

ETHNORÊMA

Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO VIII - N. 8 (2012)

www.ethnorema.it

Ethnorêma, dal greco *ethnos* ‘popolo, etnia’ e *rhêma* ‘ciò che è detto, parola, espressione’, ma anche ‘cosa, oggetto, evento’. Nella linguistica pragmatica *rema* sta ad indicare la parte di una frase che aggiunge ulteriore informazione a quello che è stato già comunicato (il *tema*).

Ethnorêma, from the Greek words *ethnos* ‘people, ethnicity’ and *rhêma* ‘what is said, word, expression’, but also ‘thing, object, event’. In linguistics, *rheme* indicates the part of a sentence that adds further information about an entity or a situation that has already been mentioned (the *theme*).

Ethnorêma è la rivista dell’omonima associazione. L’associazione senza scopo di lucro Ethnorêma intende promuovere attività di studio e ricerca nel campo linguistico, letterario, etnografico, antropologico, storico e in tutti quei settori che hanno a che fare, in qualche modo, con le lingue e le culture del mondo.

Ethnorêma is the journal of the association of the same name. The Italian non-profit association Ethnorêma works to promote study and research activities in the fields of linguistics, literary enquiry, ethnography, anthropology, history and in all those sectors which have to do, in some way, with the languages and cultures of the world.

Direttore responsabile/Editorial Director: **Moreno Vergari**

Comitato di redazione/Editorial Staff: **Danilo Faudella, Paola Giorgi, Marco Librè, Mauro Mainoli, Barbara Rolleri, Moreno Vergari, Roberta Zago.**

Comitato scientifico/Editorial Board: **Giorgio Banti** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Gianni Dore** (Università di Venezia “Ca’ Foscari”), **Aaron Hornkohl** (University of Cambridge), **Gianfrancesco Lusini** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Brian Migliazza** (SIL International), **Massimo Zaccaria** (Università di Pavia).

Valutazione ANVUR: Classe A (Area 14/B2)

Le opinioni espresse negli articoli firmati sono quelle degli autori.

All views expressed in the signed articles are those of the authors.

La rivista è disponibile gratuitamente in rete, scaricabile dal sito www.ethnorema.it.

The journal can be viewed and downloaded free of charge at www.ethnorema.it.

I contributori possono inviare i loro articoli (in italiano, in inglese, francese o tedesco) a: Ethnorêma - Viale Druso, 337/A - 39100 Bolzano - oppure a: info@ethnorema.it.

Contributors are requested to submit their articles (in Italian, English, French or German) to: Ethnorêma - Viale Druso, 337/A - 39100 Bolzano - Italy, or to: info@ethnorema.it.

Maggiori informazioni sono disponibili all’indirizzo www.ethnorema.it/rivista.htm.

Additional information is available at www.ethnorema.it/journal.htm.

© Ethnorêma, 2012

ISSN 1826-8803

Registrazione n. 1/05 del 28/10/2005 presso il Tribunale di Tortona

ETHNORÊMA

Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO VIII - N. 8 (2012)

www.ethnorema.it

INDICE

Articoli

- STEFANO BEGGIORA – *Tamburi nella steppa: saggio sullo sciamanismo mongolo-buriato*.....1
- GIANNI DORE – *Sui rituali funebri kunama. Alcuni testi inediti*.....23
- ANNA PAINI – *I processi di indigenizzazione nelle pratiche culturali e linguistiche dei Kanak di Lifou*35
- IRMA TADDIA – *Riflessioni sull'Islam moderno nel Corno d'Africa: un ricordo di Ottavia Schmidt di Friedberg*.....51

Mondofoto

- Rosario fiorito. Processione dei Walser di Alagna Valsesia*
(foto di Maria Pennacchio)67

In altre lingue

- Baskeet Story: Dog and Hyena* (Edited and translated by Yvonne Treis).....81

Documenti

- The FEL (Foundation for Endangered Languages) manifesto*.....85

Relazioni

- Language Documentation III: Language Mapping* (Simone Ciccolone)89

Recensioni

- Monica Guidolin, *Gli strangolatori di Kali. Il culto thag tra immaginario e realtà storica* (Stefano Beggiora).....93
- Terje Østebø, *Localising Salafism. Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia* (Alessandro Gori)97
- Irma Taddia (edited by), *Russian Ethnographers and the Horn of Africa (20th century). Maria Veniaminovna Right: “My Fifty Years with Ethiopia”* (Federica Guazzini)101
- Tekeste Negash, *L’Etiopia entra nel terzo millennio. Saggio di storia sociale e politiche dell’istruzione* (Federica Guazzini).....105
- Karl John Lundstrom and Ezra Gebremedhin, *Kenisha. The Roots and Development of The Evangelical Church of Eritrea, 1866–1935* (Gianni Dore)108
- Robert S. Kramer, *Holy city on the Nile: Omdurman during the Mahdiyya, 1885-1898* (Massimo Zaccaria).....111
- Kim Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State. Ceremony and Symbols of Authority: 1882-1898* (Massimo Zaccaria)113
- Matteo Sisti, *Lotte sociali in Eritrea. Dall’occupazione di Massawa alla costituzione della National Confederation of Eritrean Workers* (Massimo Zaccaria)115

Segnalazioni/Libri ricevuti (a cura di Moreno Vergari)

- Flavio Frezza (a cura di), *Il paese del “Bucèfere”: il carnevale fa testamento a Grotte Santo Stefano*.....117
- Flavio Frezza, *Il solco di Sant’Isidoro a Fastello: una ricerca folcorico-linguistica tra il lago di Bolsena e il Tevere*117
- Yimesgen Hailegiorgis, *Concise Tigrinya Figure of Speech Dictionary*.....117
- Nasser Anur, *Dictionary English-Tigre*.....117
- Musa Aron, Dessale Berekhet, *ሞራራ [Meras]*.....117
- Bayiru Habteslassie, *Dictionary English-Afar-Tigrigna*.....117
- ERI-DICTIONARY. English-Tigrinya, English-Arabic, English-Tigre Cd-Rom*.....118
- Stefania Giannini, Stefania Scaglione (a cura di), *Lingue e diritti umani*.....118
- Ilaria Micheli, *Il figlio della radice. Djedwa Yao Kuman guaritore e cacciatore Kulango*119

Tamburi nella steppa: saggio sullo sciamanismo mongolo-buriato

Stefano Beggiora – Università di Venezia “Ca’ Foscari”

Foto di Cecilia Dal Zovo

SUMMARY

The purpose of the present article is to analyze some salient features with regard to Mongolian and Central Asian shamanism. Following some preliminary considerations concerning the origin of Shamanism in general, here codified as a pre-religious phenomenon, I trace its development through the history of Mongolia, with special focus on the contemporary attempt to recovery the link with the past lost during the post-Soviet era. Beside many hybrid representations of the so-called ‘new-shamanism’, special emphasis is laid on the importance of going back to the authentic ‘root’ of the tradition, in the research and re-affirmation of cultural identity of the Mongolian nation. As the privileged object of my case study, I chose a *Kamlanie* ritual celebrated near Nalaikh (Ulaan Baatar), which survives within a family-clan of Mongol-Buryat even after the above mentioned period of the purges. In this context, I introduce the symbolism of Mongolian shamanism and illustrate the close link with the tradition of Buryat Geser, one of the most significant epic cycles among the populations of Tibet, Mongolia and Central Asia.

Premessa allo studio dello sciamanismo in Mongolia

*Io nella dimora degli spiriti,
condurrò un capro selvatico grigio-azzurro,
vi libererò dalle vostre malattie, dai vostri mali,
vi sottrarrò al signore della morte¹.*

Dall’anno 2001 a seguire, abbiamo preso parte a un progetto ricerca di taglio prevalentemente antropologico sullo sciamanismo mongolo e sulla realtà socio-politica contemporanea in Mongolia². Lo studio dello sciamanismo in tale contesto fu intrapreso alla luce della consapevolezza della tragedia delle cosiddette purghe degli anni ’30, l’ondata di violenza di stato durante l’era socialista che riuscì in qualche modo ad annientare la nazione, la società e buona parte della cultura mongola, col pretesto di riedificarla su nuovo modello dalle sue fondamenta. È paradossale pensare che dagli anni della Rivoluzione Russa del ’17, per quanto dalla Siberia alle più remote regioni del centro-Asia soffiasse il vento di cambiamento, ci furono

¹ U. Marazzi (a cura di) 2009, *Testi dello sciamanismo siberiano e centro asiatico*, UTET, Torino: 436 (I ediz. 1984).

² *Culture che scompaiono* sui fondi MAE, in Mongolia (*Mongolia esterna*, ex Repubblica Popolare Mongolia) giugno/luglio 2001, Dip. di Storia, Università Tor Vergata-Roma2, in collaborazione col Dip. di Antropologia Sociale e Culturale, Università di Ulan Baatar e il Dip. di Storia, Etnologia e Sociologia, Università di Stato della Buriatia, Ulan Ude.

ugualmente studi di importanza storica su tali fenomeni culturali, magico-religiosi, in uso ancora presso le diverse etnie, che contribuirono dunque a fare la storia dell'antropologia e dell'etnografia 'eurasiatica' del secolo scorso. Ma sarà dagli anni di Stalin che l'ondata di follia ideologica delle purghe segnerà una drastica e sistematica eradicazione di tali realtà.

Si calcola che in Mongolia, precedentemente alla rivoluzione del 1921 e alla successiva proclamazione della Repubblica Popolare, il buddhismo, affermatosi da tempo come religione preminente nel paese, si fosse diffuso a tal punto che quasi un terzo della popolazione maschile fosse composto da religiosi. Le fonti segnalano la presenza di oltre 110.000 monaci, fra anziani, novizi e lama – 85.000 di cui più di 20.000 saranno poi uccisi – distribuiti in circa 800 complessi monastici nell'intero territorio mongolo. Alla luce della nuova ideologia, tali centri, non solo intellettuali e di culto, ma che detenevano sicuramente anche un certo potere politico ed economico, furono considerati concorrenti se non antagonisti al governo. La necessità di manodopera funzionale al nuovo ordine di sviluppo nazionale e una politica di dissuasione dei giovani all'intraprendere una vita di celibato monastico in un piano di rivoluzione demografica del territorio mongolo, sfociarono ben presto nella pratica



Sciamani dornod (Mongolia nord orientale)

sistematica di espropriazione dei beni e dei possedimenti degli stessi monasteri e della loro redistribuzione al popolo. Fu però successivamente al 1937 che tale situazione interna precipitò tragicamente durante il regime di terrore di Choibalsan³. Nel breve lasso di tempo che separò il tardo 1937 ai primi mesi del 1939, assieme all'*intelligenza*, alle classi più alte, agli stessi leader politici, tutti coloro che appartenessero, o fossero in qualche modo legati alla sfera religiosa, furono eliminati. Coloro che non furono giustiziati, finirono in prigione, nei *gulag* o ancora 'riabilitati' attraverso campi di lavoro. Se gli 800 complessi monastici (si calcolano 5953 edifici totali fra templi, *gonpa*, *stupa* ed edifici di appoggio e pubblica utilità, per non contare i campi *gher* che spesso sorgevano attorno ai monasteri) furono letteralmente ridotti a cumuli di macerie, ebbene parimenti lo stato socialista considerò lo sciamanismo

³ Khorlogiin Choibalsan (1895-1952) fu leader della Repubblica Popolare di Mongolia dal 1930 fino alla data della sua morte.

mongola. Del resto se i monaci risiedevano ufficialmente nei monasteri, la categoria degli sciamani, pastori nomadi che celebravano i propri riti all'interno delle loro case, pur investiti anch'essi di un'ufficialità lampante all'interno di ogni gruppo, risultava tuttavia più sfuggente. Possiamo solo immaginare una violenza politica che, seguendo a tentoni il sommesso ritmare dei tamburi nella notte, finisse con lo scagliarsi contro minoranze o gruppi etnici nel loro insieme. Per esempio vi fu l'epoca, nel pur breve periodo in esame, in cui l'etnia buriata – le cui tradizioni andiamo ad approfondire nel presente saggio – fu considerata in toto simpatizzante dei *bianchi* zaristi, quindi controrivoluzionaria e di conseguenza aprioristicamente perseguitata⁴.

In un modo o nell'altro le purghe ebbero il consistente risultato di troncane la pressoché totalità delle *catene* iniziatiche sciamaniche. Così come furono cancellati gli archivi genealogici delle singole famiglie allo scopo di strappare soprattutto le classi più elevate dalla propria identità, nell'ottica programmatica di una società omogenea, anche fra i nomadi della steppa si cercò di operare un procedimento analogo fra gli *oboq*⁵, o clan, che tramandavano conoscenze di tipo sciamanico. La Mongolia degli anni '50, la Mongolia dei giovani che crebbero successivamente al periodo di Choibalsan e della Grande Guerra, fu sostanzialmente una nazione senza classi e ateista⁶.

Sul versante dello sciamanismo, come ci fu riferito durante una prima conversazione, nel giugno del 2001, col professor Dulam – uno dei nomi più noti in tale ambito disciplinare – a parte qualche isolata eccezione, una 'radice' autentica e tradizionale sarebbe sopravvissuta oggi solo fra gli Tsaatan⁷. Questi sono i celebri nomadi allevatori di renne di Khövsgöl, una sparuta etnia che sopravvive all'asperità delle regioni nordiche, ridotta ormai a pochissime unità.

La contemporaneità del resto, a vent'anni dal collasso del socialismo, si presenta come un periodo di grande incertezza, se non apertamente contraddittorio per le nuove generazioni. Il processo di smantellamento del sistema socialista è stato parallelo, anche in Mongolia, all'implementazione di una politica economica di riforme orientate verso il neoliberismo, la cosiddetta *market economy*, all'avvento della globalizzazione. In questo contesto avevamo documentato una generale tendenza, veramente esplicita all'alba del terzo millennio, al recupero di un'identità culturale nazionale. Questa avveniva attraverso la ripresa e la restaurazione di simboli del passato o della storia di Mongolia, a patto che fossero esclusivamente mongoli e non *importati*, pertanto assolutamente *non* russi o cinesi. Da Chinggis Khan, agli sciamani ecco che tutto

⁴ M. Buyandelgeriyn 2007, "Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia", *American Ethnologist*, 34, 1: 133.

⁵ Usato come sinonimo di tribù o clan, l'*oboq* è il gradino direttamente superiore alla famiglia *strictu sensu* nella società mongola: caratterizzato da regole esogamiche, indica un gruppo dalla medesima discendenza patrilineare, in genere da un famoso antenato comune (il termine deriva forse da *abaga*- antenato; si veda nota 49). L'*oboq* si fa risalire in genere all'*aimag* (*aymaq*) l'area geografica di origine del gruppo, che in Mongolo era usato come sinonimo di 'tribù, etnia, confederazione tribale', oggi indica proprio l'unità amministrativa o provincia. Per i Buriati esistono i termini equivalenti *yangut*, che indica il clan e *ulus* per la provenienza. Per il presente saggio useremo convenzionalmente il più diffuso *oboq*.

⁶ F.J. Lipp 2011, "The Role of Shamanism in State-Level Society: the Central Asian Case", *Journal of the Foundation for Shamanic Studies*, 24: 11-16.

⁷ Oltre ai Buriati di cui tratteremo, vi sono frequenti riferimenti ai Darkhad o ancora alle genti di Tuva, per cui secondo alcuni tale radice autentica non sarebbe *genuinamente* mongola, M. Balogh 2010, "Contemporary Shamanism in Mongolia", in *Asian Ethnicity*, 11, 2: 229-38.

pareva prendere i connotati di un gioioso – a tratti grossolano, se non improprio – *revival*⁸.

Un discorso a parte meriterebbe il processo di recupero del buddhismo avvenuto in questi ultimi anni. Da Erdene Zuu a Kharkhorin al Ganden di Ulaan Baatar si è cercato di proteggere ciò che sopravvisse e di far rifiorire i maggiori centri di culto. Parallelamente però, poiché il lamaismo mongolo di oggi ha ufficialmente riconosciuto l'autorità del *tulku* di Mongolia, il Jetsun Dampa⁹ – che proprio negli stessi anni abbiamo personalmente conosciuto nella sua residenza in esilio a Dharamsala in India – la possibilità di un rientro è stata a lui stesso preclusa dacché, dai tempi del primo Bogd Khan, la sua autorità è considerata sia spirituale, sia temporale¹⁰. Il tema è interessantissimo, ma non possiamo concederci più d'un inciso poiché ci porterebbe distante dal nostro argomento.

Tornando al *revival* dello sciamanismo, noteremo come questo sia ostentato in ogni aspetto anche della vita pubblica. Uno sciamano di stato benedice la bandiera mongola alla festa nazionale del Naadam. Parallelamente rituali folkloristici si celebrano in città come nell'entroterra a uso e consumo di un turismo occidentale di nicchia con spiccato gusto *new age*. Il fenomeno, oggi veramente consistente, è ben tollerato poiché è uno dei molteplici aspetti della globalizzazione e per l'indubbio rientro economico che, pur a pochi, garantisce. A rigor di logica, secondo una prospettiva tradizionale, questi movimenti di *new shamanism* ci sembrano ibridi, fasulli non tanto per lo scopo a cui s'adoperano, ma per il contatto irrimediabilmente perduto con quella che avevamo definito *catena* iniziatica dello sciamanismo mongolo. Ovvero, poiché s'è persa, attraverso il buio di quasi tre generazioni, una conoscenza antica che si trasmetteva oralmente di padre in figlio, essa non può essere ricostruita *ex nihilo*, se non nelle sue forme, nel suo involucro, esteriori¹¹.

Abbiamo posto la questione ai colleghi mongoli e buriati¹² che hanno manifestato in genere un assenso, a tratti imbarazzato. Interessante il lavoro di Buyandelgeriyn¹³ che sintetizza come il ritorno allo sciamanismo sia in realtà un sintomo quasi disperato, dettato dal doloroso presente di un paese che versa ancora in grosse criticità e di un futuro assolutamente incerto. A ciò si aggiungerebbe una sorta di senso di colpa per l'oblio di decenni che in qualche modo ha coperto la follia ideologica del secolo scorso e l'annientamento dell'identità culturale della nazione. Lo scetticismo e il distacco, che molti *moderni* manifestano nei confronti dello sciamanismo, rappresenta l'implicita accettazione che i cosiddetti 'nuovi sciamani' siano dei ciarlatani, illegittimi

⁸ E. Purevjav 2005, "Modern Mongolian Shamanism", in: A. Colleoni (a cura di), *Mongolian Shamanism*, C.N.R./Mongolian Academy of Sciences, Edizioni Università di Trieste, Trieste: 65-72 (II ed. 2006).

⁹ Il nome completo è Khalkha Jetsun Dampa Jampe Namdrol Chöki Gyaltzen (Tib. *khal kha rje btsun dam pa 'jam dpal rnam grol chos kyi rgyal mtshan*), 1932-2012. Segnaliamo l'articolo di un collega che ha redatto la sua biografia: F. Sanders 2001, "The Life and Lineage of the Ninth Khalkha Jetsun Dampa Khutukhtu of Urga", *Central Asiatic Journal*, 45, 2: 273-303.

¹⁰ Öndör Gegeen Zanabazar (Blo-bzang-bstan-pa'i-rgyal-mtshan), 1635-1723. L'atto pubblico relativo al nono Jetsun Dampa Khutukhtu è quello del 1992 dell'ufficio del Dalai Lama che lo riconosce ufficialmente e lo re-instaura sul suo trono (benché in esilio). Non c'è ovviamente menzione del suo ruolo politico, che però è implicito. In Mongolia tale suo riconoscimento ufficiale è stato ugualmente molto sostenuto recentemente in ambito monastico, pur senza espliciti riferimenti alla sfera politica. Il problema del visto d'accesso al paese, che non gli fu rilasciato, non riesce a celare le perplessità e il timore da parte dei quadri di partito (e chiaramente da parte cinese) nei confronti del suo ruolo tradizionale, per quanto egli avesse palesato più volte disinteresse alle faccende politiche.

¹¹ S. Beggiora 2005, Mongolia, voglia d'identità, in: *Bioarchitettura*, 46: 54-55.

¹² Abbiamo avuto la collaborazione attiva alla nostra ricerca di: Dr. Tserenkhand Geleg, *Professor*, Dipartimento di Antropologia Sociale e Culturale, Università di Ulan Baatar e Dr. Abaeva Lubov L., *Professor*, Dipartimento di Storia, Etnologia e Sociologia, Università di Stato della Buriatia, Ulan Ude.

¹³ M. Buyandelgeriyn 2007: 127-47.

proprio in virtù del contatto mancante con le vecchie generazioni. Viceversa i pochi sopravvissuti al periodo delle persecuzioni sono stati giudicati incapaci di trasmettere quell'antico sapere alla modernità¹⁴.

Partendo pure dal presupposto che la tradizione vanti uno sciamanismo di antichissime origini, a fianco di una conoscenza che si tramandi oralmente attraverso i secoli della storia mongola, ebbene, provocatoriamente ci chiedevamo come fosse altresì possibile che un solo decennio di follia ideologica potesse essere in grado di impedire a quegli stessi spiriti ancestrali di continuare a venire a incontrare i propri iniziati nei sogni sciamanici. E questo sembra essere un nodo importante della questione. L'incertezza di un paese che si sente oggi stritolato dai ritmi della globalizzazione, è per molti la conseguenza diretta di questo contatto perduto con la propria ancestralità. Quella che possiamo considerare la ricerca della radice *vera* dello sciamanismo in epoca post-socialista – per quanto si sia sviluppata a tratti verso binari morti – è un'operazione di recupero dell'identità e di ricostruzione della storia nazionale.

Per questo motivo, quando presso l'università della capitale, abbiamo chiesto di poter studiare i fenomeni dello sciamanismo 'autentico', la cosa fu chiara da subito. Con un po' di pazienza fu infatti possibile individuare l'*eccezione di Dulam*, ovvero una famiglia di origina buriata che sopravvisse indenne al periodo delle purghe. Del resto il confine politico fra l'ex Unione Sovietica e la Mongolia non assumeva certo criteri di tipo etnico. Proprio in virtù di tale confine, si dice che alcuni clan, che conservavano tradizioni sciamaniche, si siano salvati migrando da un paese all'altro. Fu dunque per noi possibile isolare e studiare un caso del genere, nei pressi di Nalaikh. Un rituale *kamlanye* (*kamlan'e*) a cui assistemmo nel 2001 costituirà il *case study* del nostro lavoro.

Background storico

Ancor oggi, la mancanza di una definizione di sciamanismo che sia universalmente accettata fra gli studiosi è probabilmente un sintomo indicativo che tale fenomeno – o insieme di fenomeni afferenti alla sfera magico-religiosa – non è probabilmente ancora compreso a fondo. Pur nella gran messe di dati raccolti e di studi sull'argomento che hanno caratterizzato gli ultimi due secoli, ciò è vero nella misura in cui gli stessi *scholars* sembrano faticare a emergere da un contesto che sia meramente descrittivo o descrittivo/comparativo.

È stato dimostrato come lo sciamanismo sia fortemente radicato presso le culture dei popoli cacciatori e che in certa misura si possa adattare a un contesto proto-agricolo in virtù di un ritualismo in stretta relazione con i cicli stagionali della natura. Laddove questi fenomeni siano stati documentati in epoca moderna ci si trovava prevalentemente in quei contesti che furono convenzionalmente definiti come tribali, *ab origines*, o presso popolazioni ancora legate al nomadismo, come in Mongolia per l'appunto. Tuttavia appare chiaro come in civiltà più complesse – anche sotto un profilo tecnologico, sviluppato sulle basi di una solida riserva di quello stesso *surplus* agricolo – il fenomeno sciamanico si adatti sempre meno a rappresentare l'idea di religiosità del gruppo.

¹⁴ Su questo tema segnaliamo: G. Ogudina 1999, "A Look at the New Shamans", in: A. Rigopoulos, R. Mastromattei (a cura di), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, D. K. Printworld, New Delhi: 181-206. Nella stessa raccolta, M. Hoppàl 1999, "Shamanism in Siberia Today": 107-16.

Per questo motivo, un fenomeno che si era considerato caratteristico delle Età del Ferro e del Bronzo sarà dagli studiosi – anche di matrice russo-sovietica¹⁵ – retrodatato quantomeno in linea teorica al paleolitico. Da Hultkrantz a Basilov, passando per Tokarev¹⁶, sarà descritto come una delle più antiche forme religiose, un segmento di religione etnica, la caratteristica più importante – ma non onnicomprensiva – nella prospettiva religiosa sul mondo dei popoli antichi. Ciò che in diversi nostri scritti abbiamo voluto azzardare come fenomeno pre-religioso (nel senso che sia possibile individuare, in un contesto dalla struttura flessibile e libero da istituzioni religiose *tout court*, elementi in embrione che saranno sviluppati poi nei maggiori sistemi). Sotto un profilo archeologico, come vedremo tra breve, è alquanto plausibile l'idea che lo sciamanismo sia apparso in età protostorica – almeno in alcune zone del centro-Asia – e sia stato praticato dalle prime comunità di cacciatori e raccoglitori o dai primi gruppi di pastori nomadi all'alba della storia umana¹⁷. Era evidentemente un sistema che ben si adattava al contesto socioeconomico di quelle comunità e che permetterà, attraverso il perpetuarsi di tali condizioni anche in epoche a venire, lo sviluppo dello sciamanismo: dalla completezza della sua funzione sociale, alla visione magico-religiosa del cosmo; da privilegiato livello di comunicazione col sovrannaturale, alle sue forme più articolate.

È ingenuo tuttavia immaginare che tale società, tali gruppi o proprio quelle specifiche condizioni socioeconomiche si perpetuino in epoca moderna e contemporanea. Nel XIX e XX secolo infatti, ciò che gli antropologi e gli storici delle religioni documentarono fra le etnie centroasiatiche – e che chiamarono sciamanismo – non sarà tanto spesso la vera religiosità di quelle stesse comunità, ma in questa medesima l'incredibile sopravvivenza di tratti, di segmenti, di caratteristiche decadute o decadenti di quello sciamanismo arcaico. Questo è il nodo della questione che ci pare importantissimo anche nell'avvicinarsi allo studio dello sciamanismo mongolo, in un contesto in cui oggi la ricerca di un'identità etnico-nazionale, il revivalismo di alcuni aspetti culturali, sono tesi all'individuazione di un'origine che si collochi in un passato col quale si cerchi di legittimare uno stretto legame. Del resto in tutta l'Asia all'alba del terzo millennio, dalla Mongolia, all'India al Medio-Oriente – così come attraverso politiche radicali o più moderate – la questione delle origini della cultura o della società è effettivamente centrale e la seduzione della retrodatazione sembra essere dietro l'angolo in molte accademie.

Tenendo presente questa necessaria premessa ci accostiamo al *background* storico dello sciamanismo in Mongolia constatando in prima analisi come questo sia già in qualche modo canonizzato, attraverso una strada maestra che è ormai convenzionalmente battuta dai ricercatori russo-mongoli¹⁸. Ci pare interessante riportare in sintesi gli stadi attraverso cui lo sciamanismo dunque si articola nella storia e nella storiografia mongola.

¹⁵ AA.VV. 1984, *Shamanism, Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Polizdat, Moscow, [1990, Sharpe, New York].

¹⁶ A. Hultkrantz, 1978, "Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism", in: V. Diószegi e M. Hoppál (a cura di), *Shamanism in Siberia*, Akadémiai Kiadó, Budapest: 27-58. V.N. Basilov 1999, "Cosmos as Everyday Reality in Shamanism: an Attempt to Formulate a more Precise Definition of Shamanism", in: A. Rigopoulos, R. Mastromattei (a cura di), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, D. K. Printworld, New Delhi: 17-40.

¹⁷ M. Hoppál 1992, "On the origins of shamanism and the Siberian rock art", in: A.-L. Siikala and M. Hoppál (a cura di), *Studies on Shamanism*, Akadémiai Kiadó, Budapest: 132-49.

¹⁸ O. Purev 2002, *The Religion of Mongolian Shamanism*, Genco University College, Ulaan Baatar (*English version* di O. Purev 2002, *The Mongol Böögiin Shashin*, ADMON, Ulaan Baatar) : 53-69.

- 1) Fondazione: dall'epoca protostorica, che va ipoteticamente dal 5000-3000 a.C. fino al III secolo a.C., periodo in cui lo sciamanismo diviene il sostrato ideologico e organizzativo della prima grande confederazione di tribù delle dinastie Hunnu (Xiongnu)¹⁹.
- 2) Sviluppo: dall'impero Hunnu, attraverso l'Era del Lupo Grigio – Borte Chino (Chanyu) progenitore di Chinggis, del VII secolo – all'epoca dei grandi Khan (Haan/Khaan) in cui diventa religione di stato quando la Mongolia sarà conosciuta come impero Yuan²⁰.
- 3) Indebolimento: XIII e XIV secolo; nomadismo e sciamanismo vengono meno come ideali di stato conseguentemente alla disintegrazione dell'impero Yuan; periodo di grande diffusione del buddhismo tibetano, contemporaneamente alla presenza di altre religioni quali cristianesimo, islam, nestorianesimo etc.²¹.
- 4) Riabilitazione: dal XIV al XVI secolo, con il predominare del lamaismo si annovera la nascita del cosiddetto sciamanismo 'giallo', ovvero di una sorta di ritualismo che perse evidentemente i contenuti più arcaici dello sciamanismo mongolo integrando in sé parte del credo e del rituale liturgico buddhista (il giallo indica chiaramente la scuola *gelug'pa*)²².
- 5) Distruzione: dissoluzione progressiva di buona parte dello sciamanismo mongolo nel buddhismo; dal XVII al XX secolo si registra la tendenza a riportare lo sciamanismo all'interno del lamaismo, modificandone forme e contenuti. Lo sciamanismo nero si oppone a tale processo entrando in aperto contrasto coi centri buddhisti, pur sopravvivendo in zone periferiche chiave, fino al dramma che segnerà l'alba della modernità²³.

Ognuno di questi punti meriterebbe chiaramente una trattazione a sé che per motivi di spazio siamo costretti a rimandare. Sono due però i punti su cui ci pare interessante soffermarci. *In primis* è interessante notare che se da un lato per lo sciamanismo si vantano antichissime origini, dall'altro si accetta che lo sgretolarsi definitivo della tradizione non sia da ricercarsi nella sistematica opera di annientamento delle purghe sovietiche del periodo staliniano, ma risalga a secoli prima come risultanza di un mutamento socio-politico e di una mutata visione della sfera del sacro. *In secundis*, sempre circa le origini, mentre in Europa si annaspa nel tentativo ancora incerto di riportare evidenze archeologiche del periodo protostorico a una qualche possibile forma di sciamanismo, è affascinante scoprire invece quanta affinità ci sia in contesto

¹⁹ È stato teorizzato che la radice dello sciamanismo affondi nell'epoca della divisione del lavoro e dell'istituzione delle prime classi sociali, che in Siberia meridionale fu fissata fra la fine del Neolitico e la l'alba dell'Età del Ferro, dal II al I millennio a.C. L'oscurità che ancora avvolge i fattori storici ed etnografici determinanti del periodo ha permesso ad alcuni studiosi di retrodatare l'ipotesi delle origini delle caratteristiche che compongono il *locus classicus* dello sciamanismo; J.V Bellezza 2005, *Calling Down the Gods. Spirit-Mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions in Upper Tibet*, Brill, Leiden/Boston: 20-25.

²⁰ T.M. Mikhajlov 1984, "Evolution of Early Forms of Religion among the Turco-Mongolian Peoples", in M. Hoppàl (a cura di) *Shamanism in Eurasia*, part 1, Herodot, Göttingen: 97-107.

²¹ "Come si è detto, l'epoca mongola è caratterizzata da una grande tolleranza religiosa o meglio dalla tendenza ad assecondare il culto di tutte le fedi che potessero avvantaggiare il qa'an [...] Alla base della tolleranza in fatto di religione vi era una sorta di 'teologia politica' che utilizzava i credo locali compatibili con il concetto mongolo di Cielo-dio sostenendo il dominio del qa'an e le sue conquiste, mentre colpiva in modo implacabile chi vi si opponesse". M. Bernardini e D. Guida 2012, *I Mongoli. Espansione, imperi, eredità*, Einaudi, Torino:170-71.

²² K. Hesse 1987, "On the History of Mongolian Shamanism in Anthropological Perspective", *Anthropos*, 82: 403-13.

²³ K. Turner 2011, "A Revival on Mongolian Shamanism", *Journal of the Foundation for Shamanic Studies*, 24: 3-10.

centro-asiatico fra i reperti dell'antichità e le forme che ancora oggi di fatto sopravvivono presso le comunità che andiamo a studiare. Dalla regione siberiana al Baikal, all'Altai, da un periodo che va dall'Età del Bronzo a risalire, petroglifi, manufatti e 'cultura materiale' parlano la lingua degli sciamani²⁴. Dai simboli all'iconografia, alla rappresentazione minuziosa dei *paraphernalia* le forme del passato ricalcano una prassi del presente che andiamo ora a illustrare.

Sciamanismo bianco e sciamanismo nero

Il rituale sciamanico di guarigione che andiamo a documentare (Nalaikh, luglio 2001) sembrò essere complesso già ancor prima dell'inizio della sua celebrazione. L'origine della sofferenza del paziente si disse essere una sorta di fattura o malocchio scagliatagli contro da un qualche nemico. La cronicizzazione della patologia risulterà invece essere la conseguenza di un insieme di concause susseguitesesi nel tempo, quali l'infrazione di tabù, l'uccisione senza motivo di animali sacri durante battute di caccia, altri eventi ritenuti infausti, pur se involontari o accidentali. I sintomi provati dall'uomo consistevano in una sorta di generale malessere, con dolori al torace e altri disturbi di varia gravità. Si delinè da subito la necessità di un *kamlanie* di tipo esorcistico.

Quando giungemmo alla casa dello sciamano ci fu una vivace discussione in merito. Ci furono presentati tutti i membri della famiglia; fra questi gli officianti rituali erano due, padre e figlio. L'anziano capofamiglia, un vecchio sciamano buriato, ci presentò il figlio, un giovane sui venticinque-trent'anni. Questi erano i depositari di un antico sapere iniziatico che si tramandava attraverso il loro *oboq* e che dichiararono essersi miracolosamente conservato indenne attraverso il nefasto periodo di persecuzioni e purghe. Sul tema dell'esorcismo vi fu una discussione in quanto il padre sosteneva di essere uno sciamano 'bianco', mentre il figlio era considerato 'nero'. Ci fu spiegato che i *böö*²⁵ del primo tipo eseguono di norma solamente cerimonie per gli antenati e rituali di benedizione, mentre la seconda categoria sarebbe in grado di confrontarsi direttamente con forze ed entità maligne attraverso la trance. In una fase preliminare di consultazione, che di fatto precedette il rituale vero e proprio, fu ipotizzato che il caso potesse essere ingenerato dal malocchio, un qualche ritualismo di magia nera. Pertanto si desunse che sarebbe stato necessario officiare una seduta del secondo tipo. Si decise infine di affidare la gestione della cosa al giovane sciamano, mentre il padre si ritirò a debita distanza nel suo giaciglio. Poiché è annosa la questione di tale suddivisione fra le classi sciamaniche, riteniamo importante quanto riportato dagli stessi.

La differenziazione fra sciamanismo *bianco* e sciamanismo *nero* è un criterio di carattere convenzionale adottato da studiosi russi e mongoli: così come per esteso, osserveremo, altrettanto convenzionale sia lo stesso termine *sciamanismo*. Questa differenziazione non sempre risulta così marcata e precisa nelle popolazioni studiate native del continente eurasiatico. Tuttavia la diversificazione si considera acquisita per le etnie dell'Altai, di Tuva, per i Khakhas, i Buriati i Sakha/Yakuti per indicare figure

²⁴ E. Devlet 2001, "Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian Shamanism": 43-55, in: N.S. Price (a cura di), *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London/New York. Nella stessa raccolta segnaliamo inoltre N. Fedorova 2001, "Shamans, Heroes and Ancestors in the Bronze Castings of Western Siberia": 56-64, in: N.S. Price, op.cit.

²⁵ È il termine comunemente usato per sciamano, in mongolo anche *böge*.

religiose e rispettive funzioni e competenze che effettivamente, come la nostra esperienza dimostra, sussistono²⁶.

In sintesi affermeremo che gli sciamani bianchi siano considerati più puri, sono cioè quegli operatori rituali che comunicano esclusivamente con deità superiori e con la dimensione celeste, viceversa gli sciamani neri sarebbero in grado di entrare in comunicazione anche con forze infere, demoni e le entità ctonie. Sotto un profilo sociale in genere si considera che i *bianchi* appartengano in genere a famiglie più ricche o comunque più vicine a quegli *oboq* che in epoca storica formeranno la nobiltà della società mongola, mentre i *neri* emergano da un contesto più basso. Per questo motivo, secondo una prospettiva storica, si è delineata l'idea che i primi fossero la classe sacerdotale dell'aristocrazia, che col passare del tempo abbia perso progressivamente competenza in prassi rituali ritenute basse o contaminanti, come appunto le pratiche magiche o il diretto contatto con entità oscure²⁷. Come riporta la *Storia segreta dei Mongoli*²⁸, il classico riferimento testuale sulla storia mongola, alla corte di Chinggis Khan fino alla fine del XIII secolo, vi erano sciamani bianchi al servizio delle classi più elevate, che vestivano di bianco e che avevano bianche cavalcature²⁹.



Raffigurazione di Chinggis Khan a Ulan Baatar

Altresì il fatto che le loro funzioni sembrerebbero orientarsi più verso un ritualismo meccanico e competenze sacerdotali più che propriamente sciamaniche, ha fatto pensare a un ri-orientamento attraverso i secoli verso altre religioni o il monoteismo. Circa le origini, invece, che si perdono nella notte dei tempi si è ipotizzato che lo sciamanismo bianco, almeno in contesto buriato, sarebbe un ramo relitto della religiosità di un gruppo sconfitto in seguito a conflitti tribali e successivamente assimilato³⁰.

Relativamente alla prassi vera e propria, considerata l'incapacità – o la non-obbligatorietà per alcuni – della trance, il venir meno della facoltà 'offensiva' ovvero guerriera dello sciamano, la sua capacità di immergersi nella *metà oscura* del cosmo per riemergere vittorioso, si osserva come in Mongolia oggi lo sciamanismo bianco sia considerato un aspetto minore o decadente rispetto alla radice arcaica dello

²⁶ V. Kharitonova 2004, “‘Black’ Shamans, ‘White’ Shamans”, in: M.N. Walter, E.J. Neumann Fridman (a cura di), *Shamanism*, ABC-Clio, Santa Barbara/Oxford: 536-39

²⁷ “Il clan apparteneva all'osso bianco, i xariad aveva un rito d'origine buriad [...]. *L'appartenenza a un gruppo di parentela o piuttosto la filiazione paterna era espressa presso i mongoli dall'osso' (yasu[n]/yas) seguito dal nome del clan. La nobiltà apparteneva all'osso bianco, mentre le masse erano dell'osso nero*”. U. Marazzi 2009: 421.

²⁸ “*L'unico testo a lui [Chinggis Qa'an] contemporaneo giunto fino a noi; una narrazione leggendaria delle vicende della stirpe regale a partire dai simbolici progenitori, un lupo bluastro e una cerva fulva, che descrive alcune fasi della vita del grande conquistatore e del figlio Ögödei, che gli successe*”. M. Bernardini e D. Guida 2012: 9. Ne esistono varie edizioni, segnaliamo: U. Onon 2001, *The Secret History of the Mongols. The Life and Time of Chinggis Khan*, Routledge Curzon Press, London/New York.

²⁹ O. Purev 2002: 113.

³⁰ V. Kharitonova 2004: 537.

sciamanismo nero, stimato come l'unico autentico³¹. Oltre a guarire i malati, come uomo-medicina dell'*oboq*, viaggiare attraverso le dimensioni del cosmo, comunicare con spiriti ed entità sottili, gli sciamani neri sono anche detti 'mangia-uomini' o 'mangia-anime'. Infatti, come vedremo, oltre a individuare e recuperare l'anima smarrita di un paziente, essi sono viceversa in grado di 'perdere' quella di un nemico o letteralmente di divorarla attraverso dei rituali che sicuramente fino a un passato recente influenzavano le dinamiche di guerra, ma che anche tendono chiaramente alla sfera della magia nera.

Per questo motivo spesso si è erroneamente voluto intendere lo sciamanismo nero come 'cattivo' e lo sciamanismo bianco come 'buono'. Anche questa è una convenzione, una semplificazione apparentemente paradossale, che però talvolta ritorna anche attraverso le interviste raccolte. A una lettura superficiale si osserverà che i *neri* sacrificano animali neri, in rituali notturni a entità oscure, mentre i *bianchi* non sacrificano affatto animali perché protettori del bestiame, o qualora lo facessero, questi sarebbero animali dal mantello bianco, in rituali diurni in onore degli antenati e dei tutelari dell'*oboq*. Entrando nel merito della questione osserveremo che i colori contrapposti, così come la proiezione ideale di 'buono/cattivo' ha in realtà una dimensione cosmica che si esplica attraverso la complessa cosmologia mongolo-buriata. Ciò che è in relazione con il luogo degli antenati, la dimora celeste, è in genere recepito come positivo, appartiene all'ordine naturale, sottende – secondo l'equilibrio delle forze dell'universo – a un *eskaton* del ciclo cosmico. Viceversa ciò che è messo in relazione al principio creativo, al dinamismo, al caos, con le sue molteplici forme empiriche, ma anche sottili, intangibili, se non oscure e misteriose per l'uomo comune, è percepito come pericoloso e potenzialmente terrifico. In tale senso, nello sviluppo di tale cosmologia ha un certo peso il livello di conoscenza e osservazione di ordine astronomico. Analogamente alle tradizioni tibetane e dell'Himalaya buddhista, i punti cardinali assumono un colore che simboleggia l'elemento cosmico corrispondente. Ugualmente per i mongolo-buriati, pur con qualche variante, si annoverano: nero, azzurro, rosso e bianco. Il nero è in questo caso messo in relazione con il nord, il caso è abbastanza raro, ma laddove si attesti nelle tradizioni asiatiche il colore in sé simboleggia l'ultimo dei cieli, la dimensione primordiale, lo spazio che sovrasta la stratificazione della stessa dimensione uranica, un vuoto inconoscibile, *sfera* di infinito, da cui procede se non il principio stesso di manifestazione – quantomeno il flusso di potenzialità fra il *nulla* e il manifesto. Questo, in termini buddhisti sarebbe noto come il regno senza forma, *Ārūpadhātu*. Come vedremo tra breve, tal dimensione sarà per noi collegata all'*axis mundi* in virtù dei nove rami superiori, le nove sub-estensioni che compongono la dimensione 'celeste'.

Senza dilungarci oltre appare dunque chiaro che gli sciamani si definiscano bianchi o neri a seconda della provenienza cardinale degli spiriti guida e dall'interazione che essi hanno con la tale dimensione³². A rigor di logica dunque, come del resto confermato dai nostri interlocutori, gli sciamani neri sarebbero da considerarsi come i più potenti (e solo in seconda battuta come i più pericolosi) in virtù di tale ascendente, per la

³¹ O. Purev 2002: 34 e segg, 68.

³² Ancora Marazzi giunge a una conclusione analoga riportando tale tradizione al culto dei fabbri presso i Buriati in relazione allo sciamanismo. Fabbri/sciamani bianchi e neri, discendenti in terra dei primi "spiriti-signori" – i sovranaturali detentori dell'originaria conoscenza dell'arte – si distinguono per il colore e la conseguente provenienza dei *tengri* (spiriti) di cui detengono il potere. U. Marazzi 2009: 463. Per altre leggende sul tema segnaliamo L.V. Saccorotti 1999, *Leggende sugli sciamani siberiani*, Arcana Editrice, Padova.

manca di particolari restrizioni, e per l'autorità conferita loro dagli spiriti secondo una proiezione di ordine cosmico³³.

Rimane insolito il fatto di aver riscontrato l'esistenza delle due tradizioni, bianca e nera, non solo nello stesso *oboq*, ma all'interno della stesso nucleo familiare. E del resto è pur testimoniato come fra i Buriati possano coesistere in maniera stretta le due iniziazioni³⁴.

***Kamlanie* a Nalaikh**

E quando l'uomo si parte [...] vae cinque giornate per luogo ov'hae molti ispiriti, e odegli la notte parlare più volte (Marco Polo, Il Milione, LX)³⁵.

Il giorno stabilito per il rituale l'intera famiglia del richiedente, madre, padre e due figli, convenne nella casa dello sciamano. Le numerose offerte e gli ingredienti specifici necessari allo svolgimento del rito erano stati predisposti su di un piccolo tavolo addossato a una parete, dove gli assistenti del *böö* si cimentavano in un interminabile e minuzioso allestimento. L'altare delle offerte, se così possiamo definirlo, era costituito da un tavolo di legno grezzo posto contro un muro della casa, ricoperto a sua volta da un ampio tappeto con motivi floreali. L'ordine di preparazione e la combinazione stessa degli elementi votivi fra loro, seguiva un rigido *iter* prestabilito atto a rappresentare gli elementi stessi del cosmo sciamanico e le singole offerte giacevano disposte nell'assetto secondo cui sarebbero state dedicate ai differenti spiriti che presiedono ai diversi punti cardinali. Va dunque da sé che, come documentato in rituali e prassi sciamanica dalle pendici indiane dell'Himalaya alle regioni del centro-Asia, anche nel presente caso l'altare sciamanico fosse una sorta di rappresentazione cosmica, una raffigurazione del macrocosmo nel microcosmo rituale. Incessantemente dall'attigua cucina, le donne di casa portavano all'assistente preposto piccoli contenitori con i vari ingredienti che consistevano in offerte di yogurt, latte di cavalla, vodka, the, latte di vacca, formaggio e burro giallo. Sul tavolo, al di sopra di alcune sciarpe azzurre,



Sciamano buriato-kamlanie di Nalaikh

³³ Walter Heissig, a cui dobbiamo molti importanti studi sullo sciamanismo centro-asiatico e mongolo in particolare, descrive un cerimonia iniziatica significativa in tale senso. W. Heissig 1990, "New Material on East Mongolian Shamanism", *Asian Folklore Studies* (JSTOR), 49, 2: 223-33. Segnaliamo inoltre W. Heissig 1980, *The Religion of Mongolia*, Routledge and Paul, London (1980, University of California Press, Berkeley/Los Angeles).

³⁴ Alcune interessanti similitudini di oltre confine in G. Shuyung, "Mongol Shaman Initiation Rites: Case Studies In Eastern Inner Mongolia", in: M. Xisha e M. Huiying (a cura di) *Popular Religion and Shamanism*, Brill, Leiden/Boston, 2011: 353-74.

³⁵ Citiamo una prima 'storica' edizione Einaudi: M. Polo, *Il libro di Marco Polo detto Milione nella versione trecentesca dell'"ottimo"* / prefazione di S. Solmi, (il testo, le note, il glossario e l'indice delle persone e dei luoghi a cura di P. Rivalta), G. Einaudi, Torino (Tip. San, Stamperia Artistica Nazionale), 1954: 66.

giacevano alcune coppe rovesciate, quattro lumini a olio e una teoria di nove vertebre – nove è un numero cosmico di una certa importanza come vedremo – di montone suddivise in due gruppi, da cinque e quattro.

Nel frattempo lo sciamano tirò fuori da un armadio senza anta, che conteneva tutti i suoi *paraphernalia*, un paio di tamburi molto ampi con percussore. Cominciò ad esaminarli minuziosamente assieme al padre, quasi volesse verificarne lo stato e l'accordatura, provando alcuni accenni di ritmo. Un tamburo più grande e dal suono più profondo fu giudicato inadatto all'uopo e quindi riposto, optando quindi per l'altro strumento dal timbro più energico. Il tamburo buriato (*xese*) è di forma rotonda con pelle caprina; in alcuni casi si prevede che possa avere componenti metalliche, in numero di nove.

Cominciò quindi la vestizione dell'operatore rituale, effettuata dall'assistente che aveva precedentemente preparato le offerte. Questi aiutò lo sciamano a indossare una lunga tunica grigia, e amuleti di varia foggia al collo. Fra questi vi era lo specchio, *tol* nella tradizione buriata, che si vuole di ottone, bronzo, ferro o anche argento le cui dimensioni possono variare dai cinque ai venti centimetri di diametro. Si riporta che i buriati utilizzino questo strumento anche in rituali di divinazione e che possiedano talvolta più dischi di dimensioni e materiali diversi per ciascuna dimensione del trimundio ove sia necessario indagare³⁶. Nel presente caso il *böö* di Nalaikh ne possedeva uno solo, di una ventina di centimetri apparentemente in bronzo, che teneva appeso al collo in chiara funzione apotropaica. Il disco viene in questo caso trovarsi sul plesso solare dell'operatore e lo protegge dagli attacchi degli spiriti maligni. A livello simbolico la funzione speculativa e la proprietà riflettente sono compresenti come caratteristiche dell'oggetto rituale. Ebbe quindi inizio il rituale vero e proprio; tutti i presenti furono invitati a trovarsi una sistemazione e a non muoversi per le fasi successive, esortazione che poi sarà seguita solo in parte. A noi fu concesso di effettuare le riprese, ma una volta posizionate le telecamere nell'abitazione dello sciamano, ci fu chiesto di non spostarle. Il *böö* e l'assistente intonarono dunque una litania preliminare, a scopo introduttivo, in cui si sarebbero formalmente consacrati i *paraphernalia* e il tamburo prescelto. Questo infatti a ogni modulo melodico ripetuto, quasi una sorta di *refrain* gestuale, era passato per tre volte con movimento circolare sopra la testa dello sciamano.

Terminato il canto introduttorio, lo strumento fu passato nelle mani dello sciamano che, seduto su uno sgabello, lo impugnò saldamente e cominciò a percuoterlo con un ritmo sempre più incalzante. In questa seconda fase il *böö* intonò un canto in un antico dialetto buriato, non noto alla maggior parte dei presenti. La melodia delineava chiaramente dei moduli reiterati sulla base del classico ritmo binario, 'cardiaco', del rituale sciamanico, con una certa tendenza ad accelerare. Nel momento in cui tale ritmo si fece definito, prese velocità – ci sia concesso il termine – la 'cavalcata sciamanica', l'assistente sistemò sul suo capo un ricchissimo copricapo formato da un'autentica cascata di nastri colorati (*jadwar*) e sonagli che ricadevano all'indietro sulle spalle, mentre sul davanti l'intero volto era ricoperto da una visiera compatta di treccine intessute di crine di cavallo (*maixabši*).

Ci fu spiegato che i crini di cavallo che scendono come una tenda, una coltre scura sugli occhi del *böö*, gli impediscano di fatto di vedere o di essere eventualmente distratto da elementi esterni alla sua esecuzione rituale. Del resto, una volta caduto in

³⁶ A. Birtalan 2004, "Buryat Shamanism (Mongolia)", in: M.N. Walter, E.J. Neumann Fridman (a cura di), *Shamanism*, ABC-Clio, Santa Barbara/Oxford: 539-45.

uno stato di trance, egli non avrà più bisogno del senso della vista perché le sue danze e le sue azioni saranno guidate dalla deità che lo possiede. Tant'è che se questo copricapo non sarà più rimosso fino alla fine del rito, ad un certo punto ne sarà apposto addirittura un secondo, sopra al primo, ancora più elaborato, come si vedrà a breve. Interessante altresì notare che se lo sciamano dovrebbe essere teoricamente impossibilitato a vedere oltre la maschera di crine, anche viceversa agli astanti da questo momento il volto dell'operatore risulta nascosto. Sono celate le sue espressioni e la stessa trance risulterebbe discernibile solo dal tremore del corpo, dalle scosse cloniche o ancora da sommessi sbuffi, gemiti o ancora dai versi emessi sotto la coltre dei *paraphernalia*.

La fase che abbiamo testé descritto, per quanto affascinante, risultò abbastanza lunga e monotona protraendosi per alcune ore. Lo sciamano si interruppe più volte a causa di elementi di disturbo, su cui torneremo fra breve, che avrebbero impedito la corretta esecuzione del rituale. Pertanto sembrò interrompersi e ricominciare da capo almeno in due occasioni. Ad un certo punto vi fu un intermezzo in cui il *böö* si erse ritto di fronte all'altare, consacrando la parte delle offerte che in chiusura sarebbero state dedicate agli spiriti dell'aria e offrendo il suo stesso tamburo. L'invocazione cambiò melodia e si fece più sommessa, pur mantenendo un ritmo analogo al precedente. A condurre la liturgia la sola voce dello sciamano s'impose sul silenzio lasciato dal tamburo, offerto ora in posizione orizzontale, su cui gli assistenti adagiavano sciarpe azzurre. Il corpo dello sciamano cominciò dunque a oscillare avanti e indietro ritmicamente mentre le trecce di cavallo ondeggiavano lambendo la pelle tesa dello strumento. Dopo poco tornò a sedere e ricominciò tale e quale la fase precedente.

La cerimonia del fuoco e i cavalli volanti di Geser

In una seconda fase del *kamlanie* di Nalaikh, lo sciamano incominciò a consacrare le offerte per il fuoco. Per sintesi affermeremo che il fuoco sia l'elemento base della cosmologia sciamanica mongola e buriata, di



Preparazione di un *kamlanie* notturno

conseguenza la cosiddetta cerimonia del fuoco vanta, pur nelle sue innumerevoli varianti regionali, grande centralità nella prassi sciamanica. Vi sono numerosi elementi che emergono sia dalla letteratura, sia dalle tradizioni orali dei nomadi della steppa che testimoniano l'antica concezione della manifestazione cosmica come dualistica³⁷. Nel presente caso si fa riferimento alla primigenia scissione fra principio maschile e femminile, il Padre Cielo e la Madre Terra³⁸. Tale allontanamento avrebbe dato origine ad una sorta di fulcro gravitazionale, un centro attorno a cui i due principi, diventati

³⁷ J.A. Stewart 2005, "The Buryat Geser Epic and its Relationship with Buryat Shamanism", in: A. Colleoni (a cura di), *Mongolian Shamanism*, C.N.R./Mongolian Academy of Sciences, Edizioni Università di Trieste, Trieste:81-90.

³⁸ *Tengri/Etseg e Eje (Umay)/Gazar/Etügen*. Cfr. U. Onon 2001: 95.

antitetici, si controbilanciano vicendevolmente: il fuoco. Il fuoco è dunque l'elemento che rappresenta il centro del mondo e la sua manifestazione. Per questa sua centralità, tale fuoco è immaginato anche come origine stessa dell'*axis mundi*, l'albero cosmico che attraversa il trimundio, ovvero le tre dimensioni parallele, infera, terrena e superna, che compongono l'universo. In mongolo il termine riferito all'albero cosmico è *toroo* ed è immaginato con caratteristiche leggermente diverse da regione a regione, come un albero d'oro, un albero giallo o ancora come un salice. Poiché la dimensione celeste è immaginata a sua volta articolarsi attraverso nove cieli sovrapposti, alcune testimonianze dipingono nove rami che partendosi dal tronco del *toroo*, si protendono verso l'alto. Il legame, forse poco evidente a una lettura superficiale, fra l'albero e il fuoco si fa risalire alle prime sciamane, che 'nutrendo' le fiamme con le offerte – aspergendole quindi con latte, alcolici, e quant'altro citavamo in precedenza – avrebbero ottenuto da questo la crescita dell'albero cosmico³⁹.

Del resto se si pensa a quanto fondamentale e costante sia l'elemento magmatico in contrapposizione all'elemento acqueo nello sciamanismo inteso come fenomeno pre-religioso, se si pensa ancora a quanto ricorrente sia la simbologia della forgia e di tutta la 'casta' dei fabbri nella prassi sciamanica centro-asiatica, ebbene tale relazione



Ger nelle vicinanze del lago Orog Nuur

risulta evidente. Si noti infatti che *in primis*, l'albero cosmico è d'oro, pertanto come metallo scaturisce dalla forgia del fuoco primordiale, in concatenazione con la manifestazione stessa. Durante l'iniziazione degli sciamani, ci sia concesso un *excursus*, tanto per quanto documentato storicamente, altrettanto per le moderne pratiche del *new shamanism*, si consacra un fuoco acceso ai piedi del palo su cui dovrà arrampicarsi l'adepto, nel simbolico atto della sua ascesa al cielo. Parallelamente nelle *ger*, le abitazioni tradizionali dei nomadi della steppa, il palo che sostiene la

casa richiama l'albero cosmico ai cui piedi è posito l'elemento igneo, nell'utensile della stufa. Indifferentemente dunque nella steppa, come nei centri abitati, il fuoco è 'nutrito' attraverso una cerimonia sacra che assurge a un valore universale: celebrata all'aperto, tanto quanto in casa, sulla 'bocca' della stufa.

Nel presente caso le offerte, in misura simbolica minima, consacrate dello sciamano furono alternativamente gettate nel fuoco dell'attigua cucina. Lo stesso sciamano con un piccolo cucchiaino fece cadere della vodka e del latte attraverso l'apertura superiore della stufa, mentre l'assistente continuava ad alimentare i tizzoni attraverso l'apertura inferiore. Fatto ciò il *böö* tornò nella stanza accanto e, recuperato il tamburo, riprese il ritmo sommesso ma crescente della liturgia. A questo punto vi fu un momento di confusione poiché alcuni che avevano seguito lo sciamano nella cucina lo

³⁹ Alcuni riferimenti interessanti in: A. Sumegi 2008, *Dreamworlds of Shamanism and Tibetan Buddhism*, State University of New York Press, Albany: 23. Inoltre: O. Sarangerel 2000, *Riding Windhorses: A Journey into the Heart of Mongolian Shamanism*, Destiny Books, Rochester, VT: 13.

riaccompagnarono indietro verso il suo scranno, altri invece si affollavano ancora di fronte alla stufa dove dal basso, l'assistente aspergeva le fiamme e le braci con parte delle offerte. Il rito si concluse quando egli finì gli ingredienti e chiuse il portello della stufa, non senza prima aver estratto un attizzatoio arroventato ed esserselo passato sulla lingua. A guisa di ordalia, azzarderemo, ma torneremo fra breve anche su questo particolare.

Poco dopo lo sciamano, terminata la sessione al tamburo, ripose lo strumento e avvicinò il proprio scranno in modo tale da potersi sedere proprio di fronte al tavolo con le rimanenti offerte e i lumini accesi. Qui afferrò saldamente due bastoni a forma di cavallo, e diede inizio alla fase successiva del rituale. Nella tradizione mongolo-buriata queste bacchette sono note con il nome di *horibo* (*hor'bo*)⁴⁰ e si considera che siano generalmente in legno, ma con pezzi e componenti in metallo. La parte superiore della bacchetta è intagliata in modo tale da darvi la forma di una testa di cavallo. Secondo i nostri informatori questi strumenti sarebbero da considerarsi in tutto e per tutto delle bacchette magiche che hanno disparate funzioni. Altresì la testa di cavallo si vuole che sia una reminiscenza letteraria, un chiaro riferimento all'epica, alla mitologia e al folklore mongolo-buriato. In tale senso una pietra miliare è senz'altro il ciclo di Geser, eroe di natura in parte umana e in parte divina che ebbe il compito di scendere sulla terra per ristabilire l'equilibrio, uccidendo i demoni e salvando l'umanità. Per inciso osserveremo che tale ciclo, le cui origini rimangono avvolte nelle nebbie della tradizione popolare, sia stato sviluppato in tradizioni diverse nel Centro-Asia, con numerose varianti dalla versione tibetana alla più moderna mongola che alla fine risulta oggi molto imbevuta di elementi buddhisti. Tuttavia si considera che il Geser buriato, proprio perché tramandato sostanzialmente in forma orale fino al tardo diciannovesimo secolo, risulti più fedele ai contenuti del *corpus* ritenuto originario⁴¹. Attraverso il suo complesso svolgersi si rivelerebbe, attraverso una codificazione simbolica evidente, il rapporto di forze e di equilibri dell'antica cosmologia mongolo-buriata e del relativo sciamanismo⁴². In altre parole l'epica centro-asiatica di Geser, nota da secoli, nella sua versione mongolo-buriata in particolare, rende imperitura la figura dello spirito incarnato del semidio Geser, che si scopre man mano – attraverso le migliaia di stanze del poema – grazie ad attributi, funzioni e rituali di tipo chiaramente sciamanico⁴³.

⁴⁰ A. Birtalan 2004: 541.

⁴¹ D. Ermakov 2008, Bo & Bön. Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha, Vajra Publications, Kathmandu:105-07; 265-67. Su connessioni Indoeuropee si veda: 290-91.

⁴² A. Stewart 2005: 81-82.

⁴³ Dmitry Ermakov (comunicazione personale 2012): “*I have no doubt that Buryatian Geser version is the oldest one. This is not only my opinion but already Soviet scholars came to this conclusion. Buryatian version has virtually no Buddhist elements and faithfully reproduces the customs and way of life of Buryat and Yakut ancestors Gooligan' (Kurumchinskaya Culture) who lived on the shores of Baikal 5-9 AD. The opening of Buryatian Geser is entirely based on Bo Murgel myth of origin and faithfully describes the genealogy of Bo Murgel pantheon of Tengeriins, the Skye-dwelling gods. There is nothing in there which can be compared with Tibetan and Central-Mongol versions, the latter being heavily influenced by the former. I believe Buryatian Geser has more ancient roots than Gooligan' period*”. Molti studiosi comunque reputano la saga come avente origine tibetana sulla base delle radici dei nomi più comuni diffuse nelle diverse versioni; la stessa Roberte Hamayon che molto studiò lo sciamanismo buriato sembrerebbe essere di questa opinione (si veda nota 54). L'ipotesi di un nucleo nord-asiatico che proceda da un complesso culturale sciamanico e che si differenzi in seguito presso le diverse culture, a nostro avviso è l'ipotesi più accreditata. Del resto Geser è un eroe culturale, in tal senso la narrazione epica tende a riflettere le priorità culturali in cui l'epopea stessa si celebra. Sulla base di tale postulato, va tenuto conto che la predominanza di elementi sciamanici su quelli buddhisti non sarebbe indiziaria del fatto che i primi siano più

Venendo ai *paraphernalia* del *böö*, per esempio, la consorte di Geser, Mergen – una sorta di *śakti*, energia femminile, dell'eroe che si incarna in una funzione guerriera/cacciatrice, per metà prossima alla walkiria, per metà alla Artemide/Diana greco-latina⁴⁴ – scaglia un mestolo in cielo. In altre versioni è la prima sciamana a lanciare l'utensile in un chiaro gesto che allude al tracciare una traiettoria celeste, una sorta di viaggio nella dimensione uranica, attraverso la 'rotta degli uccelli', la Via Lattea, o la 'porta' delle Pleiadi⁴⁵. Il mestolo è considerato essere il percussore stesso del tamburo sciamanico, che nella tradizione mongolo-buriata spesso ne ricalca la forma (tradizionalmente ricavato dal legno di betulla). È preclaro che in tutta l'area centro-asiatica lo strumento per eccellenza dello sciamano sia visualizzato come un 'cavallo volante', ovvero il mezzo che attraverso il ritmo prodotto dal suo percussore, sia in grado di librarlo verso la 'cavalcata celeste', il viaggio comunemente definito 'estatico' durante i fenomeni di trance. Per inciso osserveremo inoltre che in rituali di divinazione definiti meccanici, ovvero che non prevedono l'entrata in trance dell'operatore, come quelli dello specchio *toli* a cui accennavamo poc'anzi, si usa gettare il mestolo, propriamente il percussore, sulla superficie dello specchio stesso traendo responsi dalla posizione in cui esso cade⁴⁶. Ebbene sarà dunque chiaro che tale gesto rituale ricalchi chiaramente il mitico evento.

È dunque interessante notare che fra i buriati la bacchetta *horibo* è considerata altrettanto importante dello stesso tamburo. Alcuni sciamani neri lo considerano uno strumento indispensabile che può a sua volta sostituire anche il tamburo. In altri casi, come nel presente che documentiamo, furono utilizzati entrambi gli strumenti in due fasi differenziate. La simbologia è sostanzialmente la stessa: la testa di cavallo dell'*horibo* e il ritmo stesso con cui è scosso, richiamano in maniera inequivocabile la cavalcata. Sul piano mitologico gli *horibo* richiamano i cavalli volanti di Geser e consorte, altrimenti la rappresentazione è esplicitamente riferita al mitico cavallo volante *Belingen*. Questi chiaramente simboleggia *hii Moriin*, l'equivalente mongolo del tibetano *lungta (rlung rta)*, il cavallo delle bandiere di preghiera che qui è a sua volta allegoria dell'anima umana⁴⁷. In un caso come nell'altro la natura celeste della cavalcata/viaggio sciamanico appare evidente. Nell'epica inoltre Geser stesso si dice possedesse cinque bastoni, quattro per chiamare a raccolta le acque, o gli oceani, dai

antichi dei secondi, in virtù del fatto che gli elementi sciamanici continuano a risuonare tutt'oggi nella cultura presa in esame.

⁴⁴ Nella tradizione tibetana l'eroe *conquista* la futura consorte, figlia di un potente capo vicino, vincendo una gara di corsa a cavallo. Lei è un personaggio forte e schietto ed è il fulcro della trama cavalleresca dell'epica, che spesso torna sul tema del rapimento o del cosiddetto matrimonio per cattura, pratica comune presso diverse etnie asiatiche. Nelle diverse versioni, le consorti di Geser sono rapite ora da un re nemico, ora dal demone del Nord: qui il viaggio per il riscatto e la liberazione dell'amata ci sembra rispecchiare a livello simbolico il viaggio sciamanico e la ricerca dell'anima. Il nome tibetano della mitica consorte è *seng lcam 'brug mo*, ovvero il *drago consorte del leone* (Geser). In termini Buddhisti è considerata manifestazione di *sgrol ma dkar po*, la Tārā Bianca, complementare a Geser che si considera emissario di *spyan ras gziis*, Avalokiteśvara.

⁴⁵ Y.E. Berezkin 2009, "The Pleiades as Openings, the Milky-Way as the Path of Birds, and the Girl in the Moon: Northern Eurasian Ethno-cultural Links in the Mirror Cosmonymy", in: *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 37, 4: 100-113.

⁴⁶ Si testimoniano fra gli sciamani buriati anche rituali analoghi con una freccia, R. de Nebesky-Wojkowitz 1993, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Tiwari's Pilgrim Book House, Kathmandu: 543-44, (1 ed. 1956).

⁴⁷ Nel suo studio sull'epica tibetana Stein discute a lungo del parallelismo fra l'eroe e il suo cavallo. Nel linguaggio poetico, il cavallo veloce è definito "volare", avendo "zoccoli di vento". In termini di culto, anche all'interno del ciclo di Geser, il *lungta-wind horse* è interpretato secondo visione buddhista in senso di vitalità interna di venti e canali, quindi simbolo di equilibrio, energia e fortuna. R.A. Stein 1956, *L'épopée tibétaine de Gésar dans sa version lamaïque de Ling*, Presses universitaires de France, Paris.

quattro punti cardinali, un quinto con proprietà taumaturgiche⁴⁸. Per questo si suppone che gli *horibo* siano usati da maghi e sciamani per influenzare le condizioni meteorologiche o a guisa di vera e propria bacchetta magica per curare i malati. Questo uso sarebbe attestato fra i Tungusi e i Khakas. Sullo strumento è possibile che siano applicati sonagli, briglie, oggetti metallici o ancora dal simbolismo acqueo.

Gli *horibo*, che abbiamo avuto modo di documentare nel rituale del *böö* di Nalaikh, parevano essere interamente di un metallo scuro, con una serie di anelli e altri oggetti scampanellanti che scendevano dalle teste modellate dei cavalli. Lo sciamano li piantò saldamente al pavimento, brandendole una per lato, parallelamente al suo corpo, rispettivamente con la mano destra e sinistra. Intonò quindi una lenta *nenia* in buriato antico, muovendo le bacchette in modo da tenere il tempo della canzone. Il movimento delle bacchette era veramente singolare perché quantunque consistesse brevi scatti dei polsi da avanti verso dietro – quasi fossero le briglie di un cavallo lanciato al galoppo – contemporaneamente e gradualmente lo sciamano faceva compiere una lenta oscillazione alle bacchette da dietro a davanti e viceversa. Il raggiungimento di uno stato di trance fu testimoniato dal convulso tintinnio dei sonagli e degli anelli appesi ai *paraphernalia* del *böö*.

Fu al termine di questa fase che gli assistenti sistemarono sul capo dello sciamano un ‘copricapo-veste’ aggiuntivo che in qualche modo testimoniava la possessione avvenuta da parte di quelle entità che i Mongoli chiamano *ongod* (singolare *ongon*): una classe di spiriti della sfera intermedia, fra cui si annoverano gli antenati, i tutelari, gli antichi spiriti di sciamani del passato che, in casi analoghi al presente, possono divenire lo spirito guida del *böö*. Si dice che in alcune circostanze questi spiriti prendano la forma di animali selvaggi o ancora che l’animale totemico del clan diventi il loro sottile veicolo. Tale secondo copricapo, o veste, dovrebbe quindi essere, anche a livello simbolico, la rappresentazione iconografica dell’*ongon* tutelare del singolo sciamano. Nel nostro caso documentato, una maschera metallica di dimensioni più piccole del volto del *böö* fu sistemata nella parte anteriore del costume, grosso modo all’altezza della fronte. Il volto dell’*ongon*, stilizzato, presentava due occhi tondi, un naso in rilievo e dei ciuffi grigi a rappresentare i capelli, un paio di folti baffi e una barba⁴⁹. Sulla schiena dello sciamano fu fatta scendere un’autentica cascata di nastri colorati, strisce di stoffa e frange a guisa di mantello, anch’esso adornato da campanelli (*belbegnüür xonx* a forma di leone/drago) e sonagli. Il copricapo – sovrastante la maschera di metallo, a sua volta sovrapposta alla maschera di crini di cavallo – consisteva di un paio di corna metalliche a palchi, come quelle dei cervi, che protrudevano le punte acuminata dalla massa frastagliata dei nastri. Nella tradizione buriata questo copricapo prende il nome di *orgoi* o *duulga* termini che dovrebbero indicare rispettivamente l’elmo o una corona.

⁴⁸ Nell’epica, il viaggio di Geser per i quattro grandi oceani si rivela metafora della sottomissione dei demoni, delle pulsioni nefaste e della vittoria sui nemici esteriori. D. Ermakov 2008: 328-49. Tale parallelismo magico-sciamanico appare meno evidente nella prospettiva tibetana (il bastone è un cavalluccio giocattolo del Geser bambino). Interessanti riferimenti al ‘cavallo-bastone di salice bianco’ in S.G. FitzHerbert 2006, *The Early Days of Joru: A Comparative Study of a Tibetan Gesar Episode*, M.A. Thesis – Harvard University, Inner Asian and Altaic Studies:46-48 (non pubblicato).

⁴⁹ Abagaldai è il nome di una deità il cui nome deriva probabilmente dall’espressione *abaga*, zio paterno, un appellativo con cui ci si rivolgeva agli anziani in segno di rispetto. Con questo stesso nome si designava una maschera sciamanica o l’*ongon* guida di uno sciamano. Il termine ha probabilmente origine nell’area del Baikal e attraverso i Buriati si sarebbe diffuso in Mongolia. Si vedano alcune traduzioni di Diószegi in U. Marazzi 2009: 433.

Frattanto lo sciamano, sempre in preda al tremore tipico della trance, s'era alzato e danzava roteando i *paraphernalia* nella piccola stanza. Faceva movimenti ampi, talora bruschi. A un certo momento, spostandosi da una stanza all'altra caracollando, impiantò le corna di ferro sullo stipite ligneo della porta, ma si liberò poi scornando violentemente. Infine con ampi gesti di una frusta (*bardag*) che teneva legata al polso fece spostare il paziente con la famiglia, e poi di seguito il resto dei presenti, nel vestibolo della casa, dove si sarebbe svolto il rito successivo.

Per aggiungere ancora qualcosa sugli spiriti guida, in relazione al rapporto ancestrale di cui sopra con la prima sciamana della tradizione buriata, ci troviamo a tornare a pescare ancora a piene mani dal ciclo di Geser. Fra le entità femminili, infatti, si annovera anche uno spirito guida, una sorta di angelo custode, che compare in ogni episodio e in tutte le versioni con i nomi più differenti⁵⁰. È una sorta di 'zia' celeste (*Manene*): lei è rappresenta il contatto con il regno superno degli dei, *gong ma'i lha*, da cui è stata inviata per elargire consigli e profezie e venir in aiuto dell'eroe durante i duelli con gli avversari. La maggior parte delle fonti tibetane del poema epico, la dipingono in termini buddhisti come una sorta di regina di *khandroma*, ovvero delle *dākinī*. Il suo nome suggerisce tuttavia la sua origine come forma femminile di divinità pre-buddhista, forse in qualche modo relazionabile al culto indiano o ancora alla sfera sciamanica. Una particella frequente nei suoi titoli tibetani è *sman* (*dGung sman dkar mo*, bianca sman del cielo; *gNam sman rgyal*, *sman* regina del cielo) un'antica classe di divinità femminili pre-buddhiste associate alla medicina. In una leggenda Bonpo, riportata da Samten Karmay, fu dalla saliva di tale dea che tutte le erbe medicamentose avrebbero iniziato a crescere sulla terra, così come le piante usate nei rituali di purificazione del fumo. La presenza di tali divinità femminili, riferite anche col titolo di *medico degli dei*, l'abbiamo riscontrata durante le nostre ricerche sul versante himalayano orientale, lungo il confine India-Cina, tanto in conteso oracolare, quanto come divinità iniziatiche in un contesto propriamente sciamanico⁵¹.

'Ariulga' e la cerimonia del fumo

Nel piccolo atrio della casa del *böö* era stato sistemato un ampio braciere colmo di tizzoni ardenti. Al di sopra di questi su di un sostegno metallico fu posta una pentola di metallo dove per molto tempo erano state fatte ribollire piante aromatiche di vario genere. Tant'è che l'infuso bollente appariva di un colore dal giallo al verdastro. Tale infuso ha importanza centrale in quella che ci fu detto chiamarsi cerimonia del fumo.

Lo sciamano fece avvicinare il paziente e lo fece spogliare, Cominciò a colpirlo sulla schiena con vari strumenti che aveva appesi al polso, concentrandosi sul petto e la schiena del paziente – secondo quanto affermato si sarebbe trattato della parte malata – quasi a farne uscire il male. Pronunciata una formula, con un mestolo versò l'infuso caldissimo sulle mani strette a coppa del paziente, il quale cominciò a compiere una sorta di abluzioni sul corpo partendo dal viso. Poiché egli era in posizione curva al di sopra del braciere, l'infuso asperso sul corpo ricadeva abbondantemente sulle braci sfrigolando e sprigionando un intenso fumo biancastro e odoroso che avvolse immediatamente la stanza.

⁵⁰ *Gong sman dkar mo*, *dGung sman dkar mo*, *gNam sman rgyal mo*, si veda S.G. FitzHerbert 2006.

⁵¹ S. Beggiora 2006, "Un oracolo himalayano", in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi – Interventi di tanatometamorfosi*, Bruno Mondadori, Milano: 183-86.

Nella cosiddetta *cerimonia del fumo*, l'aspersione sul corpo del paziente avviene a scopo purificatorio e apotropaico. L'acqua pura di sorgente è consacrata dallo sciamano diventando una sorta di acqua magica che cura le ferite, fisiche o spirituali, le influenze nefaste in genere e il malocchio. In casi di accertato avvelenamento si prevede che tale infuso sia bevuto caldissimo in quantità per provocare il vomito e quindi una potenziale guarigione. La cosa del resto pare abbastanza plausibile. Dalle nostre ricerche emerge che una tale cerimonia sia nota fra i Buriati con il nome di *ariulga*, utilizzata anche dai *böö* per coadiuvare quell'operazione – comune nello sciamanismo centro-asiatico – che prevede il rintracciamento e il recupero dell'anima dissociata di un paziente caduto in grave malattia, in stato di shock, o sotto l'effetto di un maleficio. Appunto come nel nostro caso. Relativamente alle erbe, nel caso specifico si usa il ginepro; o più spesso frasche di ginepro per aspergere il richiedente. Il decotto vero e proprio è preparato con erbe segrete note al *böö*; nell'epica si parla di un'erba, il cui vero nome non è rivelato, ma che sarebbe nota come la 'barba blu delle nuvole'⁵². Purtroppo questo nome non ci fu confermato dai nostri ospiti, pertanto ci limitiamo alla descrizione esatta del rituale come si svolse.

Lo sciamano dunque cominciò a percuotere ripetutamente la schiena del paziente con gli strumenti a cui accennavamo poc'anzi. Al polso destro, fra i vari oggetti rituali finora utilizzati, egli teneva appeso il percussore del tamburo, la frusta di cui sopra, una spada-pugnale (*hülder?*) con decorazioni sull'elsa quali simboli sacri, figure di animali in metallo e una terminazione con un grosso artiglio d'aquila. Con questo letteralmente graffiava la schiena del paziente quasi a raschiarne via il male e poi, con gesto rapido e inequivocabile del polso lo scagliava verso la porta, come a voler gettare all'esterno della casa ogni influenza nefasta e gli effetti del maleficio⁵³. Punto più volte la spada verso fuori, compiendo ampie stoccate in aria con chiara valenza esorcistica. Poi seguirono altre abluzioni con cui ogni parte del corpo fu ritualmente lavata e conseguentemente avviluppata dalla fragranza delle volute del fumo e dal vapore.

Successivamente lo sciamano esortò tutti i presenti, a partire dai familiari più stretti, a prendere parte a quella che diventò una celebrazione di purificazione collettiva.

Al termine, analogamente al rituale del fuoco eseguito in apertura, si tenne un rito più ordinario di formale offerta e ringraziamento agli spiriti dell'aria e delle direzioni. Rimosso il secondo copricapo, lo sciamano ritornò presso l'altare dove ancora giacevano le vertebre di montone e alcune piccole coppe disposte attorno ai lumi simboleggianti i punti cardinali. Con un cucchiaino riempì le coppe di vodka e pronunciando alcune formule sommesse ne scagliò il contenuto al di fuori di ogni finestra della casa, in linea di massima verso tutte le direzioni. A ogni offerta, assieme alla coppa, il *böö* rimuoveva una vertebra dall'altare e una sciarpa azzurra, fino al completo esaurimento delle offerte stesse. Così si concluse il *kamlanie*.

⁵² Forse un qualche tipo di lichene. A. Stewart 2005: 85.

⁵³ L'aquila, o rapaci analoghi secondo le possibili varianti regionali come l'avvoltoio, ma anche il corvo, hanno stretta relazione con lo sciamanismo. Oltre al chiaro richiamo al tema del volo, l'animale è guida e spirito protettore dello sciamano, ove non abbia attinenza direttamente col mondo dei defunti. Circa analogie sciamaniche su questo tema fra le popolazioni dell'Asia settentrionale segnaliamo L.I. Missonova 2011, "Sacred Space and the Art of its Representation in the Ethnic Culture of Northern Asia: Artifacts of Shakalin", *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 39/4: 119-129.

***Mirabilia*, responso e conclusioni.**

Durante il rituale che abbiamo testé documentato si verificarono alcuni eventi di difficile razionalizzazione che definiremmo prodigiosi se non fosse nostra intenzione evitare ogni forma di sensazionalismo. Noteremo tuttavia che avvenimenti del genere, non sono poi così rari nella fenomenologia sciamanica, così come noi e altri studiosi abbiamo avuto talvolta modo di documentare durante il *fieldwork*. Interessante altresì notare come spesso tali fenomeni si verificano parallelamente al rituale medesimo, ovvero non siano funzionali alla riuscita o meno della seduta, ma risultino occasionali, secanti, potenziali ma non necessari, accidentali o ancora causati dal coinvolgimento di terzi – per quanto se ne possa trarre buono o cattivo auspicio. Nella certezza che ciò non abbia un'origine di tipo psicologico⁵⁴, quindi di collettiva suggestione, osserveremo che il contesto non richieda d'altro canto alcuna sorta di artificio, né che l'autorità del *böö* abbisogni di conferme in tal senso. Pertanto, non ci resta per il momento che accettare il fenomeno così come la stessa ottica dello sciamano ce lo propone, la cui spiegazione si rivela solo nel perfetto e articolatissimo meccanismo di equilibri di forze naturali che fanno parte del cosmo tradizionale sciamanico. Ciò ha dunque senso, anche per studiosi locali contemporanei⁵⁵, solo se calato nel contesto culturale originario delle popolazioni buriate e mongole – o quel poco che in tale ambito è sopravvissuto in epoca post-socialista – da cui si vorrebbero disgiungere fenomeni ibridi e pantomime *new age*, che pur sono presenti nella contemporaneità e che testimoniano chiaramente il desiderio di recupero di un'identità culturale. Concordando in buona misura con tale visione, non ci addentriamo oltre nell'annosa questione e ci limitiamo a una giusta descrizione etnografica di alcuni particolari.

Durante la cerimonia del fuoco, come accennavamo, un assistente prese un attizzatoio che era rimasto a lungo fra le braci ardenti e senza che ve ne fosse un apparente motivo l'appoggiò alla lingua. L'uomo pareva non essere affatto caduto in stato di trance: spesso infatti si vuole che tali eventi si verificano durante la possessione e che la deità fornisca forze e capacità sovranaturali al proprio protetto⁵⁶. Eppure egli riuscì a non battere ciglio mentre effettivamente il ferro ustionava la carne e l'odore acre di bruciato avvolgeva la stanza. Come non fosse successo nulla tornò poi ad assistere il *böö* e anche dopo il rito le sue funzioni apparivano normali.

Durante la cerimonia del fumo, l'acqua consacrata nella pentola effettivamente presentava bollore. Eppure prelevata dal mestolo e versata prima fra le mani e poi aspersa sul viso e sul corpo, non produceva ustioni. Quando personalmente abbiamo preso parte al rito, possiamo dire di aver avvertito una temperatura altissima che tuttavia non bruciava.

Durante la fase introduttoria al rito, il *böö* si bloccò un paio di volte, come facesse fatica a entrare in trance. Affermò di aver individuato degli elementi di disturbo al rito. Sebbene la situazione si risolvesse, egli sembrò contrariato per l'interruzione e il tempo perso. Nel primo caso disse che nella stanza erano presenti elementi *lamaisti* o

⁵⁴ Eliade quando nella sua celebre opera del secolo scorso prese le distanze dal presunto fenomeno dell'*isteria artica* era già stato in qualche modo preceduto da più di un decennio da Shirokogoroff. Il tema della psicopatologia sciamanica sarà percorso parallelamente attorno agli anni '40 raggiungendo forse l'apice con Devereux nei '60 e stemperarsi forse esclusivamente negli Stati Uniti un decennio più tardi. R. Hamayon 2004, "History of the Study of Shamanism", in: M.N. Walter e E.J. Neumann Fridman (a cura di), *Shamanism*, ABC-Clio, S. Barbara/Oxford: 142-47.

⁵⁵ O. Purev 2002, si vedano le conclusioni al libro.

⁵⁶ Numerosi esempi nel lavoro di R. de Nebesky-Wojkowitz 1993: 409-54.

comunque riportabili al buddhismo. Questo tipo di incompatibilità è plausibile con lo sciamanismo nero della tradizione buriata. In effetti uno degli ospiti affermò di avere con sé un'immagine sacra che fu costretto a portare all'esterno. Nel secondo caso il *böö* affermò che vi fosse nel gruppo una donna mestruata che sarebbe stata foriera di impurità – quest'elemento è abbastanza comune nelle concezioni di religiosità diversissime del continente eurasiatico. La donna – uno degli interpreti che avevamo ingaggiato nella capitale – dovette di conseguenza allontanarsi da lui.

Durante l'esorcismo vi fu dunque un fatto particolarmente toccante che si rivelerà essere di maggior importanza nell'eziologia complessiva della malattia. Il *böö* ad un certo punto cominciò a descrivere un episodio di caccia avvenuto anni prima in tutti i particolari, quasi avesse potuto assistervi, delineando luoghi e tempi. In tale battuta, il paziente avrebbe sparato a una marmotta, non per cacciarla, ma per puro divertimento, ferendola mortalmente. Questa si sarebbe rivelata essere il ricettacolo di un qualche spirito, e comunque l'animale sarebbe poi morto fra atroci sofferenze. Dopo aver riconosciuto e ammesso l'accaduto, l'uomo appariva visibilmente turbato da tutta la faccenda. In poche parole lo sciamano era stato in grado di leggere nel passato del suo paziente.

Noteremo d'altro canto tale atto di prescindibile violenza, così come è decrittato attraverso il *böö*, deve essere letto nel complesso codice di valori e significati della storia e della cultura della gente delle steppe. Pur non avendo ulteriori elementi in merito, con un po' di esperienza in cose sciamaniche, osserveremo che l'animale del racconto, per quanto diffuso sotto un profilo zoologico in questo ambiente, non è un'animale comune. Presso alcuni gruppi della Mongolia, così come nel centro-Asia, la marmotta in particolare (o simili)⁵⁷ sono venerati come animali sciamanici, simbolo degli sciamani o ancora animale-sciamano fra le specie animali. La possibilità di vivere, o di passare velocemente, fra la superficie terrestre e il sottosuolo, sono chiaramente allusivi alla facoltà sciamanica di spaziare fra le dimensioni del cosmo. Ecco che, sotto questa luce, i contorni di quest'episodio di caccia cominciano a farsi man mano più nitidi. Si spiega dunque piano piano l'insistere del *böö* nella descrizione del dolore e della sofferenza della marmotta-spirito, che sembra qui in qualche modo umanizzarsi. Si spiega dunque per gradi anche il senso d'angoscia e rimorso per l'accaduto che il paziente sembrava provare, altrimenti scarsamente motivato. Ecco dunque che da uno scenario in cui solo apparentemente si rievocava l'accidentale rottura dell'armonia fra uomo e natura, si giunge simbolicamente ad intendere qualcosa di più profondo, di intimo, che appartiene forse alla storia sociale degli *oboq*. Si passa velocemente dall'infrazione di un tabù a un atto chiaramente di ὕβρις/*hybris* che, concordemente col senso *tragico* greco del termine, si colloca nel passato come una violazione della *legge*, le cui conseguenze si perpetuano nel presente. È quindi probabile che l'episodio di caccia sia veramente accaduto; il prodigio dello sciamano qui consiste nell'averlo in qualche modo *visto*, descritto, rievocato, eppure quella stessa descrizione sembrerebbe articolare conseguentemente una serie di fatti e di eventi del passato, che si tradurranno nel serrato dialogo sciamano/paziente. Non ci è dato di conoscere il contenuto di tale conversazione, ma ci pare plausibile ipotizzare un antico contrasto fra clan o fra membri della stessa tribù, le cui conseguenze ricadono oggi sul paziente nella sua riconosciuta figura di capofamiglia. Egli a sua

⁵⁷ P. Armitage 1992, "Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador" *Religiologiques*, 6: 64-110.

volta si reca dal *böö* per rimettersi in discussione, con tutta la sua famiglia, per capire, per ricordare, per ricostruire oggi la sua stessa storia.

Alla luce di tali considerazioni, alla luce del dramma storico e del recupero della memoria di questa terra a cui accennavamo in apertura, il tema dello sciamanismo acquista una rinnovellata importanza e risvolti sempre nuovi da considerare. Nel nostro gioco di trasposizioni, ecco che il dialogo con gli spiriti può essere visto come metabolizzazione del dramma, la cerca dell'anima è la ricerca della propria identità, l'emersione dal viaggio sciamanico sancisce le nuove alleanze. L'intero processo, *va da sé*, è catartico, terapeutico. In tale senso abbiamo avuto la soddisfazione di aver individuato una 'radice' sciamanica autentica in territorio mongolo, che esprime la sua autenticità tanto in virtù di un legame forte e acclarato con le antiche tradizioni, quanto nella sua importanza e responsabilità nel guardare al futuro. Apparirà dunque chiaro come ogni sforzo di comprendere il fenomeno sciamanico sarà vano se non saremo in grado di collocarlo in tale rapporto funzionale con l'esistenza umana in senso lato intesa. Senza una tale prospettiva sulla materia, non solo la questione delle origini, ma soprattutto quella dello sviluppo dello/gli sciamanismo/i attraverso la storia, è destinato a rimanere in un *vacuum* teoretico. Un vuoto caratterizzato pressoché esclusivamente da un'evidente mancanza di oggettività – a questo punto peculiarità dell'osservatore e non tanto del *böö* – e da un'assenza di contatto con la realtà.

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 svezata); 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* [= *lořã*] *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 *áyana*, 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.

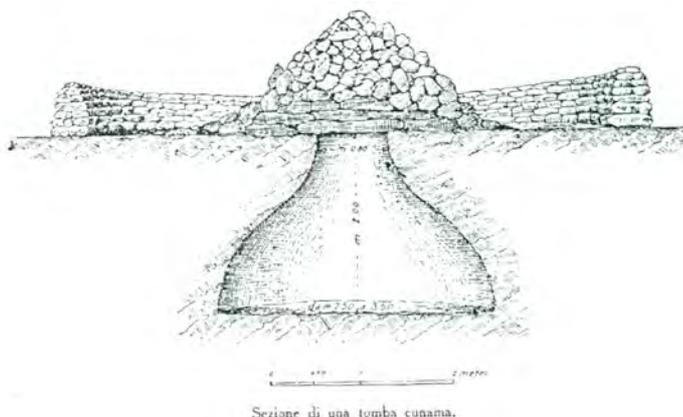
Le prime azioni indicano il trattamento preliminare e abbigliamento del corpo con oggetti e sostanze di pregio, come monili, il grasso animale (montone), l'olio vegetale, l'antimonio o *khol*, con scelte che indicano anche l'appartenenza a un clan determinato, ma qui non specificate. I segni del lutto 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 matrilignaggi 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 matrilignaggi 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 *áifà*, birra di sorgo, *kiina*, (il cereale per elezione) e carne (*ña*) 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, imbáaña* 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 bubí'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'abbevverata, o noi nella nostra abbevverata ».

*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.

I processi di indigenizzazione nelle pratiche culturali e linguistiche dei Kanak di Lifou¹

Anna Paini – Università di Verona

SUMMARY

The paper, based on ethnographic as well as missionary archival material, focuses on the notion of agency by analyzing the processes of indigenization through cultural and linguistic local practices as they relate to the domestication of a female dress, indicating that while the robe mission was an imported garment, and clearly part of a colonial strategy to impose a western-style sense of modesty, it has been recast locally and its meaning redressed. My concern is with the “creative pushes” at work on the part of Kanak women of Lifou vis-à-vis a very versatile garment, providing a window both on the colonial processes and on Indigenous perspectives, destabilizing the rigidity of certain positions and giving way to new articulations.

In una lettera dell'agosto 1923 Eugénie Péter, missionaria a Lifou, scriveva:

Les femmes sont toutes habillées de la même manière d'une espèce de robe fourreau à large plaque et à manche bouffantes. C'est sans doute encore la mode du temps de Mme Hadfield qui se continue. Je m'étonne de cette uniformité et de ce qu'elles préfèrent faire leur robes ainsi plutôt que des kimonos qui seraient bien plus jolis, plus économiques et plus vite faits, mais il paraît qu'il n'y a rien à faire².

Attraverso un intreccio tra fonti orali, provenienti da diversi periodi di campo, e fonti archiviste missionarie, presento una riflessione sul tema dei processi di indigenizzazione nelle pratiche culturali e linguistiche, mettendo a fuoco un caso etnografico legato ai kanak di Lifou, un'isola dell'arcipelago caledoniano nel Pacifico sudoccidentale. Il saggio prende le mosse da una prospettiva che mette al centro la nozione di *agency*, una postura che si distanzia da un'interpretazione che, spesso sotto forme apparentemente nuove, resta fundamentalmente incentrata su una visione di inerzia locale e incapacità di intervento nei processi messi in moto dal confronto con idee, valori, persone provenienti da altri mondi, e che invece cerca di restituire un resoconto più articolato di ciò che è all'opera.

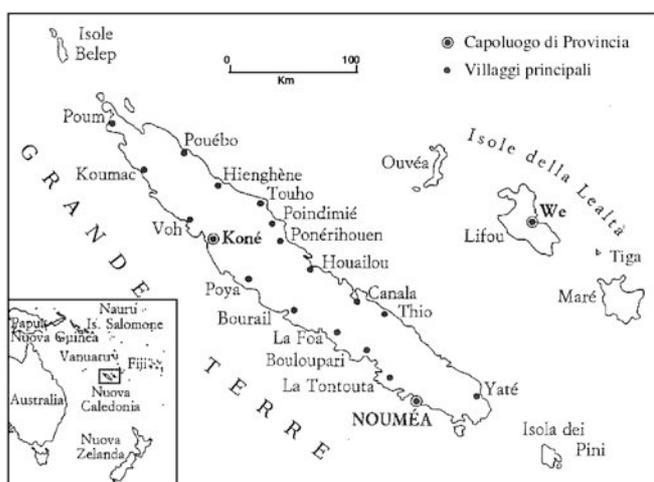
Un simile approccio si differenzia dai processi di essenzializzazione e naturalizzazione delle differenze culturali, porta a resoconti etnografici nei quali i contesti culturali non sono più sospesi in un eterno immobilismo e trasportati nella storia dagli eventi coloniali. Si tratta di un cambiamento radicale che comporta uno spostamento dal pensare le popolazioni locali come “oggetti di indagine” a “soggetti di oppressione”, vittime dell'impatto fatale al porli come soggetti agenti. È questa la chiave di lettura sottesa al caso su cui mi soffermo.

¹ Ringrazio le donne e gli uomini di Lifou, in particolare di Druéulu, per la loro ospitalità e disponibilità nell'intrecciare uno scambio che dura nel tempo. Un grazie anche a Elisa Bellato e Letizia Artoni per una rilettura del testo.

² Eugénie Péter-Contesse, corrispondenza personale, 1923-51, PMB (Pacific Manuscripts Bureau), Canberra.

Faccio questo percorso presentando dapprima alcune coordinate geografiche e storiche della Nuova Caledonia per abbozzare una cornice entro cui poi collocare il caso della *robe mission*, un capo di vestiario femminile introdotto a Lifou nel corso della seconda metà dell'Ottocento e indigenizzato dalle donne kanak, un tema su cui ho già scritto (Paini 2003a, 2009), ma che riprendo evidenziandone un taglio interpretativo che cerca di destabilizzare la rigidità di certe posizioni (Dominijanni 2012). Mi avvalgo anche di un saggio di Marshall Sahlins, che ritengo molto efficace nel mostrare come un cambiamento di valori politici morali di per sé non sia garanzia di una narrazione storica radicalmente diversa.

Nuova Caledonia



Cartina 1 – La Nuova Caledonia

L'appellativo Nuova Caledonia, assegnato da James Cook a un'isola incrociata durante il suo secondo viaggio e sulla cui costa nordorientale approdò nel settembre 1774, venne poi esteso a incorporare tutta una serie di isole minori, tra cui le Isole della Lealtà, localizzate dagli europei qualche decennio dopo. Il nome è rimasto, a differenza dei nomi assegnati dai primi esploratori alle Isole che compongono il gruppo della Lealtà, e oggi l'arcipelago (*cartina 1*) copre una superficie di 18.575 chilometri

quadrati³ e ospita una popolazione complessiva di circa 260.000 persone, di cui 44% kanak e 34% francesi. In Melanesia è l'unico paese in cui la popolazione indigena, pur rappresentando il gruppo numericamente più consistente, non raggiunge la soglia del 50% sul totale della popolazione. Un dato che ha avuto e avrà profonde ripercussioni sulle dinamiche politiche e sociali del paese. Tuttavia nel 1989, data della firma degli accordi di Matignon⁴, la popolazione kanak rappresentava il 98,1 per cento della popolazione delle Isole della Lealtà contro il 25,8 per cento della Provincia Sud. Ma

³ Come unità di misura a noi familiare, si tenga conto che l'estensione è di poco inferiore a quella della Puglia.

⁴ Gli Accordi di Matignon (1989) prevedevano, oltre a un riequilibrio territoriale con l'istituzione di tre province (Nord e Sud sulla Grande Terre e Isole della Lealtà) e l'amnistia dei prigionieri politici, anche un referendum sull'autodeterminazione alla fine del decennio. Questo passo decisivo è stato superato dalla firma dell'Accordo di Nouméa (5 maggio 1998), una soluzione consensuale che ha definito modalità e tappe del passaggio di competenze dallo stato francese al governo e alle province della Nuova Caledonia, un passaggio definito nel testo "irreversibile", al fine di tutelare l'Accordo da eventuali cambi di maggioranza governativa e inversioni di marcia, come si è già verificato altre volte nella storia dei rapporti con la Francia. Il testo dell'Accordo si apre con un preambolo in cui si fa riferimento alle "ombre del periodo coloniale" e si ammettono alcune responsabilità storiche del colonialismo francese. Un referendum sull'autodeterminazione è previsto durante il quarto mandato quinquennale del Congresso. Il testo prevede anche la scelta di un nuovo nome, bandiera e inno nazionale "attraverso una ricerca collettiva per esprimere l'identità kanak e il futuro destino comune" (Paini 2007, Epilogo). Le grandi speranze riposte nell'Accordo si sono nella pratica dimostrate molto difficili da realizzare. A distanza di 15 anni dalla firma si è ben lontani dall'aver trovato una soluzione consensuale sul nome del paese. La questione della bandiera è stata provvisoriamente risolta: dal luglio 2010 gli edifici sedi di istituzioni sono invitati a issare a fianco del *drapeau* francese quello kanak (alcune municipalità della Grande Terre si sono però rifiutate).

per comprendere questa situazione demografica occorre delineare un quadro del passato coloniale.

I diversi passati coloniali della Grande Terre e di Lifou

A metà Ottocento la colonizzazione francese si impose su tutto l'arcipelago. L'isola principale, montagnosa ma con un territorio costiero occidentale pianeggiante, solcato da corsi d'acqua, venne annessa nel 1853, destinata dapprima a colonia penale⁵ e successivamente a colonia di insediamento. La campagna di libera colonizzazione necessitava di terre da attribuire ai coloni; in questo progetto gli insediamenti dispersi indigeni rappresentavano un ostacolo, che fu risolto con l'attuazione di una politica di *cantonnement* volta a concentrare i kanak in aree marginali per lo sfruttamento agricolo per sottrarre loro le terre migliori e destinarle ai coloni. La Grande Terre offriva inoltre un sottosuolo molto ricco di nickel, di cui ancora oggi è una delle maggiori produttrici a livello mondiale.

L'artificio dell'apparente sottopopolamento fu utilizzato dal governo francese come un cavallo di battaglia per giustificare e legittimare una politica di immigrazione massiccia dalle aree limitrofe e da altri paesi francofoni, oltre che dall'area metropolitana, verso la Grande Terre, che ha portato i kanak a trovarsi numericamente minoritari nel loro stesso paese. Le Isole della Lealtà, che non esercitavano la stessa attrazione né in termini di sfruttamento agricolo né minerario, vennero a fine Ottocento dichiarate "riserve native", uno status giuridico che impedirà l'insediamento dei coloni e l'alienazione delle terre indigene, processo che invece ha fortemente perturbato l'assetto demografico, politico, sociale e culturale dell'isola principale.

Nonostante queste specificità della colonizzazione francese sulla Grande Terre e sulle Isole della Lealtà, il *Régime de l'Indigénat*, promulgato nel 1887, fu applicato indistintamente sulle due aree. Si trattava di un regime di controllo e sfruttamento, che restringeva la mobilità dei kanak, imponeva una tassa individuale e corvées. Questo dispositivo giuridico, che sanciva anche la distinzione tra *citoyens* e *indigènes*, pur sottoposto a successive revisioni, verrà mantenuto sino al 1946, anno in cui la Nuova Caledonia divenne un Territoire d'Outre-Mer (TOM).

Mentre la colonizzazione sulla Grande Terre si caratterizzava per le politiche coloniali brevemente accennate, a cui i kanak risposero con alcune significative rivolte (1878 e 1917), le Isole della Lealtà furono teatro di un'altra grande rivalità, quella tra i missionari cattolici francesi della Società di Maria e i missionari della London Missionary Society (LMS). A Lifou questo contrasto fu molto aspro e caratterizzò la scena coloniale della seconda metà dell'800.

Al momento dell'annessione francese di Lifou (1864), l'influenza protestante e inglese era forte. La prima chiesa a stabilirsi sull'isola fu infatti la LMS, un'organizzazione protestante interconfessionale fondata nel 1795 e che inizierà la propria opera di evangelizzazione a Tahiti nel 1797 spostando poi il proprio campo d'azione verso occidente, arrivando alle Isole della Lealtà, dapprima a Maré nel 1841 e a Lifou nel 1842, un anno prima dell'arrivo dei missionari cattolici della Società di Maria sulla Grande Terre (come localmente viene chiamata l'isola principale dell'arcipelago

⁵ Il primo convoglio di forzati arriverà nel 1864; l'invio di deportati (soprattutto uomini) continuerà sino a fine Ottocento raggiungendo la cifra di 20.000. Anche gli insorti della Comune di Parigi verranno deportati in Nuova Caledonia; una buona parte sarà convogliata all'Isola dei Pini.

caledoniano). Fu solo agli inizi del Novecento che l'organizzazione si ritirò lasciando il posto alla Società delle missioni evangeliche di Parigi.

A Lifou i cattolici erano e rimasero minoritari rispetto alla Grande Terre, dove la chiesa cattolica continua a mantenere il monopolio della fede. Tuttavia Drueulu, il villaggio dove ho svolto le mie ricerche di campo a partire dal 1989, è uno dei pochi villaggi biconfessionali dell'isola, con una leggera prevalenza della componente cattolica. Alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso l'adesione dei lifouani alle nuove chiese era un evento sporadico e contrastato dalle autorità consuetudinarie (nel villaggio di Drueulu un paio di famiglie avevano aderito a queste chiese), nel corso degli anni il fenomeno si è radicato sempre di più. Un fenomeno complesso, che tuttavia non posso trattare in questo saggio.



Cartina 2 – La Nuova Caledonia (1953)

La Chiesa cattolica e la Chiesa protestante (nel 1958 si è assistito a una scissione con la nascita della Chiesa evangelica libera) sono oggi considerate le due chiese storiche e quando i kanak parlano della relazione tra *gene nōj* o “il modo di fare lifouano” e cristianesimo, fanno riferimento a questi due ambiti religiosi (includendo anche la Chiesa evangelica libera). Ciò nonostante permane una rappresentazione locale che identifica il cattolicesimo all'epoca delle missioni come strettamente connesso al progetto coloniale, sebbene la corrispondenza inedita dei missionari maristi che scrivevano da Lifou nel periodo 1864-1870, tra cui Jean-Baptiste Fabre, consultata all'Archivio dei Padri Maristi di Roma, riveli continue lamentele nei confronti sia dei sentimenti antifrancesi della popolazione locale che i Maristi attribuivano ai *teachers* (religiosi indigeni) protestanti provenienti dalla Polinesia sia degli ostacoli frapposti alla loro azione dalle politiche dell'autorità coloniale⁶.

⁶ A proposito della retorica coloniale, si veda la carta della Nuova Caledonia pubblicata su di un pieghevole pubblicitario uscito in occasione del centenario della presenza francese in Nuova Caledonia (1953) e che ho trovato in un negozio di libri usati a Canberra (cartina 2). Ho illustrato questo opuscolo nel paper “The South Seas in the Mainstream Touristic Representations: Undiscovered Places, Lost Paradise” alla sessione ‘Marketing Culture and Nature: Tourism in the Maya World and Beyond’, nell’ambito del Convegno della Society for Applied Anthropology, Merida 28 marzo - 1 aprile 2001.

Lifou non solo divenne terra di evangelizzazione protestante, ma non si assistette a episodi di resistenza come quelli attuati sulla Grande Terre o all'Isola dei Pini, dove gli isolani divennero ostili ai missionari che non avevano corrisposto alle loro aspettative di scambi e di reciprocità. Infine va segnalata una importante differenza anche in ambito linguistico: la diversità linguistica della Grande Terre non trova riscontro a Lifou dove si parla un'unica lingua vernacolare (drehu) pur nelle varianti del parlato dei tre distretti in cui è suddivisa l'isola.

Al riguardo segnalo il taglio dato all'interpretazione dei rapporti tra la popolazione locale e la presenza di idee, valori, merci, persone europee sulle Isole della Lealtà presente sul sito ufficiale della Provincia des Iles (PIL) in una pagina intitolata «Cenni storici»:

Les Loyaltiens firent preuve d'une remarquable auto-détermination, caractérisée par la confiance, l'enthousiasme et la créativité, dans leurs réactions devant les sociétés missionnaires rivales, les doctrines et les usages du Christianisme et les autres notions européennes, aussi bien que dans leurs voyages et leur trafic avec les Européens.

Ce fut la réaction d'un peuple insulaire décidé à prendre l'initiative et à tourner à son avantage, plutôt que d'accepter passivement ou de tout simplement rejeter, la présence des Européens et leurs moyens (<http://www.province-iles.nc/> novembre 2012)

In questa breve narrazione l'accento è messo sull'agency locale scaricando le nozioni a cui ostinatamente si è fatto ricorso nell'affrontare la storia dei rapporti tra kanak e colonizzazione francese e evangelizzazione e che forzavano le configurazioni che prenderanno forma sulla Grande Terre e quelle sulle Isole della Lealtà entro modelli dicotomici di resistenza vs passività o di resistenza vs



Foto 1 – Candidati al ballottaggio alle elezioni francesi (A. Paini, 2012)

collaborazionismo. E ci ricorda che la mobilità a vasto raggio costituì un aspetto importante della vita sociale di Lifou nella seconda parte del XIX secolo.

La nuova Caledonia oggi è un POM (Paese d'Oltremare) in attesa del referendum del 2014, tuttavia le scadenze elettorali per il momento sono ancora determinate dal calendario francese. Ad aprile quando sono arrivata in Nuova Caledonia, nelle orecchie l'eco dei risultati del primo turno delle presidenziali francesi, confesso un certo stupore quando, nel cuore della Grande Terre, mi sono trovata davanti i poster dei due candidati al ballottaggio: i loro volti facevano capolino su bacheche sullo sfondo di un paesaggio di foresta dando veramente l'idea di qualcosa di “fuori posto” (foto 1).

Un esempio efficace

Riprendo il testo di Marshall Sahlins “*Discovery of the True Savage*” (1994) che ritengo molto utile per chiarire il cambiamento di prospettiva tra una visione incentrata sul vittimismo rispetto a una che vede gli indigeni come soggetti agenti. Il saggio, inserito in una raccolta in onore dello storico Greg Dening, analizza i cambiamenti avvenuti nella storiografia figiana rispetto al ruolo assegnato agli europei e alle armi da fuoco nella formazione nella prima parte dell'Ottocento dei grandi regni figiani, come quello di Bau, e offre un efficace esempio dello slittamento di prospettiva di cui parlo.

Sahlins sottolinea come la teoria colonialista fosse incentrata sul ruolo portante nella formazione del regno di Bau svolto dal marinaio Charlie Savage, probabilmente svedese, naufragato alle Figi agli inizi dell'Ottocento e diventato leader indiscusso degli stranieri (almeno una ventina) che si erano stabiliti a Bau, relegando così in secondo piano i figiani in quanto si riteneva impensabile che simili imprese politiche potessero portare una firma locale. La visione decolonizzatrice ribalterà la figura di Savage, rappresentandolo come l'artefice dell'escalation di violenza che colpì uomini e istituzioni locali. Sebbene si denunciassero le atrocità commesse dagli europei, la narrazione storica rimase incentrata sul marinaio svedese, protagonista indiscusso delle vicende storiche locali degli inizi dell'Ottocento.

Solo con l'interpretazione postcoloniale si assisterà a una rivisitazione storiografica: Charlie Savage diventerà un personaggio minore, riconoscendo un ruolo centrale ai figiani. Sebbene dunque la storiografia più recente abbia ribaltato i ruoli, Sahlins mette in guardia dal ricondurre l'analisi a una contrapposizione dicotomica tra valori indigeni e valori degli europei. E afferma che la “*glorification of Charley Savage, during his lifetime and afterwards, was a Fijan work*” (1994: 72), in altre parole Savage era diventato un “*Fijan great man*” e quindi la narrativa di Savage si era consolidata perché politicamente e culturalmente sensata per i locali.

Per Sahlins le premesse erano già presenti nella struttura sociale figiana e nel ruolo di primo piano svolto dal regno di Bau all'epoca dell'arrivo di Charlie Savage e quindi i segni e le gesta degli stranieri vanno contestualizzati, così come il ruolo delle armi quali i moschetti. Sahlins sottolinea come un effetto prorompente sull'ampliamento di alcuni regni marittimi fu provocato dalla concentrazione dei denti di balena (un bene strettamente connesso alla nozione locale di potere) nei primi anni dell'Ottocento nelle mani di alcuni regnanti, impatto che non avrà equivalenti. Nemmeno nella circolazione dei moschetti.

Al di là delle critiche mosse a Sahlins rispetto al suo modo di far interagire struttura sociale locale e evento, mi interessa qui sottolineare che il dibattito avviato dall'antropologo statunitense ha generato la necessità di ripensare alla complessità dell'incontro coloniale. Le interazioni degli indigeni con gli stranieri seguivano una logica locale, ma in movimento, e gli indigeni modificheranno le loro pratiche in relazione al nuovo.

Alla luce di queste riflessioni vorrei proporre una rivisitazione del materiale d'archivio e di campo legato alla mia ricerca sulla robe mission, un capo di vestiario indossato dalle donne kanak di Lifou (e non solo) di provenienza coloniale. E faccio questo tenendo ben presente anche l'avvertimento della storica australiana Dorothy Shineberg, attenta studiosa dei processi storici in Nuova Caledonia, la quale metteva in guardia

dalla posizione che considera che “dietro ad un nero ci deve sempre essere un uomo bianco”.

Un ambito di ricerca “marginale”: la robe mission

Si tratta di un ambito di ricerca etnografico, quello legato al vestiario, a lungo non incluso tra quelli “buoni da pensare”. Una invisibilità limitata non solo alla Nuova Caledonia⁷ ma che comprende un po’ tutta la regione del Pacifico. Sarà solo a partire dai primi anni 2000 che volumi collettanei sul vestiario nel Pacifico iniziano a essere pubblicati (Colchester 2003, Kùchler e Were 2003, 2005). In particolare nel caso della Nuova Caledonia, la robe mission è stata a lungo considerata dai colleghi antropologi francesi come troppo invischiata con la colonizzazione e considerata solo come un capo di vestiario imposto dall’esterno, un segno pesante della presenza coloniale sulle donne kanak, che come tale non poteva rientrare nelle preoccupazioni di una ricerca etnografica *engagée*. Tuttavia, sospetto che vi fosse sottesa anche l’idea che si trattasse di una pratica inautentica, spuria, contaminata con cui gli antropologi non dovevano “sporcarsi la mani”.

Facendo dialogare tra loro fonti diverse, ho cercato di mostrare come l’adozione di un capo d’abbigliamento importato (la *robe mission*), che si collocava in una chiara strategia di imposizione di un senso del pudore, che aveva imposto che i corpi abbigliati secondo i costumi locali si adeguassero a quelle che erano le norme della decenza occidentale, sia invece stato risemantizzato dalle donne kanak, che lo hanno trasformato in un elemento di creatività culturale e d’appartenenza al mondo kanak e alla *coutume* (Paini 1998, 2007).

Devo specificare che la mia scelta di lavorare con e tra le donne kanak di Lifou non nasceva tanto dalla necessità di colmare un vuoto nelle rappresentazioni etnografiche androcentriche; ciò che mi muoveva era il voler far emergere i loro saperi, le loro pratiche, i loro desideri mettendomi in ascolto delle loro storie e della loro voglia di protagonismo. Ciò mi ha permesso di avere un punto di osservazione diverso su questo capo di abbigliamento e di iniziare a interessarmene abbandonando il cliché condiviso in campo antropologico del capo di vestiario coloniale *tout court*, che non corrispondeva assolutamente al modo di pensare e di agire delle donne kanak di Lifou. E di riconsiderare questo capo di abbigliamento, sottraendolo a uno sguardo riduttivo.



Foto 2 – Festa nuziale (A. Paini, 1990)

⁷ L’unica pubblicazione a me nota sulla *robe mission* risale al 1953 (Patrick O’Reilly e Jean Poirier).

Robe mission è il termine con cui si indica un vestito di garza di cotone molto leggero, largo, che arriva sino al polpaccio, con un carré sul davanti e una chiusura con tre bottoni sulla schiena (nei nuovi modelli il collo è più ampio e l'apertura e i bottoni sono scomparsi) e con maniche molto ampie, arricciate sopra al gomito e che terminano con un bordo di pizzo. Sotto alla robe le donne indossano una sottogonna trattenuta in vita da un elastico, nel passato dai colori più vivaci e allacciata in vita.



Foto 3 – Convention protestante (A. Pains, 2005)

Oggi le giovani hanno sostituito la sottogonna con un paio di calzoncini.

La robe è stata trasformata dalle donne kanak in una veste versatile: abito indossato non solo nelle occasioni festive e formali importanti (matrimoni, incontri religiosi e così via, *foto 2 e 3*) ma quotidianamente e se vecchio, sgualcito e logoro indossato anche per i lavori nei campi. Il vestito nella versione abbottonata veniva

indossato allacciato sul davanti o sul dietro⁸. La versatilità della robe mission è tale che è stata adottata anche dalle giocatrici di cricket, il principale sport femminile; i colori e il motivo della robe permettono di riconoscere le squadre in campo (*foto 4*).

Da un decennio a questa parte si è assistito a una esplosione di laboratori di sartoria, dove un elemento interessante è il fatto che questa piccola imprenditoria è gestita dalle donne kanak, mentre a lungo sono stati i laboratori cinesi in città ad avere quasi il monopolio della produzione. Questo è un tema molto ampio che non posso affrontare

qui e per il quale rimando a Pains 2009.

Il forte valore simbolico che accompagna questo abito mi cominciò a risultare chiaro un paio di mesi successivi al mio arrivo a Lifou quando un giorno mia figlia (9 anni e mezzo) mi accompagnò a un evento presso il gruppo protestante del villaggio indossando una robe presa in prestito per l'occasione, che le era troppo lunga.



Foto 4 – Partita di cricket femminile (A. Pains, 2012)

⁸ Per un'analisi più dettagliata di questo capo di vestiario rimando a Pains, 2003a.

Con una cintura allacciata in vita riuscimmo ad accorciarla ritenendola – erroneamente – adatta all’occasione. Avevo visto tante volte bambini/e con T-shirt di diverse taglie più grandi e pensavo di adeguarmi a questo uso di indossare capi di alcune misure più larghe. Alcune donne mi riferirono i commenti di disapprovazione fatti da altre sull’episodio: mia figlia non era vestita in maniera corretta e alcune di loro mi riferirono che avevano pensato di proporle di indossare un vestito di una delle proprie figlie, ma poi si erano accorte di non avere la taglia giusta⁹. Questo episodio mi valse non solo un richiamo rispetto a un mio comportamento ritenuto scorretto ma mi restituì anche una prima consapevolezza che ciò che secondo gli standard locali poteva funzionare per gli abiti occidentali non si applicava alla robe mission, erano due ambiti di vestiario ben distinti.

Assenza di spinte creative?

Nei resoconti dei missionari i riferimenti all’abbigliamento di uomini e donne sono fugaci, più attente al tema si rivelano invece le mogli di pastori o missionarie laiche. Per esempio, Emma Hadfield, moglie di James Hadfield, missionario britannico della LMS col quale condivise la responsabilità della missione protestante a Lifou per oltre 30 anni sino al 1920, descrisse il modo di abbigliarsi e le acconciature di uomini e donne kanak. Gli uomini e i ragazzi di Lifou dedicavano più tempo alla cura del proprio corpo rispetto alle donne; anche gli unguenti e i profumi - ricavati in loco - erano, sempre secondo Hadfield, destinati agli uomini. Le donne, invece, dedicavano poco tempo alla cura dei capelli che portavano corti (1920:38). Col passare degli anni la tendenza a far crescere i capelli si affermerà tra le donne di Lifou, probabilmente sotto l’influenza delle mogli dei missionari protestanti.

L’abbigliamento femminile dell’epoca consisteva in un gonnellino di fibre vegetali che la donna indossava intorno alla vita o piuttosto faceva pendere dalle anche. Gli unici oggetti di ornamento destinati alle donne erano braccialetti ricavati da grandi conchiglie, portati sopra al gomito, e lunghi fili di perle di giada, che richiedevano molto lavoro e che stavano diventando già rare ai tempi di Hadfield (1920).

Mentre per i bianchi è il pre-europeo e quindi il corpo nudo, svestito, per le donne di Lifou non è la frangia di fibre vegetali che indossavano all’arrivo dei primi europei ma la robe mission a essere considerata parte del *gene nōj* o *coutume*, il termine francese spesso utilizzato in sostituzione dei termini vernacolari più o meno specifici. Il ricorso a due modalità diverse di “tradizionale” risulta quindi evidente nel modo di concepire il corpo e nel modo di coprirlo.

Vorrei soffermarmi sui commenti presenti negli scritti di alcune donne europee rispetto al comportamento conservativo relativo al vestiario delle donne locali. Emma Hadfield in *Among the Natives of the Loyalty Group* (1920) ne parlava in termini di continuità e di assenza di innovazione, considerazioni che a distanza di qualche anno ritornano nella lettera di Eugénie Péter citata in apertura. Nella missiva indirizzata ai coniugi Bergeret, una coppia di missionari francesi che si alternerà tra Grande Terre e Isole della Lealtà, la missionaria sottolinea una analoga assenza di interesse all’innovazione nell’abbigliamento, in questo caso riferito alla robe mission. Eppure le fotografie dell’epoca mostrano una varietà di stoffe dai colori e motivi diversi che rende difficile accettare questa lettura. Ritengo improbabile che Péter avesse letto il

⁹ Ovviamente poi le feci confezionare, da una giovane donna di Drueulu che faceva qualche lavoro di sartoria, una robe mission su misura.

testo di Emma Hadfield, anche se questo uscì a Londra prima della sua partenza da Neuchâtel per la Nuova Caledonia. Viene da chiedersi se sotteso a questa pennellata che ritrae le pratiche delle donne kanak non vi fosse un pre-giudizio portato dalle due donne europee, l'una inglese, l'altra svizzera, nell'incontro con le donne indigene e se nel loro sguardo non prevalesse una valutazione morale che si traduceva nel rifiutare alle donne locali l'agency negando la presenza di spinte creative. Uno sguardo che sarà responsabile nella formazione di un cliché negativo sul vestiario femminile, cliché che si è sedimentato nella letteratura.

Le lifouane avevano adottato un capo di vestiario la cui confezione richiedeva, secondo Péter, un eccessivo uso di stoffa e di tempo, ma la sua proposta di adottare un abito più semplice, diritto, senza tutta l'ampiezza richiesta dalla robe mission e di conseguenza più economico e più veloce da confezionare, non incontrò l'interesse delle donne. E di questo Péter si lamentava coi Bergeret. Ma dal testo trapela anche la tensione tra imposizione e riappropriazione che caratterizzava i rapporti tra missionari e indigeni. Infatti il testo manifesta non solo la visione dell'autrice ma lascia trapelare qualcosa anche sull'agency indigena. Le donne non erano interessate alla sua proposta di introdurre un vestito senza pieghe, leggermente scivolato sui fianchi, allacciato sul davanti, un abito che Péter indica come "kimono", vocabolo entrato nel Drehu come *kimonu* che, oltre a *iheetr* riservato per la robe mission, è oggi utilizzato per un capo d'abbigliamento femminile.



Foto 5 – Abbigliamento femminile a Lifou nel secondo dopoguerra

Alcune rare immagini risalenti al secondo dopoguerra mostrano donne che indossano un abito di questa foggia, eppure questo stile non si è mai radicato a Lifou (*foto 5*). Una proposta che non ha incontrato il favore delle donne kanak, e ci si può sbizzarrire nell'ipotizzare le ragioni: non piaceva, non rispondeva al loro gusto, ma soprattutto è un abito molto scomodo per i lavori domestici, dei campi, per sedersi per terra e così via. Infatti gli accorgimenti presi dalle donne kanak per accovacciarsi o sedersi per terra anche a gambe aperte o incrociate, ripiegando un lembo della parte posteriore della robe mission verso l'interno oppure abbassando l'orlo della sottogonna permettono loro di assumere le posizioni più diverse: il vestito proposto da Péter non avrebbe consentito questa ampia libertà di movimenti. Inoltre la robe mission è un vestito senza forma (le taglie sono tre, negli ultimi anni è comparsa la taglia 4), può essere indossato dalle donne incinte, allacciato sul davanti (i modelli più

“tradizionali”) dalle donne che allattano, può diventare la divisa di una squadra femminile di cricket o di pallavolo. Senza dubbio è un capo di vestiario molto duttile, che si adatta a circostanze molto diverse sebbene, come ho ricordato nell'episodio che mi ha visto coinvolta, non tutte le opzioni sono ammesse.

ka xep qa hnagejë

Un'espressione che ritorna spesso nei discorsi formali tra i lifouani è quella di *ka xep qa hnagejë* (ciò che proviene dal mare); si riferisce a parole, idee, merci, persone, istituzioni di origine straniera. Ciò che invece ha origine locale è *ka fetra qa hnadro* (ciò che sgorga dalla terra).

Molti dei lifouani intervistati traducevano l'espressione con "ciò che viene dal mare" "ciò che è esterno alla terra"¹⁰. Le donne tendevano più degli uomini ad associare a questa espressione beni e merci che esse consideravano *ka lolo catr ka ixatua* (cose buone perché ci aiutano) o *ewekë nyine amolomaloïëën la melen la atr* (cose che rendono la vita più facile alle persone). Non è solo l'origine straniera ma l'uso che viene fatto degli oggetti a collocarli in una data categoria. Fornelli da cucina, vestiti, automobili hanno una connotazione positiva; al contrario l'alcol, la droga. Ma molte donne collocavano sul polo positivo di questo schema duale anche la politica in quanto "divide le famiglie". L'ambito sociosanitario veniva invece collocato tra le cose-pratiche "utili".

Proseguendo, l'interpretazione dei dati si fa più complessa; ad esempio gli uomini più anziani non considerano solo la provenienza endogena/esogena di una data pratica-oggetto ma anche l'origine di chi ha introdotto tale pratica-istituzione e così via. La scuola e la religione sono associate coi protestanti inglesi e sono collocate sotto il segno positivo, mentre altri ambiti associati ai francesi (ad esempio l'apparato amministrativo e quello religioso) sono considerati di segno negativo. Per un anziano anche il titolo di *grand chef* era una deformazione francese, il vero titolo avrebbe dovuto corrispondere a *roi*. Parafrasando le sue parole e quelle di un'altra donna anziana: i francesi prima hanno ucciso i loro re, poi hanno imposto questo anche ai kanak e lo hanno fatto assegnando all'*angajoxu* il titolo di *grand chef* e non quello di *roi*.

Se nei discorsi delle donne anziane le differenze tra queste due origini sono meno marcate, tuttavia quando parlano del periodo de *les Americains*, riferendosi alla presenza di truppe statunitensi nel paese durante la seconda guerra mondiale, esse ne parlano in termini molto positivi, in quanto molti beni e cibi, anche sconosciuti, diventarono a quell'epoca disponibili¹¹.

Vediamo quindi tutta una serie di meccanismi all'opera che vanno tenuti presenti per comprendere come i kanak abbiano indigenizzato (e continuano a farlo) oggetti-pratiche-istituzioni di provenienza esterna. Attraverso l'incorporazione, più o meno inclusiva, di elementi esogeni, questa differenziazione mostra che l'accettazione di elementi esterni può avvenire a diversi livelli dando conto di dinamiche fluide di incorporazione. Inoltre mostra la necessità di tenere insieme pratiche culturali e pratiche linguistiche per restituire un resoconto etnografico più denso.

¹⁰ Questi dati sono stati raccolti durante un lavoro sul campo a Lifou svolto insieme a Imelda Milie di Lifou nel 1996 grazie a un contributo alla ricerca dell'ESK, EHESS e sono stati presentati dalle due ricercatrici al convegno della Società europea degli Oceanisti (ESFO), svoltasi a Copenhagen dal 13 al 15 dicembre 1996.

¹¹ In Nuova Caledonia (come del resto in tante altre parti dell'Oceania) permane ancora molto viva una retorica positiva rispetto alla presenza delle truppe statunitensi durante la Seconda Guerra mondiale.

Nominare la robe

La distinzione tra ciò che viene dal mare e ciò che appartiene alla terra non sarebbe emersa senza una qualche conoscenza del drehu. In un luogo dove la retorica locale assegna agli uomini il sapere e la conoscenza della storia clanica¹², ho privilegiato come antropologa le relazioni con alcune donne kanak, le quali si sono rese disponibili a farmi da mediatrici. La mediazione è stata facilitata anche dal fatto che sin dall'inizio avevamo in comune una lingua veicolare (francese caledoniano) a cui fare ricorso, mentre in altre zone del Pacifico questa è appannaggio degli uomini, come mi ha ricordato più volte Margaret Jolly.

Un'ulteriore pratica linguistica che rimanda ai processi di indigenizzazione è quella collegata all'utilizzo del termine "*nyipi*" (vero), in particolare per le generazioni più anziane. Infatti il profondo significato rivestito dalla robe è confermato anche dall'appellativo linguistico con cui ci si riferisce ad essa: nonostante tutte le trasformazioni apportate dalle stiliste negli ultimi anni (Pains 2009), continua a essere considerata *nyipi heetre* (letteralmente, vero/vestito). La recente origine del capo (così come di altri beni) è celata da un'etichetta linguistica (*nyipi*= vero) che permette di assegnarle uno statuto nuovo a livello locale.

Le donne giovani e le ragazze intervistate al riguardo ignoravano gli elementi che nel passato differenziavano una robe di Lifou da una di Ouvéa, un'altra isola del gruppo della Lealtà. Sottolineo questo aspetto perché l'incorporazione nella robe di certe differenze di stile regionale e di status (donne sposate, mogli dei pastori e così via) dimostra la capacità delle donne kanak di convogliare questi particolari di distinzione anche in un capo d'abbigliamento di derivazione occidentale, mentre in altri contesti sembrerebbe che l'introduzione dell'abito "Mother Hubbard" abbia comportato una maggior uniformità (Bolton 2003).

Inoltre a fine anni Ottanta inizio anni Novanta la robe esibiva maggiori guarnizioni e pieghettature. Le vesti si distinguevano in base a questi ornamenti e quelle con più merletti e pieghettature erano considerate "più importanti": *Nyipi ewekë la iheetre popine* (la veste di valore della donna). Per alcuni *nyipi heetre* (la vera veste) si riferiva alla robe più importante destinata ad essere indossata la domenica.

Un'analisi del termine *nyipi* aiuta a capire meglio il processo di addomesticamento di un bene-oggetto-pratica. Per i kanak di Lifou la nozione di *nyipi* è legata a quella di interiore e si contrappone a quella di "bianco" "straniero" "esteriore". Isabelle Leblic (1995) presenta una simile opposizione tra ciò che proviene dall'esterno e ciò che proviene dal di dentro anche per i kanak della Grande Terre e precisa che il valore dell'autenticità è collegato a ciò che proviene dal di dentro. Ma questa distinzione, che come abbiamo visto è fluida, si comprende se ci si sofferma sul concetto di sostituzione. Leblic (1988) in un saggio sui cambiamenti tecnici nel settore della pesca dovuti all'introduzione di oggetti europei insiste sul fatto che si tratti di una sostituzione di "oggetti funzionalmente equivalenti" che si differenziano per il materiale con cui sono prodotti, ma che sono già presenti nel sistema locale. È questa

¹² Ci tengo a precisare, visti i fraintendimenti di una lettura veloce dei miei testi da parte di alcune giovani ricercatrici francesi, che non solo vi è uno scarto tra retorica e pratica ma che gli stessi uomini che negli anni Novanta affermavano di avere diritti esclusivi alla conoscenza clanica, quando narravano episodi riguardanti la storia delle loro famiglie spesso ammettevano che ciò che sapevano era frutto della trasmissione da parte di donne del gruppo famigliare, le quali, in assenza dei padri e degli zii coinvolti in una mobilità ad ampio raggio, si erano sostituite ad essi nel tramandare questa conoscenza (Pains 2007:199-202; si veda anche Pains 2003b).

idea di oggetti che sostituiscono altri, di pratiche che erano già presenti sotto altre forme, che permette ai kanak di adottare modalità di inclusione/esclusione duttili.

Le donne di Lifou hanno risemantizzato un abbigliamento che ad uno sguardo miope continua ad evocare solo il passato coloniale come simbolo di imposizione/assimilazione e denigrazione della donna indigena. Come ribadisce Annamaria Rivera «i segni vestimentari – come tutti i segni – assumono significati differenti a seconda di come sono agiti in una situazione storica data; e [...] non v'è esatta corrispondenza fra i significati sedimentati in un certo costume e il senso che qui e ora gli conferisce colei/colui che lo indossa» (2005: 32).

Le donne di Druéulu e di Lifou in generale considerano la «robe mission» o «robe popine» l'abbigliamento femminile adeguato per le occasioni formali. Popinée nel passato era un termine denigratorio; a Lifou non solo le donne kanak ma la popolazione tutta lo utilizza quotidianamente, mentre sulla Grande Terre ha continuato a mantenere connotazioni negative, soprattutto per le donne più anziane. L'analisi di

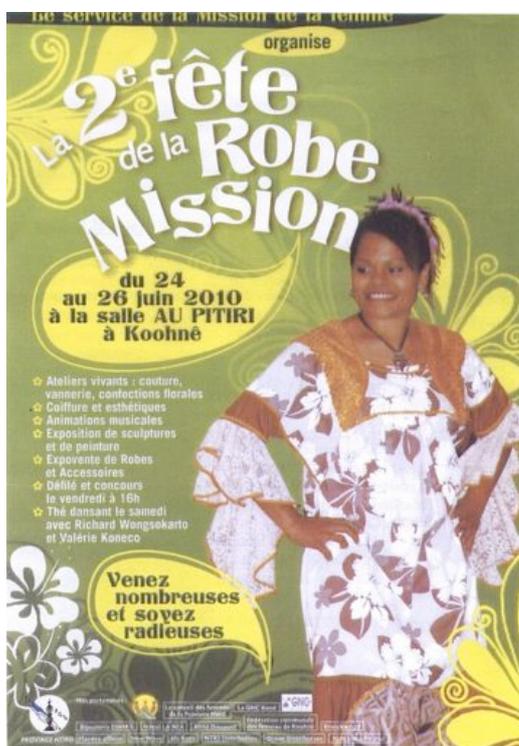


Foto 6 – Festa della Robe Mission a Koné, 2010

generando così un mescolamento o un sovrapporsi di livelli e di discorsi. Per es. il *qene nōj* assorbe al suo interno elementi esogeni, di provenienza occidentale, come per esempio il denaro; esso, secondo i contesti, può venire accettato, negoziato o rifiutato e in quest'ultimo caso associato al *qene wiwi*, il modo di fare dei francesi e più in generale dei bianchi. Queste considerazioni mostrano inoltre che i passati coloniali possono essere diversificati e che la memoria è selettiva, e che certe pratiche possono essere addomesticate, in questo modo mettono in guardia da facili generalizzazioni.

questo capo di vestiario ha permesso di avviare una riflessione sul nominare una pratica che non è un atto neutro e che va ricollocata storicamente¹³.

La robe rientra dunque tra quegli elementi di provenienza esogena che sono stati indigenizzati mostrando la capacità locale di addomesticare ciò che proviene da altri contesti. Ritengo questo caso molto pregnante perché testimonia di un'agentività chiaramente femminile.

Queste considerazioni ripropongono la distanza radicale nel modo di delineare tradizione e modernità da parte kanak e da parte occidentale. Questa diversa prospettiva porta a non considerare come oppositivi elementi e discorsi che in un'ottica occidentale sembrerebbero inconciliabili; essi invece vengono interpretati secondo una chiave di lettura non rigida ma flessibile che permette di considerarli, a seconda dei casi e delle circostanze, interagenti o separati,

¹³ Si veda Paini (2012) "Clothing as a Significant Space for Change and Innovation: Kanak Women's Response to Christian Remoulding of Daily Local Life, Lifou, Loyalty Islands", presentazione per il Convegno della Società europea degli Oceanisti (ESFO), Bergen (N), 5-8 dicembre 2012.

La forza dell'indigenizzazione risiede anche nelle pratiche linguistiche. Sottrarre la robe alla visione che ne aveva fatto un capo di vestiario imposto ce la restituisce come un capo di abbigliamento con insita una forte plasticità, frutto di pratiche locali di addomesticamento, e apre una finestra sui rapporti coloniali, sulle differenze tra Isole e Grande Terre, ma anche sulla capacità delle donne di risemantizzare il capo e farne una loro icona di vestiario.

Le differenze riscontrate tra Isole e Grande Terre a fine anni Ottanta-anni Novanta del secolo scorso oggi si sono attenuate e sono in continuo movimento. Lo stimolo innovativo derivato dalla diffusione di laboratori di sartoria anche sulla Grande Terre, esito di una diffusa piccola imprenditoria femminile kanak, ha senz'altro contribuito a questa rivisitazione della robe sdoganandola da certe connotazioni coloniali e rendendola un capo di vestiario apprezzato anche dalle più giovani. Nel 2010 sono stata invitata a portare il mio contributo insieme a una storica kanak alla Seconda Festa della Robe Mission a Koné, organizzata dalla Provincia Nord (*Mwà Vée* 2010 e foto 6).

BIBLIOGRAFIA

- BOLTON, Lissant (2003) "Gender, Status and Introduced Clothing in Vanuatu". In COLCHESTER, Chloë (ed.) *Clothing the Pacific*. Pp. 119-139. Oxford: Berg.
- COLCHESTER, Chloë (2003) (ed.) *Clothing the Pacific*. Oxford: Berg.
- DOMINIJANNI, Ida (2012) "Giocare di fioretto", *Via Dogana*, 101:18 giugno.
- KÜCHLER, Susanne — WERE, Graeme (2003) *Pacific Pattern*. New York: Thames & Hudson.
- KÜCHLER, Susanne — WERE, Graeme (eds.) (2005) *The Art of Clothing. A Pacific Experience*, London: UCL Press.
- HADFIELD, Emma (1920) *Among the Natives of the Loyalty Group*. London: Macmillan.
- LEBLIC, Isabelle (1988) "L'évolution des techniques de pêche en Nouvelle-Calédonie", *Techniques & Culture* 12: 81-119.
- LEBLIC, Isabelle (1995) "Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie". In GREHAND, Françoise (ed.) *Les mécanismes du changement culturel et linguistique. Revue d'ethnolinguistique. Cahiers du Lacito* 7: 87-111.
- Mwà vée*. Revue culturelle kanak, ADCK / Centre Tjibaou, Nouméa (2010) *De la robe mission à la robe kanak* 69.
- O'REILLY, Patrick — POIRIER, Jean (1953) "L'évolution du costume", in *Journal de la Société des Océanistes* 9: 151-169.
- PAINI, Anna (1998) "Praying Samoa and praying Oui-Oui. Making christianity local in Lifu (Loyalty Islands)". In KECK, Verena (ed.) *Constituting Knowledge in Pacific Societies*. Pp. 171-206. Oxford: Berg.
- PAINI, Anna (2003a) "Rhabiller les symboles. Les femmes kanak et la robe mission à Lifou, Nouvelle-Calédonie". In LEBLIC, Isabelle (ed.) *Nouvelle-Calédonie 150 ans après la prise de possession, Journal de la Société des Océanistes*, 117, 2: 233-53.
- PAINI, Anna (2003b) "'The Kite Is Tied to You': Custom, Christianity, and Organization among Kanak Women of Drueulu, Lifou, New Caledonia", *Oceania* 74, 1-2: 81-97.

- PAINI, Anna (2007) *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*. Torino: Le Nuove Muse.
- PAINI, Anna (2009) “Risemantizzare vecchi e nuovi simboli. Robe mission e imprenditorialità delle donne kanak, Isole della Lealtà”. In GNECCHI RUSCONE, Elisabetta — PAINI, Anna (eds.) *Antropologia dell'Oceania*. Pp. 237-263. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- PÉTER-CONTESSÉ, Eugénie (1923-1951) corrispondenza personale. PMB 1011, Pacific Manuscripts Bureau, Canberra.
- RIVERA, Annamaria (2005) *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*. Bari: Dedalo.
- SAHLINS, Marshall (1994) “The Discovery of the True Savage”. In MERWICK, Donna (ed.) *Dangerous Liaisons. Essays in Honour of Greg Denning*. Pp. 41-94. Melbourne: The University of Melbourne.

Riflessioni sull'Islam moderno nel Corno d'Africa: un ricordo di Ottavia Schmidt di Friedberg

Irma Taddia – Università di Bologna

SUMMARY

The reflections on modern Islam give a chance to remember Ottavia Schmidt di Friedberg and can offer new insight about her work in this field of research. Islam has received recently a new attention in Italy and the debate has been engaging a wider number of scholars. I take this opportunity to compare this new historical perspective with the classical Italian historiography of the colonial period. Following the Second World War, a phase of silence and no debate on Islam has characterized this area of studies. My note concerns the debate on modern Islam in an effort to rereading Italian politics towards Islam in Eritrea, Somalia and Libya. Islam has been an underestimated topic of discussion, if we consider the narrow space it has been given in the international conferences on the Horn of Africa. Only in the last decades a new generation of scholars has emerged, even in Italy, proposing new research topics.

Questo intervento è un'occasione per ricordare Ottavia Schmidt di Friedberg agli amici e lavorare al tempo stesso ai suoi temi di ricerca, così vivi ed attuali anche oggi. È un piacere per me stendere sulla carta le osservazioni che avevo avanzato a Gorizia, nel giugno 2005, alla tavola rotonda "Il mondo arabo-islamico di Ottavia Schmidt". I ricordi biografici si uniscono alle riflessioni sul mondo africano e sull'Islam in questa mia nota che vuole essere solo uno spunto per ulteriori riflessioni, senza alcuna pretesa di sistematicità. Queste mie riflessioni sull'Islam moderno nel Corno d'Africa sono quindi iniziate sotto forma di una comunicazione al convegno ricordato in omaggio ad Ottavia e sono riviste ora con elaborazioni ulteriori, aggiornando la bibliografia in materia.

L'Islam in Africa è sempre più un oggetto di studio in Italia anche al di fuori della stretta cerchia degli esperti di islamistica; in particolare giovani ricercatori nelle accademie italiane stanno affrontando questi temi con varie competenze di base, dalla sociologia alla storia e al diritto. Ottavia aveva iniziato così, ma ancora prima di queste nuove generazioni, in un certo senso era stata un'iniziatrice di una tendenza che apriva il campo di studi sull'Islam e lo collocava al di fuori degli specialisti. Una tendenza credo fruttuosa, non solo per gli scambi di opinione e le diverse metodologie utilizzate, ma anche per i risultati raggiunti nella ricerca degli ultimi anni.

Avrò conosciuto Ottavia agli inizi degli anni 1990. Venne lei un giorno a Bologna. Veniva dal Sudan ed era passata in Dipartimento a salutarmi. Le avevano parlato di me alcuni colleghi a Khartoum e voleva conoscermi. Devo dire che mi fece subito un'impressione particolare, aperta e pronta a ogni nuova esperienza di studi e di viaggi, nel tentativo di comprendere, allargare le proprie conoscenze e stimolare ulteriori riflessioni, a lei stessa e agli altri. Anche il desiderio di conoscermi rientrava in questo, certamente. Si confrontava con amici e colleghi in un modo particolare,

aperto e spontaneo, molte volte ironico, e non lasciava ambiguità nel suo comportamento. Ritornò in Dipartimento in un'altra occasione per un convegno e cominciammo a parlare di Libia insieme, a discutere di vari progetti. E così mi invitò a Venezia nel 2002 al convegno Meriform che aveva contribuito ad organizzare e la ringraziai per questo.

Da numerosi anni era nei miei propositi l'idea di occuparmi di tematiche relative alla Libia, della politica coloniale italiana e dell'impatto sulla società libica, e di fatto ho iniziato da quel convegno di Venezia a riconsiderare questi temi con nuova attenzione. Penso ci sia spazio nella letteratura, italiana e internazionale, per occuparsi di nuovo di Libia, con un approccio volto più alla storia dell'Africa posta in primo piano. Troppo a lungo gli studi libici si sono concentrati sul ruolo dell'Italia e della sua politica interna, senza un focus sulle tematiche inter-africane. Avevo iniziato quindi a ripensare a quest'aspetto della storia libica grazie a lei, e anche oggi la ricordo per questo, per avermi offerto una possibilità di lavorare su temi che ancora oggi non sono poi così studiati.

Avevamo inoltre un progetto in comune, un'idea di lavoro da precisare ulteriormente. Poi dal convegno un lungo silenzio, non sapevo in realtà della sua situazione personale, non ne parlava al telefono quando ci sentivamo. Ho saputo con ritardo del peggioramento delle sue condizioni di salute, e il nostro incontro si è fermato così, senza che io me ne rendessi conto, all'improvviso. Rimane il ricordo di una collaborazione, gli scambi di opinione, i progetti da continuare. E come sempre succede i progetti superavano le possibilità di una realizzazione pratica, erano in sostanza una forma per continuare le nostre relazioni.

Il ricordare a Gorizia il mondo arabo – islamico e il lavoro di Ottavia mi ha portato ancora su un terreno di lavoro particolare. Alcune precisazioni sono necessarie per spiegare questo mio intervento, al tempo stesso un ricordo su una persona e anche un incentivo alla riflessione sul suo mondo. Non sono un'islamista, non ho mai lavorato sistematicamente su materie di dottrina islamica, di fede, di religione. Ho iniziato tuttavia a metà degli anni 1970 ad occuparmi di quello che allora si poteva chiamare la storia sociale dell'Islam, o la sociologia dell'Islam, in un terreno molto famoso e discusso, allora largamente praticato in Europa, come quello della confraternita senegalese Muridiyya. Tema caro ad Ottavia; era questo un terreno di ricerca comune che avevamo, lei nel presente, io nel passato. Avevo pubblicato uno dei miei primi lavori proprio sull'Islam senegalese, frutto di ricerche d'archivio a Dakar in Senegal nel 1976, la mia prima missione di ricerca in Africa, appunto¹.

Affrontavo un'analisi critica delle diverse fasi dello studio dell'Islam senegalese, ponendo a confronto in una visione d'insieme tre approcci allo studio del fenomeno *mouride*. In primo luogo il periodo coloniale e gli studi prevalentemente francesi, poi il secondo periodo, quello dell'indipendenza del Senegal e della costruzione del *nation building* e il ruolo dell'Islam in questo processo. In ultimo, affrontavo la fase più critica del fenomeno, quella degli anni della nuova ricerca metodologica di storia sociale e di antropologia economica, che affrontava il ruolo della confraternita nella monocultura dell'arachide e la continuità col modello coloniale francese. Era stata

¹ I lavori di Ottavia sul Senegal sono numerosi e si rimanda alla bibliografia finale in appendice. Per il mio contributo si veda I. Taddia, *Il muridismo senegalese e il problema dello sviluppo economico*, in "Africa" (Roma), XXXIII, 3, 1978, pp. 383-404.

quest'ultima la fase legata all'enorme esplosione della letteratura in materia, una vera e propria inflazione di studi sulla Muridiyya, a metà degli anni 1970, il periodo proprio in cui avevo iniziato queste riflessioni, quando nuovi studi emergevano - si può dire quotidianamente - ad inflazionare il tema *mouride* sotto molteplici aspetti. Dottrina, fede, religione, innovazioni, economia, vita sociale, antropologia e altro ancora, un mondo all'interno dell'Islam, un settore ben consolidato che non conosceva ricadute. In particolare impressionava la grande esplosione degli studi di antropologia economica, di storia economica e di macro-economia e Dakar si collocava come un terreno di sperimentazione di questi nuove tendenze di ricerca, nel 1975-1977 e oltre. In questo terreno il mio lavoro a Dakar era stato estremamente significativo; in Senegal avevo potuto cogliere la vastità degli approcci e l'estrema problematicità dell'argomento, come anche riflettere su alcune interpretazioni decisamente innovative. Appariva veramente difficile in quel periodo dire qualcosa di più e di diverso, ma erano molti gli studiosi a raccogliere questa sfida, con una sorprendente competizione scientifica.

La Muridiyya rappresentava un ulteriore tema in comune con Ottavia e i suoi studi, dopo la Libia; mi faceva piacere parlarne con lei ed ascoltarla in un campo di studi su cui io poi non avevo proseguito al contrario di lei, che lavorava da tempo sul Senegal e su vari aspetti di storia sociale legati all'immigrazione senegalese in Italia. Verranno poi l'Etiopia, altro terreno d'incontro e campo di ricerche in comune, infine anche il Sudan, l'origine del nostro primo incontro .

Oltre a parlare di un'amicizia e di una persona a noi cara, apro questa occasione per fare il punto su alcuni temi dell'Islam moderno nel Corno d'Africa. Mi occupo da decenni di Eritrea e di Etiopia, in particolare della società cristiana dell'altopiano, alla quale ho dedicato numerosi lavori su vari aspetti, ma ho anche affrontato temi di storia sociale dell'Islam relativi alla situazione coloniale e coordinato alcune tesi a Bologna². Da alcuni anni, inoltre, ho dedicato una maggiore attenzione alla Somalia e gli studi somali sono l'oggetto principale della mia ricerca attuale. Ho promosso anche numerose tesi di laurea, magistrali e di dottorato, su vari aspetti della società somala, dalla politica nazionalistica degli anni 1950-1970 alla gestione del territorio e alla formazione dei partiti durante l'Amministrazione Fiduciaria, 1950-1960³.

Evidenzio in particolare due punti e mi soffermo su un paradosso negli studi sul Corno d'Africa in Italia:

1. C'è stata una grande tradizione islamistica italiana all'interno del colonialismo. L'Africa orientale è il terreno privilegiato di ricerca, Africa orientale precoloniale e colonialismo, due argomenti di grande interesse storiografico nelle discipline orientalistiche classiche. Gli studi sull'Islam e sull'Africa orientale italiana hanno sviluppato varie tematiche: politiche coloniali, dottrina e religione, reazioni ed impatto della politica musulmana, dottrina giuridica, religiosa, politica, pensiero teorico, linguistica, storia. C'è tutto questo e altro ancora all'interno del colonialismo e

² Per una rassegna, *Notes on Recent Italian Studies on Ethiopia and Eritrea*, in "Africana" 2003, pp.165-171.

³ Per una prima riflessione d'insieme rimando a: I. Taddia, *The Italian Empire*, in Robert Aldrich (ed.), *The Age of Empires*, London, Thames and Hudson, 2007.

all'interno della grande tradizione islamistica dell'Italia sul Corno d'Africa, tradizione di studi complessa.

2. Al tempo stesso si può evidenziare una frattura, un'interruzione che ha significato la non ripresa degli studi islamistici sul Corno d'Africa a livello sistematico nel secondo dopoguerra. Dopo gli anni 1950 questa tradizione di studi non continua, né riparte su basi nuove. Molti sono i perché di questo silenzio. Il desiderio di cancellare le colonie, e insieme a loro la politica vista come un'esperienza negativa nel contesto della politica coloniale europea. Le colonie italiane sono state coinvolte nel processo di decolonizzazione senza un dibattito politico consistente, senza un rinnovamento dell'ideologia italiana. Semplicemente l'Italia ha perso la seconda guerra mondiale, e in più la guerra coloniale. Come conseguenza e implicazione di questo fenomeno non abbiamo avuto un passaggio graduale all'ideologia della decolonizzazione. Caratteristica - e sotto vari aspetti unica - la vicenda politica dell'Italia e delle ideologie coloniali, in un paese che voluto allontanare ogni ricordo dell'esperienza coloniale e che al tempo stesso non ha avuto al suo interno nessun dibattito nel secondo dopoguerra.

Islam nel Corno d'Africa, una soluzione priva di continuità, quindi. Ci si chiede: quali osservazioni fare sul presente? Partiamo da una semplice constatazione: alla tavola rotonda per Ottavia a Gorizia certamente Federico Battera emergeva come uno studioso a parte, essendo un africanista e lavorando al tempo stesso su Islam e Corno d'Africa. Federico si qualifica quindi come uno dei pochi ricercatori che abbia ripreso questa tradizione di studi islamici sul terreno dell'Africa coloniale italiana, in una prospettiva di storia coloniale di ampio respiro. Molti islamisti oggi in Italia si occupano di aree geografiche lontane dal Corno d'Africa, che a lungo è stata una regione trascurata.

Da sottolineare inoltre che l'interruzione della tradizione di studi islamistici in Italia sembra negli ultimi anni avere avuto una ripercussione negativa anche nel contesto internazionale di studi su quest'area geopolitica. È significativo, infatti, notare che nelle conferenze internazionali sulla Somalia e sull'Etiopia dei primi anni 2000 non ci siano stati interventi strutturati in materia, ma solo relazioni sporadiche. Mi riferisco in particolare ai congressi di Alborg, il "9th International Conference of Somali Studies" del settembre 2004 e di Amburgo il "XV International Conference Ethiopian Studies" del 2003⁴. Potrei quindi parlare della necessità di cambiare e di una vera e propria "challenge of Islam" negli studi sul Corno, con una rilevante eccezione per l'Eritrea che affronterò in un secondo momento.

Amburgo e il congresso internazionale di studi etiopici hanno evidenziato chiaramente un paradosso negli studi sull'Etiopia: solo un intervento sull'Islam su 350 interventi circa complessivi al congresso, quello di Haggai Erlich, dell'Università di Tel Aviv, nella seduta plenaria conclusiva dei lavori. E questo ci sorprende veramente, considerato che i convegni di etiopistica sono ben organizzati e strutturati e fanno capo ad un comitato internazionale rappresentativo dei principali paesi europei, più Stati Uniti, Giappone, Russia. Il congresso di Amburgo è stato veramente imponente, ha

⁴ Ho fatto il punto della situazione delle conferenze internazionali sul Corno d'Africa in due brevi interventi: *IX International Conference on Somali Studies*, "Africa" (Roma), LXL, 3,2004, pp. 505-507 e *Some Reflexions on Ethiopian Studies Today*, "The Australasian Review of African Studies", June 2004, XXVI, 1, pp. 18-25.

visto interventi nelle discipline più varie e panel altamente coordinati, critici, organizzati sia a livello individuale sia su argomenti comuni in sedute d'insieme coordinate. Una settimana intera di lavori intensi su linguistica, filologia, storia, letteratura, archeologia, ambiente, problemi contemporanei, studi religiosi, solo per nominare le principali aree di intervento. Fra questi l'unico intervento ricordato sull'Islam in Etiopia consisteva in una rassegna delle posizioni storiografiche sull'Islam in età moderna con risvolti su argomenti di attualità, più una visione di insieme che uno studio analitico.

È da tenere presente che neppure l'Università di Addis Abeba incoraggia troppo questi studi e che fra le grandi aree tematiche possibili l'Islam è del tutto marginale.

Anche gli studi regionali non sono affrontati sistematicamente; un'eccezione è rappresentata dal Wallo in età moderna con i lavori di Hussein Ahmed che si qualifica per essere stato l'unico studioso etiopico storico di professione su materie relative agli studi islamici, fenomeno che risulta abbastanza sorprendente⁵. Quindi né l'Italia né l'Etiopia, e scarsamente le altre scuole europee e gli Stati Uniti hanno sviluppato una politica conseguente di studi sull'Islam nel Corno d'Africa, che si distingue più in generale nel mondo degli studi internazionali come un settore non strutturato. E questi scarsi lavori ci fanno parlare di un Islam dimenticato, di un Islam non considerato, di un Islam non minore ma pressoché inesistente.

In ogni caso, se si guarda la grande attività di ricerca su altre zone africane, l'Africa occidentale in primo luogo, appare evidente questo limite negli studi islamistici sul Corno d'Africa. L'Italia non ha rinnovato né continuato la sua lunga tradizione, le altre accademie non si sono inserite incisivamente. Una ragione precisa di questa difficoltà è senza dubbio da rintracciare nelle difficoltà politiche che i paesi del Corno d'Africa stanno attraversando nel loro insieme oggi, e anche negli anni passati se guardiamo in

⁵ Gli studi di Hussein Ahmed sull'Islam in Etiopia sono numerosi; rimando al lavoro più completo, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform, and Reaction*, Leiden Brill 2001. Cfr. inoltre Id., "The Historiography of Islam in Ethiopia", in *Journal of Islamic Studies*, 3, 1, 14, 1992, lavoro che completa il precedente Id., "Trends and Issues in the History of Islam in Ethiopia", in *Journal of African History*, X, 3, 1969.

È da segnalare la presenza di questo studioso islamista dell'Università di Addis Abeba, scomparso nel 2009, ad un congresso internazionale a Cagliari per l'anniversario dei 70 anni della costituzione dell'Africa Orientale Italiana tenutosi il 30 novembre e il 1 dicembre 2006 e organizzato da Bianca Carcangiu. Il suo intervento era incentrato sulle reazioni del mondo musulmano alla conquista dell'Etiopia e sulla resistenza islamica. Di solito i lavori sulle reazioni etiopiche all'invasione italiana si limitano a considerare l'area cristiana, quindi appare un'innovazione singolare la presenza ad un congresso in Italia di un islamista, a testimoniare i rapporti tra il mondo islamico e l'occupazione italiana. Per un elenco completo delle pubblicazioni di Hussein Ahmed si veda il contributo di Alessandro Gori su *Aethiopica* 13 (2010) disponibile anche online: <http://journals.sub.uni-hamburg.de/aethiopica/article/download/60/37>.

Un'interessante bibliografia ragionata sull'Islam nel Corno d'Africa è quella di Paul Schrijver, *Islam in Contemporary Sub-Saharan Africa*, a cura dell'African Studies Centre dell'Università di Leiden, bibliografia on line aggiornata periodicamente. Fra i lavori sull'Etiopia si segnala U. Braukamber, *Islamic history and culture in Southern Ethiopia. Collected essays*, Munster, Hamburg, London: Lit Verlag, 2002.

Per lavori più recenti si veda Terje Østebø *Islamism in the Horn of Africa. Assessing Ideology, Actors and Objectives*, International Law and Policy Institute, 2010 (disponibile gratuitamente all'indirizzo: <http://www.jeberti.com/pdf/Islamism-in-the-Horn-of-Africa.pdf>) e i vari lavori di François-Xavier Fauvelle-Aymar e Bertrand Hirsch, come "Établissements et formations politiques musulmans d'Éthiopie et de la corne de l'Afrique au Moyen Âge: vers une reconstruction" uscito su *Annales islamologique*, 42 (2008) e il volume da loro curato *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique au Moyen-Âge*, Paris, De Boccard-Centre Français des Études Éthiopiennes, 2011 (per info e download si veda la pagina di Academia.edu: <http://univ-tlse2.academia.edu/FrançoisXavierFauvelleAymar>).

Si veda inoltre, di Haggai Erlich, *Islam & Christianity in the Horn of Africa. Somalia, Ethiopia, Sudan*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2010.

particolare ad Eritrea e Somalia. L'incertezza politica, la destabilizzazione o la distruzione totale dello stato come in Somalia, sono stati i fattori principali alla base della situazione attuale. Come parlare di ricerche in un contesto così debole relativo alla centralità politica? La paralisi dello stato ha voluto dire la paralisi delle istituzioni e delle università in primo luogo e di conseguenza l'interruzione dei legami fra l'interno e le organizzazioni scientifiche internazionali.

In più, c'è un altro uso dell'Islam, una strumentalizzazione di questa disciplina che si presta a letture in varie direzioni e analisi in chiave politica che certamente non fanno onore alla serietà della materia. Troppe sono le implicazioni nell'attualità per sfuggire a questa tendenza abbastanza diffusa di rileggere il passato in visione dell'oggi, sicuramente⁶.

Ancora più sorprendente il panorama non incoraggiante per la Somalia, sorprendente perché si tratta di un paese islamico nella quasi totalità e con un Islam radicato storicamente. Scarsissima la presenza di islamisti e di lavori sull'Islam negli studi recenti nel campo della storia moderna. Anche il congresso ricordato di Aalborg non sfugge a questa tendenza. Qui c'è da segnalare un panel sull'Islam "Reconciliation and State Formation: a Big Challenge" che tuttavia ha registrato un solo intervento dei seppur limitati due interventi previsti, quello di Abdurahman M. Abdullahi, operante in Somalia uno dei pochi studiosi rimasti a lavorare nel paese dopo gli anni difficili recenti.

Nel suo intervento "Recovering the Somali State. The Islamic Factor" Abdurahman ha discusso della situazione attuale e di come integrare tre fattori della società somala, clan, stato e Islam, appunto una grande *challenge*. Si è parlato di trovare una dialettica fra il cosiddetto Islam tradizionale e l'Islam moderno e in particolare si è sottolineato come l'Islam debba assumere una prospettiva dinamica nel tentativo di "find a traditional understanding of Islam and a modern as well". Infine l'autore ha puntato sul ruolo della religione islamica come un fattore di pace. Utopia, ottimismo, pura teoria? Non saprei, è una situazione difficile da analizzare.

Sull'esigenza di porre l'Islam in primo piano nessuno al congresso ha avuto dubbi. L'ultimo key speaker, Mohamed H. Muktar, si è spinto in considerazioni e previsioni anche sulle politiche future concernenti l'Islam nel suo intervento *Somali Studies, Past, Present and Prospect*, sviluppando un'analisi molto partecipativa che ha avuto un forte impatto emotivo sul pubblico. È significativo che a questo congresso somalo l'intervento finale sia stato quello di uno studioso, professore e ricercatore stimato come Mohamed H. Muktar operante negli USA, che aveva appunto presenziato come chair il panel sull'Islam. L'intervento ha discusso ancora di varie *challenge* negli studi somali. La prima parte dell'intervento di Mohamed Muktar, che ritengo la più importante, "Islamic Studies on Somalia", ha sottolineato appunto la povertà degli studi islamici presentati al congresso e l'autore si è dimostrato pessimista sulle possibilità di uno sviluppo in futuro⁷.

In sintesi, due aree - Etiopia e Somalia - e nessuna possibilità di incrementare l'attuale ricerca scientifica? A questo proposito numerosi sono stati gli interventi alla

⁶ Un buon esempio è costituito dall'intervento di Haggai Erlich in chiusura al congresso sull'Etiopia di Amburgo già nominato. Nell'analisi del passato l'intervento mirava a leggere il presente, con una lettura strumentale evidente. I congressi possono essere interessanti quindi anche per questo, non solo per una lettura del passato.

⁷ Si veda il mio intervento citato prima sul *IX International Conference on Somali Studies*, pag. 507.

discussione finale e le scommesse sulle prospettive immediate di queste discipline sono aperte. Un dibattito che prosegue, certamente, senza arrestarsi a causa le sfavorevoli situazioni del momento.

Eppure c'è un settore degli studi islamici che appare attivo e si qualifica molto promettente, quello relativo all'Eritrea che risulta in questo contesto diverso dal panorama descritto finora, non tanto per gli studi sviluppati in Italia, ma per la ricerca internazionale. Solo di recente il panorama è cambiato per un'area geo-politica importante come il nuovo stato dell'Eritrea.

Se ci riferiamo all'Italia, abbiamo solo alcuni lavori, alcuni interventi a congressi, in particolare al primo e finora unico congresso di studi eritrei a livello internazionale svoltosi ad Asmara nel luglio 2001⁸. Tuttavia, la produzione più significativa attuale non proviene dall'Italia, ma da vari studiosi a livello internazionale. Per i contributi più attuali rimando quindi alla consultazione del lavoro bibliografico di sintesi già segnalato e pubblicato on line a cura dell'African Studies Centre di Leiden. Vorrei sottolineare solo gli studi che mi sembrano più innovativi e complessi, mi riferisco in particolare ai lavori di Jonathan Miran⁹. Nella produzione scientifica di questo studioso si possono concretamente avvertire due cose insieme: il recupero della tradizione di studi italiani e lo sguardo verso la pubblicistica internazionale. È certo singolare che l'Italia non abbia espresso, nonostante la sua scuola storica, interventi di pari livello a quelli di Miran, che si qualifica come uno dei più attenti conoscitori dell'Islam in Eritrea e uno dei cultori più raffinati di queste discipline.

In questo panorama, cosa dire dell'Islam moderno nel Corno d'Africa? Vorrei affrontare questo discorso a livello divulgativo, tentando di raccogliere solo alcune riflessioni d'insieme. È quindi interessante procedere a una sintesi.

Per Islam moderno adotto un criterio puramente cronologico: è l'Islam dei secoli XIX e XX, è l'Islam dello scontro coloniale o del confronto coloniale, a seconda dei diversi contesti storico-regionali. Nessun riferimento quindi a quello che oggi viene descritto come modernità, nessun approccio allo studio dell'Islam all'interno della modernità. Niente di tutto questo, non è mia intenzione proporre interpretazioni sulle linee di tendenza dell'evoluzione del fenomeno Islam al contatto con i recenti sviluppi

⁸ Alessandro Gori è uno dei pochi studiosi italiani dell'Islam nel Corno d'Africa con una preparazione specificatamente di islamista; si vedano: A. Gori, "Soggiorno di studi in Eritrea ed Etiopia. Brevi annotazioni bibliografiche", in *Rassegna di studi etiopici*, XXXIX, 1995, Roma- Napoli, 1997, pp. 81-129; Id., "Contemporary and Historical Muslim Scholars as Portrayed by the Ethiopian Islamic Press in the 1990's", in *Aethiopia*, Vol. 8, 2006, pp. 72-94.; Id., "L'Islam nella storia e nell'attualità dell'Etiopia", in *Cooperazione, sviluppo e rapporti con l'Islam nel Corno d'Africa*, ISIAO, Roma 2002; Id. *Studi sulla letteratura agiografica islamica somala in lingua araba*, Firenze, Dipartimento di Linguistica, 2003; Id., *Contatti culturali nell'Oceano Indiano e nel Mar Rosso e processi di islamizzazione*, Venezia, Cafoscarina, 2006; Id., (con B. Scarcia Amoretti) (a cura di) *L'Islam in Etiopia. Bilanci e prospettive*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

Da segnalare inoltre Massimo Papa, presente ad Asmara al primo congresso internazionale di studi eritrei nel luglio 2001 con un intervento su "Il diritto musulmano in Eritrea: un vaso di ferro fra vasi di coccio" all'interno del panel *Religious and Customary Law*. Si veda anche Tekeste Negash, M. Papa, I. Taddia, "The Horn of Africa, Italy and After", in *Northeast African Studies*, 2003, vol. 10, 3: 13-19.

⁹ Per i lavori di Jonathan Miran rimando all'ottima sintesi "A Historical Overview of Islam in Eritrea", in *Die Welt des Islams*, 45, 2, 2005, pp. 177-215. Da segnalare inoltre "Power without Pashas: the anatomy of Na'ib autonomy in Ottoman Eritrea (17th-19th v.)", in *Eritrean Studies Review* (special issue: "Eritrea on the Eve of European Colonial Rule"), 5,1, 2007, pp. 33-88, edited by Bairu Tafla, e il libro *Red Sea Citizens*, Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2009 (vedi recensione su *Ethnorêma*, 5, 2009, pp. 131-132) e le voci relative all'Islam nel Corno d'Africa curate, da solo o con Hussein Ahmed e Alessandro Gori, sui vari volumi dell'*Encyclopaedia Aethiopia*.

dell'occidente europeo. L'islam è una religione, né moderna né antica, ma certamente con sviluppi significativi sia al suo interno sia nel contatto con le civiltà ad esso esterne. Islam e cronologia quindi, pura cronologia per evidenziare gli ultimi due secoli di quello che chiamo Islam moderno.

Due periodi storici sono importanti all'interno di questo discorso:

1. la seconda metà del sec. XIX è e rimane una fase cruciale per lo sviluppo dell'Islam nel continente africano, fase che segna l'emergere di equilibri nuovi e significativi.

In primo luogo assistiamo a un mutamento sostanziale, l'Islam penetra in profondità nelle società africane là dove esisteva in precedenza come religione di netta minoranza. Nelle zone rurali e anche nelle città assistiamo a una islamizzazione profonda e questo fenomeno si registra in tutto il *bilad al sudan*. La dinamica in cui emerge questa nuova situazione è la fine della tratta atlantica e l'emergere delle figure dell'Islam come protettrici nelle zone rurali di coloro che sono oppressi dalle classi dominanti con nuove imposizioni fiscali e nuovi tributi. L'Islam diviene una religione di salvezza, un ripiegamento interiore per chi non trova nel mondo politico ragioni di sussistenza migliori. Prima quindi del fenomeno coloniale, l'islamizzazione riguarda vaste aree dell'Africa tropicale. La rapida diffusione in cui il proselitismo si attua e il modo in cui i rapporti sociali cambiano qualifica questo Islam in profondità come uno dei fenomeni più importanti dell'Africa tropicale, al pari o forse ancor più del colonialismo per gli effetti di lungo periodo.

2. All'interno del colonialismo ci sono varie situazioni molteplici e differenziate. Non possiamo rinchiudere i rapporti Islam/colonialismo nell'ambito di una stessa categoria di riferimento. In primo luogo, diversi sono gli atteggiamenti delle autorità coloniali nei confronti delle confraternite. Possiamo parlare sicuramente di distinte e differenziate politiche islamiche portate avanti dalle diverse potenze coloniali e di diverse manifestazione regionali nell'ambito dei uno stesso colonialismo europeo. Questo fenomeno è più in relazione al pragmatismo e all'adattabilità con cui spesso l'occidente europeo ha gestito il discorso dei rapporti fra l'Islam e le autorità coloniali. Abbiamo una vasta letteratura sulle interpretazioni del fenomeno sociale Islam da parte delle gerarchie coloniali, amministratori e politici. La letteratura appare tuttavia disomogenea e non è un mia intenzione in questo contesto evidenziare gli aspetti divergenti. Non mi soffermo su questo. Sottolineo solo che le tendenze e gli approcci non sono stati costanti, ma differenziati nel tempo. Quindi varie politiche relative alle confraternite, a seconda della cronologia, delle aree regionali, del pragmatismo o meno degli amministratori che si sono confrontati con questo importante aspetto religioso e sociale al tempo stesso¹⁰.

¹⁰ La letteratura su questi argomenti è molto vasta; per una visione di insieme che comprende sia la produzione coloniale sia quella recente si veda un saggio di Silvia Bruzzi, elaborazione da una tesi di laurea che ho seguito come relatore presso l'Università di Bologna: S. Bruzzi, *Il colonialismo italiano e la Ḥatmiyya in Eritrea (1890-1941)*. Sayyid Ga'far Al Mirgani e Sarifa 'Alawiyya nelle fonti coloniali italiane, in "Africa" (Roma), LXI, 3-4, 2006, pp. 435-453. Sempre di Silvia Bruzzi segnaliamo le recenti pubblicazioni *Ḥihād, Sufi e colonialismo in Africa Sub Sahariana: il caso della Ḥatmiyya in Eritrea*. Tesi di Dottorato di Ricerca. Università degli Studi di Cagliari, 2010; Id., "Una medicina per l'anima: il ruolo delle figure femminili nelle confraternite islamiche", in B. Nicolini and I. Taddia (a cura di.) *Il Corno d'Africa. Tra medicina politica e storia*, Novalogos, Aprilia, 2011, pp.167-85; Id. "The role of Muslim Mentors in Eritrea", in *Storicamente*, 8, 7, 2012, pp. 1-9. Inoltre cfr. F. Battera, *Le confraternite islamiche somale di fronte al colonialismo (1890-1920): tra contrapposizione e collaborazione*, in "Africa"(Roma), LIII, n. 2, 1998, pp. 155-85.

Vorrei in questa mia riflessione analizzare solo alcuni elementi all'interno della vasta tematica riguardante la politica coloniale italiana verso l'Islam africano. Si è sempre detto che l'Italia ha favorito l'Islam, ha promosso e difeso la fede musulmana durante il colonialismo liberale e durante, ancor più, il fascismo. Alcune osservazioni in merito sono necessarie. Non parlo di Libia in questo contesto dedicato a ricordare Ottavia, né di Somalia. Abbiamo infatti gli interventi di Jean Louis Triaud e di Federico Battered che certamente offriranno riflessioni più ampie di quello che potrei fare io¹¹. Mi concentro in questo contesto nell'evidenziare alcune tematiche relative al rapporto fra la confraternita Mirganiyya e il colonialismo, analizzando le risposte della vasta famiglia Mirgani alle politiche coloniali italiane in Eritrea. Evidenzio in particolare una continuità nella politica italiana fra il periodo del governatorato di Ferdinando Martini in Eritrea (1897-1907) e il fascismo, dopo il 1922¹².

In primo luogo in generale è necessario sottolineare che la politica italiana si differenzia dalla politica britannica, che adotta un approccio più pragmatico e convenzionale e che non ha preso molto spesso posizioni decise nella prassi coloniale. In Italia, si diceva, abbiamo a che fare con fautori aperti dell'Islam, per quello che riguarda l'Eritrea del periodo del governatore Martini, ma anche per i rapporti decisamente amichevoli di Mussolini con la famiglia Mirgani, soprattutto dopo la visita ufficiale a Roma della *sarifa* Alawiyya, un importante membro della confraternita, ricevuta con grandi onori a Palazzo Venezia con altre autorità della colonia eritrea¹³.

I rapporti fra l'Italia e la Mirganiyya evidenziano sorprendentemente una linea di continuità e una costanza politica non comune. Già si conoscono i legami del Governatore i Ferdinando Martini con la famiglia Mirgani di Keren e l'impegno del funzionario italiano ad attrarre il più possibile i musulmani dal Sudan in colonia, per sottrarli all'autorità britannica e per incrementare i tributi coloniali all'Italia. A questo verteva la politica di costruzione di moschee, come la moschea principale di Asmara, favorita da Martini per una precisa politica di consenso e gestione in comune degli affari coloniali. Anche per questo, per la sua politica filo-islamica, non solo per la sua adesione alla massoneria, il governatore veniva con persistenza ostacolato dal Vaticano, profondamente sospettoso degli sviluppi di questo atteggiamento di fiducia costruttiva nell'Islam non solo come religione ma anche come struttura sociale e

¹¹ Si vedano i rispettivi interventi dei due studiosi alla tavola rotonda "Il mondo afro-arabo-islamico di Ottavia Schmidt", Gorizia 6-7 giugno 2005 dal titolo "L'invenzione della confraternita musulmana. La fascinazione per una tassonomia coloniale" e "Islam in Somalia". Per i più importanti lavori di Triaud e di Battered si vedano: Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Santisiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1995, 2 voll., e F. Battered, "Fattori di frammentazione e ricomposizione nella Somalia contemporanea", in Collana "Quaderni", n. 29, lug. 1997, a cura dell'ISPI, Id., "Le confraternite islamiche somale di fronte al colonialismo", cit., Id., "Islam e stato, territorio e uso del suolo in Somalia: dal colonialismo all'età contemporanea", in *Storia urbana*, XXV, 95, 2001, pp. 93-118.

¹² Per la politica nei confronti dei musulmani durante il governatorato Martini si veda in M. Romandini, "Politica musulmana in Eritrea durante il governatorato Martini", in *Islâm*, III, 2, aprile-giugno 1984, pp. 127-131 e Id., "Personaggi musulmani nelle pagine di Ferdinando Martini", in *Islâm*, IV, 1, gennaio-marzo 1985, pp. 57-62.

¹³ Cfr. S. Bruzzi, *Il colonialismo italiano*, cit., articolo al quale si rimanda perché particolarmente attento a citare la letteratura coloniale italiana. Sul ruolo della famiglia Mirgani in colonia si vedano anche A. Hofheinz, *Son of a hidden Imam. The genealogy of the Mirghani family*, in "Sudanic Africa", 3, 1992, pp. 9-27 e J. Miran, *Controlling Muslim in Early Colonial Eritrea: Holy Families, Sufi Orders and Italian Authorities*, paper presentato AEGIS, European Conference of African Studies, SOAS, London, 29 June-3 July 2005.

politica. Quest'ultimo aspetto era certamente il più interessante da controllare per gli amministratori coloniali.

1935-1941: in questo periodo la politica coloniale in Eritrea si evidenzia nettamente come un tentativo di creare il regime come supporto dell'Islam, il fascismo spada dell'Islam, e di creare un'alleanza composita, gerarchie religiose/ autorità italiana, nel tentativo di sviluppare i rapporti di collaborazione creati per primo da Mussolini stesso. Anche nella politica espansionistica in Etiopia, così come era successo per la conquista della Libia, il governo italiano ebbe l'appoggio dei vari rami della famiglia Mirgani, anche in dissidio fra di loro per altre questioni¹⁴.

L'obiettivo di fondo di questa politica in entrambi i contesti credo si possa evidenziare nel tentativo di contenere l'Islam, di controllare l'Islam, e non quello di dare potere all'Islam, come la letteratura italiana è propensa ad interpretare il fenomeno. Penso agli storici dell'Italia del secolo XX che si sono occupati di colonie che hanno visto in questa politica un conferimento di poteri all'Islam¹⁵. Credo invece che ci sia più una visione strumentale dell'Islam nella politica italiana, visione cosciente, soprattutto durante il fascismo. La storia dell'Africa colonizzata ci dice qualcosa di diverso. Io penso, anzi sono estremamente convinta, che gli africani siano stati i veri protagonisti della politica coloniale. L'Italia si è adeguata alla forza dell'Islam. Era in altri termini consapevole che non sarebbe riuscita a sconfiggere questa fede, questa religione onnicomprensiva, religione che è anche una filosofia di vita, un modo di porsi in relazione con l'esterno, un modo di analizzare il potere politico, anche.

Quindi varie visioni dell'Islam.

- da un lato dialettica dell'Africa islamica verso il potere coloniale, quindi collaborazione politica in prima istanza
- d'altra parte dialettica del potere coloniale italiano verso la società islamizzata, quindi strumentalizzazione in primo luogo

C'è un certo equilibrio in questo rapporto che segnalo come prevalente nelle politiche di interazione coloniale.

Altrettanto interessante, mi sembra, parlare delle analogie e delle caratteristiche dell'Islam e della politica dell'Africa islamica indipendente nei rapporti con l'Italia, negli anni 1950-1960. Ricordo che pochi studiosi - ancora da sottolineare lo stesso fenomeno - si sono occupati di questo interessante aspetto¹⁶.

Come conclusione a questo breve intervento vorrei avanzare alcune ipotesi di lavoro. L'Islam moderno è un Islam difficile da definire e da contenere in un'unica tematica. In futuro credo siano possibili alcuni approcci integrati allo studio di queste problematiche:

- c'è un approccio regionale all'Islam, che consiste nello studiare prevalentemente un quadro più ampio, Sudan- Etiopia- Eritrea-Somalia
- un approccio finalizzato, volto a studiare in un contesto preciso problematiche direi omogenee come l'evoluzione del diritto, l'evoluzione della società in un periodo che

¹⁴ I rapporti fra i due rami della famiglia Mirgani, quello di Sayyid Ga'far e della *sarifa* 'Alawiyya sono attentamente analizzati in S. Bruzzi, *Il colonialismo italiano*, cit.

¹⁵ Si veda soprattutto C. Marongiu Buonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano 1982.

¹⁶ Federico Battered aveva avanzato al seminario di Gorizia alcuni commenti su queste interrelazioni che sarebbe interessante sviluppare più da vicino.

ritengo fondamentale, quello della stabilizzazione che il colonialismo opera fra le due guerre mondiali, l'epoca d'oro del colonialismo

- in ultimo, un approccio strettamente storico-contestuale, che non riguarda solo le dottrine dell'Islam, ma le politiche del colonialismo, la prassi coloniale in sintesi Italia e Islam, un grande tema che va rivisto per quanto riguarda la politica italiana del Corno d'Africa e analizzato in una chiave di lettura nuova. In particolare penso al ruolo della diplomazia internazionale dell'Europa, ai compromessi che il colonialismo doveva necessariamente operare, alla negoziazione politica, alla strumentalizzazione religiosa.

Credo sia negativo nell'analisi storica riproporre la visione il colonialismo come un fattore che controlla, che riorienta l'Islam e che al tempo stesso dà potere all'Islam. Non possiamo certo vedere questo nella politica italiana. C'è stata invece al contrario una larga autonomia dell'Islam africano durante il colonialismo. E l'Italia è un caso rilevante di questo fenomeno, così come per la Libia, anche per il Corno d'Africa.

Quello che sottolineo con fermezza è una posizione precisa: l'Africa islamica è protagonista di questa interrelazione, non è passiva, non subisce, ma imposta la politica coloniale e condiziona a sua volta. Una duplice interrelazione quindi, un discorso difficile da affrontare ma che richiede un'analisi documentaria più approfondita che ho solo voluto accennare in questo contesto

Ho segnalato la povertà, per un lungo periodo, di lavori sull'Islam nel Corno d'Africa, in Italia e anche a livello internazionale. Vorrei chiudere tuttavia con una nota di ottimismo. Per gli sviluppi futuri dei congressi internazionali appaiono significativi il XVI congresso di studi etiopici tenutosi a Trondheim nel luglio del 2007 e il X congresso di studi somali di Gibuti nel dicembre del 2007 sui quali vorrei attirare l'attenzione. A Trondheim si è svolta, per la prima volta in un congresso non specifico su questioni islamiche, un'intera sessione sull'Islam nel Corno d'Africa, articolata in tre panel, con la presenza di numerosi studiosi nell'ambito di una decina e più di interventi. In questa sessione, organizzata nell'insieme da Hussein Ahmed docente dell'Università di Addis Abeba, sono intervenuti studiosi provenienti da varie accademie, in particolare europei, etiopici, giapponesi, americani, russi, israeliani ed il dibattito che ne è seguito è stato sempre molto stimolante¹⁷. Come non sottolineare la positività di questo fenomeno che si registra certamente in ritardo ma significativamente solo oggi nei congressi di etiopistica? È singolare che la materia Islam registri un dibattito così aperto su vari temi, dall'educazione allo studio delle leggi, allo sviluppo delle città e ai mutamenti religiosi recenti. Una sorpresa di cui non possiamo che rallegrarci.

Per quanto riguarda invece il congresso somalo di Gibuti, la presenza della materia Islam è stata ancor più significativa¹⁸. Un panel era dedicato al tema "Islam in the

¹⁷ Si vedano i Proceedings diffusi anche on line del XVI International Conference on Ethiopian Studies, Trondheim 2- 6 July 2007 in <http://portal.svt.ntnu.no/sites/ices16/Proceedings/Forms/AllItems.aspx>, come per il XVIII, Dire Dawa, 2012, si vedano gli abstract: <http://ices18.org/> e si segnala, fra gli studiosi italiani, l'intervento di A. Gori dal titolo "The nobility of learning: šaraf and 'ilm in the Asqārī lineage (Wällo)".

¹⁸ Nel 2007 si sono tenute due sessioni distinte del decimo congresso somalo, una in agosto negli Stati Uniti, presso l'Università dello Ohio e l'altra come si è visto a Gibuti in dicembre. Di particolare interesse la discussione programmatica che si è tenuta a Gibuti, che verteva sulle linee direttive dell'associazione somala per il futuro. Da segnalare la preoccupazione da parte del comitato organizzativo di istituire un contatto costante fra i somali della diaspora e il paese. Nonostante la situazione politica estremamente precaria, il congresso ha registrato la presenza di accademici somali attivi in Somalia in numerose istituzioni ancora operanti, seppure con grandi difficoltà. Per il

Horn of Africa”, mentre altri due panel erano incentrati su “Islam, Sufism and Islamism”. A differenza dei congressi etiopici prevalentemente in lingua inglese, i congressi somali sono largamente in lingua somala, non solo per la numerosa partecipazione di studiosi somali, ma anche per il fatto che la lingua somala è stata utilizzata anche da numerosi colleghi europei. La tematica islamica e la lingua somala hanno quindi caratterizzato il congresso di Gibuti, in larga misura difficile da seguire da parte degli osservatori, perché solo gli interventi delle sedute plenarie venivano tradotti in inglese. Due congressi, in ogni caso, molto significativi per i nuovi orientamenti dell’ islamistica odierna.

Per chiudere con un ulteriore commento sulle questioni italiane, la situazione degli studi islamici mi sembra ancora contraddittoria. Dopo molti anni di crisi evidente, oggi anche in Italia il dibattito sull’Islam si rinnova, certamente, anche se non sempre con rapidità. C’è da aspettarsi in ogni caso che le nuove generazioni di studiosi possano ricomporre questo ritardo e rivedere la tematica relativa all’Islam nel Corno d’Africa – e non solo - nell’ambito di una prospettiva internazionale non più compresa in scuole differenti e separate, ma all’interno di una dimensione aperta. La scuola di islamistica italiana, nel secondo dopoguerra, non sempre ha dimostrato una continuità di studi significativa; è mancata, sotto molti aspetti, una rilettura valida dell’Islam, rispetto alla fase precedente. Gli studi classici della tradizione italiana possono costituire, tuttavia, una base scientifica di partenza per una nuova visione metodologica sempre più necessaria oggi in questo settore di ricerca.

Appendice: **Bibliografia di Ottavia Schmidt di Friedberg**

- 1989 “Continuità e cambiamento nell’Iran contemporaneo: la fine della guerra del Golfo e il dopo Khomeini”, in R.H. RAINERO (a cura di), *Storia dell’Età Presente*, Milano: Marzorati, vol. III, pp. 451-459.
- 1991 “Politiche dell’immigrazione e livello di integrazione: un’indagine in quattro paesi della Comunità Europea”, in: (AA.VV.) Conferenza Nazionale dell’Immigrazione - Università L. Bocconi: *Immigrazione e diritti di cittadinanza*, Roma: Editalia, Rome, pp. 411-429.
- “Il processo di Arabi pascia”, in R.H. RAINERO (a cura di), *L’Italia e l’Egitto:1881-1926*, Milano: pp. 53-87.
- 1992 “Dix ans d’immigration marocaine en Italie: un premier bilan”, in: *Maroc Europe*, October: 123-138.
- 1993 “Débuts d’une réalité: l’Islam en Italie”, in: M. ARKOUN, R. LEVEAU, B. EL JISR (a cura di), *L’islam et les musulmans dans le monde*, Beirut: Centre Culturel Hariri, I: 179-223.
- “L’immigration africaine en Italie: le cas sénégalais”, in: *Etudes internationales*, XXIV, 1: 125-140.
- “I murid nell’emigrazione: una confraternita senegalese tra solidarietà e profitto”, in: M. DELLE DONNE, U. MELOTTI, S. PETILLI (a cura di),

recente congresso in Norvegia a Lillehammer, si veda il sito della Somali Studies International Association: <http://www.ssiainconference.com/>.

Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto, Università degli studi di Roma La Sapienza - Dipartimento di sociologia, ROMA: CEDISS, pp. 523-535.

“Questioni legate alla presenza straniera nella CEE: il caso dei musulmani”, in: E. GRANAGLIA (a cura di), *I dilemmi dell'immigrazione. Questioni etiche, economiche e sociali*, Milano: F. Angeli, pp. 125-149.

(con M. BORRMANS) “Musulmans et Chrétiens en Italie”, in: *Islamochristiana*, n.19: 153-198.

1994 *Islam, solidarietà e lavoro: i muridi senegalesi in Italia*, Torino: Ed. Fondazione G. Agnelli.

“Historique de l'immigration marocaine en Italie”, in: M. BASFAO, H. TAARJI (a cura di), *L'Annuaire de l'émigration - Maroc*, Casablanca: Fondation Hassan II, imp. Afrique-Orient, pp. 406-408.

“L'Islam en Italie”, in: M. BASFAO, H. TAARJI (a cura di), *L'Annuaire de l'émigration - Maroc*, Casablanca: Fondation Hassan II, imp. Afrique-Orient, pp. 462-466.

(con R. LEVEAU) “Présence de l'Islam en Europe”, in: A. DIERKENS (a cura di), *Problèmes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne*, Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles, pp. 123-140.

“Le réseau sénégalais mouride en Italie”, in G. KEPEL (a cura di), *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Parigi: Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, pp. 301-329.

1995 “Les Burkinabè et les Sénégalais dans le contexte de l'immigration ouest-africaine en Italie”, in: *Mondes en Développement*, XXIII, 91: 67-80.

“Italie: l'apprentissage d'une politique d'accueil”, in: C. WIHTOL DE WENDEN, A. DE TINGUY (a cura di), *L'Europe et toutes ses migrations*, Brussels: Editions Complexe, pp. 103-116.

“Nationalité, citoyenneté, accueil des musulmans: une situation en évolution”, in: R. BISTOLFI, F. ZABBAL (a cura di), *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?*, Parigi: Editions de l'Aube, pp. 305-310.

1996 “Les études arabo-islamiques en Italie: nouvelles perspectives”, in: *Revue anthropologique*, July: 162-165.

“West African Islam in Italy. The Senegalese Mouride Brotherhood as an Economic and Cultural Network”, in: W.A.R. SHADID, P.S. VAN KONINGSVELD (a cura di), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen (NL): Kok Pharos, pp. 71-81.

“Islam, religione e società in Makran (Pakistan). Il caso degli zikri”, in: *Recueil d'articles offerts à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Roma: PISAI, pp. 199-221.

“Strategie migratorie e reti etniche a confronto: i burkinabè e i senegalesi in Italia”, in: *Studi Emigrazione*, XXIII, 121: 25-46.

1997 “Il Maghreb”, in: *Rapporto sullo Stato del Sistema Internazionale, 1995-1996: la disunità del mondo. Unità e pluralità nel nuovo sistema internazionale*, Milano:

ISPI, Milan, pp. 97-120.

- 1998 “Stratégies des migrants et positionnement de l’islam en Italie”, in: R. LEVEAU (a cura di), *Islam(s) en Europe: Approches d’un nouveau pluralisme culturel européen*, Berlino: Centre Marc Bloch, pp. 83-103.

“La Libia nel Mediterraneo: quale futuro?”, in: *Relazioni Internazionali*, 45: 10-17.

“Modalités d’intégration des immigrés ouest-africains en Italie”, in: B. THUM, T. KELLER (a cura di), *Interkulturelle Lebensläufe*, Tubinga: Stauffenburg Verlag, Tübingen, pp. 67-84.

“La componente araba nell’immigrazione in Italia: elementi per un confronto con altre realtà”, in: L. OPERTI (a cura di), *Cultura araba e società multietnica. Per un’educazione interculturale*, Torino: Bollati Boringhieri, pp. 92-100.

“L’identità negoziabile: considerazioni sull’immigrazione africana in Italia”, in: M. DELLE DONNE (a cura di), *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi. Fenomeno immigratorio ed esclusione sociale*, Roma: EdUP, pp. 323-330.

“La cohabitation dans le nord de l’Italie: Marocains et Sénégalais à Turin et à Brescia”, in: *Migrations Société*, 10, 55: 87-106.

(con C. SAINT-BLANCAT), “L’immigration au féminin: les femmes marocaines en Italie du Nord. Une recherche en Vénétie”, in: *Studi Emigrazione*, n.131: 483-498.

- 1999 “Islam e islamismo”, in: D. COLOGNA, L. BREVEGLIERI, E. GRANATA, C. NOVAK (a cura di), *Africa a Milano. Famiglie, ambienti e lavori delle popolazioni africane a Milano*, Milano: Abitare Segesta, pp. 193-204.

“I muridi: un aspetto dell’Islam senegalese”, in: D. COLOGNA, L. BREVEGLIERI, E. GRANATA, C. NOVAK (a cura di), *Africa a Milano. Famiglie, ambienti e lavori delle popolazioni africane a Milano*, Milano: Abitare Segesta, pp. 205-220.

“Immigré et entrepreneur: un choix inévitable? Les Marocains à Milan”, in: *Studi Emigrazione*, 136: 677-699.

“Acteurs et enjeux de la médiation interculturelle dans le contexte de l’immigration en Italie”, in: *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, numero speciale: “La médiation interculturelle”, 32: 77-89.

“Immigration et coopération en Italie”, in: *Migration Société*, 67: 53-55.

- 2000 *Le migrazioni nel Mediterraneo. Continuità o frattura?* Firenze: Quaderni Forum, Forum per i problemi della pace e della guerra, XIV, 2 (2000).

“Introduction”, in: L. TOSI (a cura di.), *Europe, its Borders and the Others*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp.459-468.

“Être en Europe sans être européen: les Marocains en Italie du Nord”, in: L. TOSI (a cura di.), *Europe, its Borders and the Others*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 539-555.

“Strategie dei migranti e posizionamento dell’Islam in Italia”, in: *Confronto*, 11: 111-132 (Italian translation of the paper published by Centre Marc Bloch).

(con R. BLION) “Du Sénégal à New York, quel avenir pour la confrérie mouride”, in: *Hommes & Migrations*, 1224: 36-45.

- 2001 “Sentimenti anti-islamici in Italia e in Europa”, in *Europa-Europe*, X, 5: 26-36.
- “Les immigrés marocains en Italie. Quel avenir?”, in: R. LEVEAU, C. WIHTOL DE WENDEN, K. MOHSEN-FINAN (a cura di), *Nouvelles citoyennetés: réfugiés et sans-papiers dans l'espace européen*, Paris: IFRI, pp.143-164.
- “La confraternita muride in Senegal: un'alternativa allo stato?”, in: *Quaderni storici del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Trieste*, II: 219-239.
- 2002 “Musulmani nello spazio pubblico: le associazioni islamiche a Torino e a Trieste”, in: A. COLOMBO, G. SCIORTINO (a cura di), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Bologna: Il Mulino, pp.143-168.
- “Entre local et transnational. Les réseaux économiques et les activités d'entreprise des Marocains à Milan et à Turin”, in: J. CESARI, (a cura), *La Méditerranée des réseaux. Marchands, entrepreneurs et migrants entre l'Europe et le Maghreb*, Parigi: Maisonneuve et Larose, pp. 27-62.
- “Being Muslim in the Italian Public Sphere: Islamic Organizations in Turin and Trieste”, in: W.A.R. SHADID, P.S. VAN KONINGSVELD (a cura di), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Lovanio: Peeters, 2002, pp. 87-106.
- (con C. SAINT-BLANCAT) “Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie”, in: *CEMOTI* (Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien), 33: 91-106.
- 2003 (con R. RAGIONIERI) *Culture e conflitti nel Mediterraneo*, Trieste: Asterios.

MONDOFOTO

Rosario Fiorito

Processione dei Walser di Alagna Valsesia



Foto di Maria Pennacchio















... ogni dieci Avemarie sboccia un pensiero, quasi un fiore sul difficile cammino per ascendere alla montagna di Dio, percorrendo i sentieri travagliati ed impervi dell'animo umano.

Nel 1684, il rettore della parrocchia di Alagna Christophorus Brunus e il cappellano della confraternita Petrus De Paulis celebrano per la prima volta il rito del Rosario Fiorito in alpeggio, mentre la processione risale al 1689.

Nasce come ringraziamento alla Vergine Maria per la protezione concessa ai pastori nella stagione trascorsa, per il raccolto dell'estate, preghiera per affrontare il lungo inverno e per i defunti e i morti della montagna. Già le genti della Valle usavano recarsi a recitare il rosario sul ghiacciaio del Monte Rosa, per la salvezza delle anime dei morti che là si aggiravano con l'aspetto di farfalle. Lo stesso parroco alagnase

Giovanni Gnifetti cita questa superstizione che voleva che le anime in pena vagassero tra le cime e potessero essere liberate solo recitandovi un rosario a ginocchia nude. Il tradizionale rito del Rosario Fiorito viene mantenuto fino all'inizio del '900. Segue un periodo di abbandono per essere ripreso nel 1982, per iniziativa del parroco di Alagna Don Carlo Elgo e del Signor Ovidio Raiteri.

Oggi di fronte ai ghiacciai valesiani, il popolo Walser di Alagna si riunisce alla piccola cappella "Chapulti under d'Flua", ricavata in una nicchia di roccia, per la Giornata del Ringraziamento "Der Dangktog" pregando in latino e "Titzschu" e da qui, dopo aver consumato un pasto frugale, si prepara la processione che, come trecento anni fa, apre con l'originario stendardo della Confraternita del Rosario Fiorito e si arricchisce dei colori degli antichi costumi di tutte le comunità walser del sud del Monte Rosa: di Rima, Rimella, Carcoforo, Macugnaga, Bosco Gurin, Formazza, Campello Monti, Ornavasso, Gressoney e Issime.

Il cammino si snoda sul sentiero che, scendendo dal rifugio Barba Ferrero di fronte alla parete valesiana del Monte Rosa, passa per gli alpeggi di Safejaz, Blatte, Bitz, Pile, Stigu e prosegue fino alla chiesa di Sant'Antonio Abate, presso le miniere di Kreas. (Testi liberamente tratti dal sito walseritaliani.it).





Don Carlo Elgo e don Michele Barban







Chiesa di Sant'Antonio Abate

“L’emigrazione [Walser] verso l’Italia avvenne in un primo tempo attraverso il valico del Gries popolando Pomatt, l’attuale Formazza, e la val Antigorio; poi, attraverso il Sempione, sino ad Ornavasso, il più meridionale stanziamento walser in territorio italiano.

Dal 1000 al 1200, si verificò un lento flusso migratorio dei colonizzatori provenienti dal Vallese, attraverso i colli alpini, allora facilmente valicabili, che si stabilirono nelle vallate ai piedi del monte Rosa e si spinsero fino ad Issime.

Qui occuparono i valloni di San Grato e di Bùrrini, Tutta la toponimia dei due valloni è tipicamente tedesca.

Attraverso il vallone del Monte Moro ed il passo del Teodulo, i walser raggiunsero tutte le testate delle valli a sud del Monte Rosa (cioè Macugnaga, Campello Monti, Rimella, Rima, Alagna, la val Vogna, Gressoney, Issime ed Ayas).

Questi abitanti, in comunità chiuse ed in luoghi senza traccia di precedenti popolazioni, ad altitudini non inferiori ai 1220 metri, si chiamarono *Walser*, parola che deriva da *Valliser*, cioè abitanti del Vallese. Il monte Rosa ha raccolto attorno a sé, da tutti i versanti, la migrazione walser. Nei loro primi stanziamenti essi erano per lo più servi della gleba legati ad un feudatario o ad un ordine ecclesiastico, ma presto si resero liberi”.

(Ministero Interno – Ufficio Centrale zone di confine e minoranze etniche – Ufficio minoranza linguistiche, *Cultura e immagini dei gruppi linguistici di antico insediamento presenti in Italia*).



Miniera d’oro di Kreas

IN ALTRE LINGUE

Baskeet Story: Dog and Hyena

Collected by Yvonne Treis
(CNRS-LLACAN, Villejuif, France)

1. Introduction

Baskeet¹ (also known as Basketo) is an Omotic language spoken by about 80,000 speakers² in the Basketo Special Woreda and in the Melo Woreda of the Gamo-Gofa Zone in the Southern Region of Ethiopia. Baskeet (ISO 639-3 code: bst) belongs to the Ometo branch of North Omotic.

The story of Dog and Hyena was recorded from Kantso Kammo (see photo), who is the spiritual head of the *Kalmina*' clan and carries the title *Buzan Kaat*. The recording was made on 26 October 2008 in his home in the ward of Awra Soosta (Basketo Special Woreda). Subsequently, the native speakers Dutse Tamiru and Abraham Tacho assisted in the transcription and translation of the recording.

The original text is given below in a Latin-based orthography. Some graphemes do not correspond to their IPA values: <'> [ʔ], <c> [tʰ], <c'> [tʰʰ], <d'> [dʰ], <ng> [ŋ], <y> [j], <j> [ʒ]. Vowel and consonant length is marked by double letters. Baskeet is a tonal language. However, tone is not marked below, as the tonal analysis is still incomplete and the sandhi rules that determine the realisation of tone in an utterance are not yet entirely understood. The Baskeet text given below corresponds to the spoken version as it was recorded; the text was not edited.

A sound file with the recording of the text is available at:
www.ethnorema.it/pdf/numero%208/KantsoKammoLS100248.mp3
(or win.ethnorema.it/multimedia/numero%208/KantsoKammoLS100248.mp3).



¹ Acknowledgments: Research on the Baskeet language has been sponsored by a La Trobe University Post-doctoral fellowship (2008-2011) and a documentation grant by the Endangered Languages Documentation Programme (SOAS, University of London) (2011-2013). This support is gratefully acknowledged. I would also like to express my gratitude to Kantso Kammo, Dutse Tamiru and Abraham Tacho.

² According to the 2007 Ethiopian census, there are 78,284 members of the Baskeet ethnic group in Ethiopia (http://www.csa.gov.et/pdf/Cen2007_firstdraft.pdf; p. 84).

2. Baskeet text³

(¹) Na'aadoo, kanake godarske wol'a k'ootti keskari, godarsi kanak geyi: "An kanoo!" — (²) "Yoo." — (³) "Ne woydi gabipp yeera?" — (⁴) "Te gangarc'i gabipp yeershoa." — (⁵) "Gangarc'i gabi hattaab awaaji wozar geye?" — (⁶) "Awaajaada yii, ne a solaara?" (⁷) Min godarsi kani muirkar mooppo. (⁸) Godarsi kani lapbar zimm do'i aadd'o. (⁹) Zimm gaari godarsi kani lapbar ... kani godarsi lapbar yedd'o. (¹⁰) K'oti tami kashko. (¹¹) Tami keetts zhaago," yiz geyi awaajide. — (¹²) "Yiz geye?" — (¹³) "Aa." — (¹⁴) "Erakkaye," gaar, waattsinko hani yei yellazinbar, (¹⁵) i kani geda pe unkin bekk'i muttidor, gedi lukkazinbar, (¹⁶) waattsin garta bazi geyi, godarsi: (¹⁷) "Te waattsin muk' i ganasta⁴," yirkk gaazinbar, (¹⁸) peeb!, gangarc'ine, accinda. (¹⁹) "Yih! (²⁰) Te accin gangarc'inon," mastootipen i yetay waattsin garta peeni bekk'ar geyi: (²¹) "Te accin gangarc'inon, izi taani iissee? (²²) Te iy eed'akkay attabda! (²³) O awaajibe abza?!" (²⁴) Wottsibar sekay aadd'i-lukkar: (²⁵) "Kanoo, ne ekk'ine! (²⁶) Te neeni yerkk'igeyn lukkabe!" — (²⁷) "⊙ ⊙, yinni yers maakk'o," yiz geyn, (²⁸) "Ne ekk'ishe!" geyn, (²⁹) Wotts-wotts muttidon wotts-wotts muttidon indi pendi tulup, indi pendi tulup, hang yellazinbar, (³⁰) kana pe laatts aal keettsi yeyi, "geliire" gaazinbar, (³¹) ma karin yibts'indon, (³²) karinko hatt geirdor takk asshar wulli karinbar wots'ak gelazinbar, (³³) golssin, (³⁴) godarsi shawh ekkogon, domsak ekkogon, (³⁵) "ehee," keettsi gidda kekisar kani geyi: (³⁶) "Wuh wuuuuu, ne te waytts wad'ittsi ekkadibe, (³⁷) te siints siid'ittsi ekkiiye? (³⁸) te laatts kalti leepi gaddari, (³⁹) "Giyaab k'atts'iire, yentti k'atts'irre," geyn, (⁴⁰) oosa iyi yeltso geyn itts'in, (⁴¹) godo, ne izi domsak ekkaddok ne taana abz ekkii?"

3. English translation

(¹) My dear listeners, Dog and Hyena happened to meet each other on the way and Hyena said: "Hey, Dog!" — (²) (Dog:) "Yes." — (³) (Hyena:) "From which market do you come?" — (⁴) (Dog:) "I come from the Gangarc'a market." — (⁵) (Hyena:) "What was announced at the Gangarc'a market today?" — (⁶) (Dog:) "This announcement, what you say (about it)? (⁷) Hyenas have been eating dogs, but they should not eat them any longer. (⁸) The hyenas should simply go past the dogs. (⁹) The hyenas should simply (go) past the dogs ... the dogs should walk past the hyenas. (¹⁰) Butter should warm itself at the fire-place. (¹¹) Fire should thatch houses," it was announced in this way." — (¹²) (Hyena:) "It was said in this way?" — (¹³) (Dog:) "Yes." (¹⁴) "I wasn't aware of that," said (Hyena) and he came to the river over here, (¹⁵) (whereas) Dog was walking (away) over (to) there, looking back across his shoulder, (¹⁶) (and) the animal at the water, Hyena, said: (¹⁷) "Let me drink a little bit over water", he bent down, (¹⁸) and – see! – (his) teeth were interlocked. (¹⁹) (Hyena:) "Oh, my God! (²⁰) My interlocked teeth," he looked down into the water like (into) a mirror and said: (²¹) "My interlocked teeth, did they cause me to be insulted?" (²²) (Hyena:) "I will not let him (= Dog) get away. (²³) I don't care about the announcement!" (²⁴) He (= Hyena) ran (to) over there (and called:) (²⁵) "Dog, please wait (for me)! (²⁶) You can go after I have kissed you." — (²⁷) ⊙ ⊙ (= Dog throws two kisses at him from far) "This should be the kiss," he said. (²⁸) "I beg you, stop!" (Hyena) called, (²⁹) (but) Dog kept on running, running, over one

³ Abbreviation: ... = speaker interrupts and restructures/corrects the sentence.

⁴ The verb form *ganasta* 'I might drink' is an error here; the speaker should have used *ganasto* 'let me drink'.

⁵ The name of the market, *Gangarc'a*, and the verb *gangarc'*- (variant: *gangirc'*) 'be interlocked (of teeth, especially of dead animals)' sound very similar and Hyena is suddenly convinced that Dog has (indirectly) made fun of his (= Hyena's) teeth when he mentioned the market he came from.

mountain, over another mountain and ⁽³⁰⁾ he arrived at his master's house and wanted to enter ⁽³¹⁾ (but) the door was closed, ⁽³²⁾ he tried once (to open the door), then left it immediately and ran through the holes for liquid waste (into the barn), ⁽³³⁾ (but his) tail! ⁽³⁴⁾ Hyena snatched it, broke it off and took it. ⁽³⁵⁾ “*Ehee* (= laughter),” in the barn, Dog laughed and said: ⁽³⁶⁾ “*Wuh Wuuuuu*. Have you taken my ears (which I need) to listen or ⁽³⁷⁾ have you taken my nose (which I need) to smell?” ⁽³⁸⁾ “My master has (already) sharpened an axe and put it (aside), (saying:) ⁽³⁹⁾ ‘I will cut it (= the tail) off tomorrow, I will cut it off the day after tomorrow’, ⁽⁴⁰⁾ (but) he was busy working and didn't get around to doing it. ⁽⁴¹⁾ My lord (Hyena), you have (now) broken it off and taken it, (but) what have you (actually) taken?”⁶

⁶ In Basket, the tails of dogs are usually shortened by their owners due to aesthetic considerations.

DOCUMENTI

Foundation for Endangered Languages

The FEL manifesto

1. The Present Situation

At this point in human history, most human languages are spoken by very few people, but that majority of languages is about to vanish.

The most authoritative source on the languages of the world, the Ethnologue, lists nearly 7,000 living languages. Population figures for just over 6,000 show that:

- 52% of languages are spoken by fewer than 10,000 people
- 28% are spoken by fewer than 1,000
- 83% are spoken only in single countries, and so are particularly exposed to the policies of a single government

At the other end of the scale, 10 major languages, each spoken by over 109 million people, are the mother tongues of almost half of the world's population.

More important than this snapshot of proportions and populations is the outlook for survival of the languages that are spoken. Data about this is scarce, because of the sheer variety of the human condition: a small community, isolated or bilingual, may continue to speak a unique language for centuries, while elsewhere a populous language may for social or political reasons die out in little more than a generation. The period in which records have been kept is too short to clearly document trends: for example the Ethnologue has been issued only since 1951. However, it is difficult to imagine many communities sustaining everyday use of a language for even a generation with fewer than 100 speakers: yet at least 10% of the world's living languages are now in this position.

Some of the forces which threaten languages are clear: the impacts of urbanization, Westernization and global communications grow daily, all diminishing the self-sufficiency and self-confidence of small and traditional communities. Discriminatory policies and population movements also take their toll of languages.

Today, the preponderance of tiny language communities means that the majority of the world's languages are vulnerable to decline and extinction.

2. The Likely Prospect

There is agreement among linguists that over half of the world's languages are not being passed on to the next generation. We are living at the point in human history where, within two generations, most languages in the world will die out.

This mass extinction of languages may not appear to be obviously tragic. Some people believe that a reduction in the number of languages will increase communication, and help to build nations, even global solidarity. On the other hand, we know that human life across the planet depends on our ability to develop cultures enabling survival in a

variety of environments. These cultures have been transmitted by languages, through oral traditions and, more recently, through writing. So when language transmission breaks down there is always a large loss of inherited knowledge. Once that knowledge is lost – whether its value is recognized or not – a community and the whole of humanity is poorer. Along with it may go a large part of the pride and identity of the community of former speakers.

And there is another kind of loss, of a different type of knowledge. As each language dies, many sciences – linguistics, anthropology, prehistory and psychology – lose one more precious source of data, one more of the diverse and unique ways that the human mind can express itself through a language's structure, vocabulary and idiom.

The result of the impending loss of most of the world's linguistic diversity cannot be predicted. But language loss is generally irreversible and has no known positive outcomes. Speakers of endangered languages may rightfully resist the extinction of their linguistic identities and their traditions. And we, as concerned people, or as scientists, applaud and support them in their attempt to preserve the diversity that is one of humanity's greatest treasures.

3. The Need for an Organization

While we cannot stop the global forces which cause language decline and loss, we *can* work to combat their effects, to strengthen languages against them, and to highlight all that is lost when a language vanishes.

We can work to lessen the damage:

- by recording and documenting languages which are in terminal decline
- by promoting literacy and language maintenance programmes to increase language proficiency and morale within endangered language communities
- by encouraging support for language and cultural maintenance through use of media and communication technologies
- by emphasizing the value and benefits of language diversity

To pursue these aims, there is a need for an autonomous international organization which is not constrained or influenced by matters of race, politics, gender or religion. This organization will recognize that language issues are inseparable from the principles of self-determination, and group and individual rights. It will pay due regard to economic, social, cultural, community and humanitarian considerations. Although it may work with any international, regional or local authority, it will always retain its independence. Membership will be open to all.

4. Aims and Objectives

The Foundation for Endangered Languages exists to support, enable and assist the documentation, protection and promotion of endangered languages. In order to do this, it aims:

1. to raise awareness of endangered languages, both inside and outside the communities where they are spoken, through all channels and media
2. to support the use of endangered languages in all contexts: at home, in education, in the media, and in social, cultural and economic life

3. to monitor linguistic policies and practices, and to seek to influence the appropriate authorities where necessary
4. to support the documentation of endangered languages, by offering financial assistance, training, or facilities for the publication of results
5. to collect and make available information for use in the preservation of endangered languages
6. to disseminate information on all of the above activities as widely as possible.

RELAZIONI

Language Documentation 3: Language Mapping

Simone Ciccolone – Libera Università di Bolzano



Si è tenuta a Bolzano, dal 18 al 20 giugno 2012, la terza edizione del workshop “Language Documentation”. Quest’anno il ciclo di incontri, nato dalla collaborazione tra l’associazione Ethnorêma e il Centro Competenza Lingue della Libera Università di Bolzano, era incentrato sul tema del “Language mapping”, sviluppato (com’è ormai consuetudine del workshop) coinvolgendo sia aspetti metodologici sia singoli casi studio di documentazione linguistica, oltre a un’attenzione preferenziale per gli aspetti più applicativi, legati all’uso di strumenti a supporto dell’attività di ricerca in ambito linguistico.

I lavori del workshop si sono aperti con il seminario di Salvatore Amaduzzi, studioso di Geografia economico-politica presso l’Università di Udine, sui Sistemi Informativi Territoriali. Dopo una prima introduzione generale alla tematica sono stati presentati diversi strumenti informatici utili alla rappresentazione geografica dei dati e alla loro analisi in relazione al territorio, mostrando molteplici esempi concreti nei più svariati campi: dalla logistica, alla risoluzione di problemi legati alla gestione del territorio, al tracciamento in tempo reale di comunicazioni geolocalizzate.

La seconda parte del seminario di Amaduzzi si è concentrato sull’applicazione pratica delle metodologie presentate, in particolare tramite l’utilizzo dell’Atlante Statistico dei Comuni, un software distribuito gratuitamente dall’ISTAT che permette di creare rappresentazioni cartografiche sia dei dati del censimento che di dati propri associati alle suddivisioni areali (come comuni, province o regioni) sul territorio italiano.

Al seminario di Amaduzzi si è affiancato quello di Naomi Palosaari, ricercatrice della Eastern Michigan University e collaboratrice di Linguist List, anch'esso fortemente applicativo. Il seminario di Palosaari era più direttamente collegato all'ambito della documentazione linguistica e volto a mostrare i vantaggi dell'associazione di dati linguistici a dati geografici, soprattutto quando si tratta di raccogliere testimonianze di lingue meno diffuse o a rischio di estinzione.

In particolare, la prima parte del seminario ha messo in luce come la geolocalizzazione dei dati linguistici possa aprire a nuovi approcci e metodologie in fase di raccolta dati,



permettendo di associare in tempo reale immagini fotografiche e registrazioni audio o video degli informanti al punto geografico in cui sono stati elicitati, creando così un collegamento diretto con il territorio stesso.

Anche in questo caso la seconda parte si è concentrata sull'applicazione pratica, con l'utilizzo della piattaforma LL-Map per l'inserimento di dati e la loro rappresentazione cartografica.

Entrambi i seminari hanno permesso ai partecipanti di testare gli strumenti messi a disposizione, inserendo propri dati, provando a produrre rappresentazioni cartografiche, e sperimentando così in prima persona il loro funzionamento e le loro potenzialità.

Oltre al seminario su LL-Map, Naomi Palosaari ha presentato una relazione sulla lingua Mocho', della quale ha raccolto testimonianze linguistiche nel corso delle sue ricerche. Il Mocho' è una lingua amerindia appartenente alla famiglia delle lingue Maya, parlata (secondo la studiosa) da non più di una trentina di persone, tra l'altro tutte di età superiore ai settant'anni.



La relatrice ha presentato alcune caratteristiche principali della lingua, come lo sviluppo di un sistema tonale (che tra l'altro lo distingue dal tuzanteco, una varietà di Mocho' con un numero di parlanti ancor minore), sottolineando l'importanza della rappresentazione dello spazio geografico e dell'ambiente di una determinata comunità (e di conseguenza della catalogazione di tali informazioni insieme ai dati linguistici) per capire meglio anche il suo spazio linguistico.

Durante l'ultima giornata del workshop si sono succedute tre relazioni su progetti specifici e metodologie di indagine sempre sul tema della rappresentazione geografica dei dati linguistici.

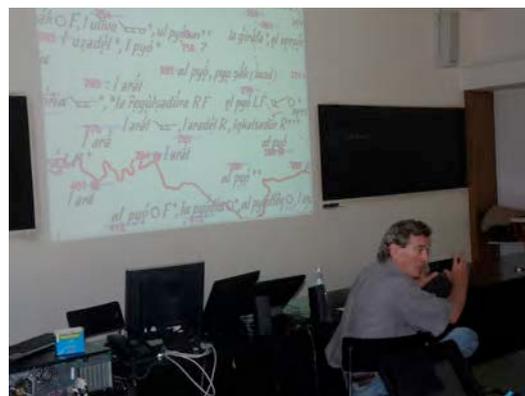
Nel primo intervento, Christian Schwarz (ricercatore del Centro Competenza Lingue) ha presentato un esempio di rappresentazione geografica della distanza linguistica tra varietà dialettali basata su un metodo di analisi statistica chiamato interpolazione.

L'intervento di Stefan Rabanus (dell'Università degli Studi di Verona) era invece incentrato sulla presentazione del progetto REDE: un applicativo accessibile su web tramite il sito regionalsprache.de e sviluppato all'interno di un progetto sulla variabilità interna del tedesco. Rabanus ha illustrato alcune delle funzionalità della piattaforma, tutte innovative ed estremamente utili per uno studio della variazione sincronica e del mutamento diacronico del tedesco e delle sue varietà dialettali.

Tramite l'applicativo web è infatti possibile comparare le rappresentazioni cartografiche storiche dei dialetti tedeschi, dato che la piattaforma incorpora sia i dati del DiWA (Digitaler Wenker-Atlas) sia studi più recenti o concentrati su aree specifiche, permettendo di accedere tramite un unico strumento non solo alle cartine degli atlanti ma anche, in alcuni casi, alle singole voci trascritte e alle registrazioni audio di corpora disponibili già in formato digitale.

A questo si aggiunge la possibilità di importare propri dati e predisporre rappresentazioni cartografiche ad hoc, anche tramite un confronto automatizzato tra più campioni o la sovrapposizione di più carte.

L'ultimo intervento della giornata del 20 giugno è stato quello di Graziano Tisato, del CNR di Padova, che ha presentato il progetto NavigAIS: un progetto per la digitalizzazione del primo atlante dei dialetti italiani pubblicato in otto volumi dal 1928 al 1940, con più di 1700 carte e oltre 400 punti di raccolta.



La relazione di Tisato ha mostrato non solo i vantaggi della digitalizzazione di strumenti per la ricerca dialettologica imprescindibili come gli atlanti linguistici (come, banalmente, la maggiore facilità di consultazione e la possibilità di cercare le forme di singole attestazioni all'interno di tutto l'atlante), ma anche i possibili sviluppi di tali strumenti in formato digitale, tramite l'integrazione di immagini, registrazioni audio estratte direttamente dalle interviste dialettologiche e schede di approfondimento associate alle singole voci.

Anche questa terza edizione di "Language Documentation" ha saputo unire interessanti spunti di riflessione scientifica e metodologica sulla documentazione linguistica e attività laboratoriali sull'uso di strumenti di supporto alla ricerca innovativi in tale campo. Il focus su "Language mapping" rappresenta in tal senso un ulteriore passo avanti nel percorso di studio e approfondimento descritto dal workshop, che sicuramente troverà degna continuazione nell'edizione dell'anno prossimo.

Link utili

Atlante Statistico dei Comuni: www3.istat.it/dati/catalogo/20061102_00/

LL-Map: lmap.org

REDE: regionalsprache.de

NavigAIS: www3.pd.istc.cnr.it/navigais

RECENSIONI



MONICA GUIDOLIN, *Gli strangolatori di Kali. Il culto thag tra immaginario e realtà storica* (Introduzione a cura di A. Rigopoulos), Aurelia Edizioni (Asolo, TV), 2012, 225 p. Prezzo: € 20,00. ISBN 978-88-89763-50-6

Il lavoro che andiamo a presentare consta di un'indagine a tutto tondo che – pur passando al setaccio un tema solo apparentemente noto – esplicita altresì la sua originalità proprio attraverso il suo carattere multidisciplinare, spaziando dalla storia, all'antropologia, alla religiosità e cultura del Subcontinente indiano. In tale opera densa di contenuti, l'autrice – Monica Guidolin – ci conduce alla riscoperta del culto misterioso dei thag, la famigerata setta indiana degli adoratori di Kali.

Se da un lato osserveremo come l'argomento sia conosciuto, tanto che certamente in ognuno di noi il solo nome dei *thag* smuove più d'un ricordo, di un'immagine nella memoria, evocati da una certa letteratura e cinematografia, ebbene è altrettanto vero che secondo una prospettiva scientifica, o meglio storico/storiografica, le conoscenze sul tema raramente procedono oltre lo stereotipato cliché.

Il problema centrale della questione, che l'autrice argutamente sottolinea fin dal titolo e che sostanzialmente si applica allo studio dell'antropologia, della storia e della cultura indiana nel suo insieme, consta del doveroso sforzo di scrollarsi di dosso 'l'immaginario' appunto, per giungere a una visione della 'realtà' più equilibrata e precisa possibile. Chiaramente già nel titolo dell'opera è evidente come la Guidolin usi quell'aura leggendaria, misteriosa e misterica del culto degli strangolatori di Kali come paradigma di un immaginario distorto, sovente creato *ad hoc* da una storiografia occidentale di maniera, dall'insieme dei cosiddetti *Colonial Studies*, che spesso poco coincideva con la reale natura degli eventi e dei fenomeni.

Ci sono due momenti chiave, a tal proposito, nella storia del colonialismo inglese in India che costituiscono per gli occidentali una sorta di brusco risveglio, una presa di coscienza di un universo che evidentemente andava oltre le prospettive del tempo. Si tratta sostanzialmente della 'scoperta dell'India' da parte dell'Occidente e quella che sarà la violenta reazione di rivolta del Mutiny: vogliamo dunque soffermarci su questi spunti come premessa all'analisi del libro.

Quando l'Orientalismo di matrice cristiana ancora si sforzava di considerare le popolazioni indigene del mondo in relazione alla *sua* storia sacra, misurandone l'antichità e decifrando la provenienza delle rispettive scienze, ecco che l'etnologia britannica, l'antropologia d'epoca vittoriana, si cimentava nella classificazione della varietà umana compatibile con l'idea maestra dell'opposizione tra il selvaggio dalla pelle scura e l'europeo civilizzato dalla pelle chiara. L'India in tale senso aveva già dato una sorta di schiaffo morale a tale visione Eurocentrica, presentando già agli occhi dei primi viaggiatori occidentali lo spettacolo complesso e articolato di una cultura proteiforme, di un sovrapporsi di tradizioni antiche sulla matrice di una terra che a quel tempo aveva già visto l'alba e il tramonto di antichi imperi e il cui grado di civiltà era ormai al di sopra di ogni legittimo sospetto.

Non va dimenticato inoltre che prima che l'occidente riuscisse a imporsi sull'India con le politiche coloniali e in virtù di una tecnologia superiore di tipo bellico, dai tempi della scoperta del Nuovo Mondo non vi era nulla che prodotto in Europa potesse avere un vero mercato in Oriente. Negli equilibri della globalizzazione di allora – mi sia concesso il termine – le ricchezze depredate dalle Americhe, confluite nelle casse delle potenze coloniali, finivano a finanziare attività commerciali e flussi di merci preziose che proprio dall'Oriente e dall'India giungevano al Vecchio Continente. Così come era già successo in tempi antichi, quando simili commerci fiorivano col mondo greco o coi Romani e l'India diventava terra leggendaria di prodigi e meraviglie – come nota l'autrice nel primo capitolo – ecco che anche L'Inghilterra fu a sua volta conquistata da un primo periodo di 'indomania'. Si trattò dunque di un interesse crescente per la cultura del paese, un sentimento frammisto d'entusiasmo e rispetto per le tradizioni delle sue genti e per il mistero stesso delle molteplici caste che se ne facevano custodi. Ma gli interessi di quello che sarà il *Raj* inglese in India, che cavalcheranno l'onda dell'Utilitarismo britannico e dell'Evangelismo, porranno presto fine a tale tendenza, positiva a tratti edulcorata del Subcontinente, trasformandolo in mera terra di conquista. Ci sarà un evento particolare che funge da spartiacque nella storia coloniale indiana – a dir la verità forse solo appena accennato nel libro – che catalizzerà invece il sentimento opposto, ovvero il timore, la paura dell'India e degli indiani: il Mutiny, la rivolta del 1857. In quella che è considerata (dagli indiani, beninteso) la prima guerra d'indipendenza dell'India, il brusco risveglio degli inglesi consisterà nella presa di coscienza che i popoli del Subcontinente possedessero la forza potenziale e la determinazione di scrollarsi di dosso il giogo coloniale e di pretendere giusta vendetta, anche con ferocia, a ogni torto o ingiustizia subita.

Una volta ristabilita quantomeno una parvenza d'ordine, una volta metabolizzato lo shock attraverso una spietata ritorsione, emerse evidentemente chiara la consapevolezza di aver fatto male i conti. Nell'assunzione del fatto oggettivo di non essere stati in grado di tenere le redini di un territorio così vasto e complesso sotto il profilo politico, ecco che gradualmente gli inglesi vareranno una serie di leggi e riforme restrittive, atte soprattutto al controllo di quei soggetti sociali e di quegli ambienti che avrebbero potuto costituire un margine di pericolo o anche solo fossero stati al di fuori dello stretto controllo coloniale.

Si arriverà dunque a calibrare normative di vario tipo sulla precedente opera di catalogazione e razionalizzazione della popolazione indiana che porteranno ad aberrazioni assolute come quella del *Criminal Tribes Act* attorno al 1870. Basse caste, tribù, nomadi, bardi, zingari, mercenari e soldati di ventura, saranno presi nel mucchio, facendo di tutta l'erba un fascio come si suole dire, e marchiati alla stregua di sorvegliati speciali dalle autorità. In questo contesto preciso si colloca il fenomeno della *thagi*, la pratica del culto segreto dei thag che più che esser perseguitato per i probabili crimini compiuti, fu posto sotto inchiesta per le sue valenze sociali e il tipo di relazione, occulta agli occhi degli inglesi, instaurata con le autorità locali.

L'autrice mette dunque in luce l'assurdità di arrivare a ipotizzare l'esistenza di una sorta di inclinazione genetica al crimine e di quanto anacronistico e goffo potesse essere il tentativo di circoscrivere il fenomeno thag, accorpandolo sotto il minimo comun denominatore di categorie che fra loro presentavano scarsa continuità politica, sociale, religiosa e, non ultima per importanza, castale.

È chiaramente cavalcato da paura e disorientamento assoluto il processo che porta alla promulgazione delle suddetta legge sulle caste e tribù criminali; questa "... *equivale a*

un verdetto di colpevolezza collettiva senza processo e permette alle autorità locali di sottomettere il gruppo incriminato a un regime di sorveglianza più o meno stretto e di applicare un regime penale più o meno severo a seconda del grado di colpevolezza. Tale legge [...] crea una categoria la cui definizione è esclusivamente penale, e che così individualizzata e stigmatizzata, si trova rigettata dall'intera società" (183).

O forse un cosiddetto tentativo di rimozione del senso di colpa: *"I dacoit del Bengala furono considerati non tanto come un fenomeno accentuato dalle trasformazioni socio-economiche della East India Company, quanto piuttosto come coloro che avevano una professione di tipo ereditario e una predisposizione genetica"* (175).

E ancora citiamo pescando a piene mani dai numerosi spunti portati dall'autrice:

"Il Criminal Tribes and Castes Act del 1972 aveva il compito di individuare senza possibilità alcuna di appello un numero di comunità [...] e di classificarle come criminali dalla nascita (criminal by birth) dunque soggette alla sorveglianza, al controllo e a una riabilitazione forzata. [...] egli (Sleeman, colui che è considerato l'autore della soppressione della setta thag) fece della storia thuggee una 'narrazione morale' che si sposò bene con la visione orientalistica dell'India" (176).

Il nocciolo della questione, che si evince in maniera chiara nel libro che presentiamo, è come ancora una volta la questione thag, che pur aveva plausibilmente origini più antiche, sia diventata un esempio perfetto di resistenza all'istituzione coloniale, una resistenza dalle caratteristiche sfuggenti – e quindi ancor più pericolosa. Le sue peculiari caratteristiche intercastali e il carattere segreto di un rito che comunque affondava le radici in un *background* religioso e culturale articolato, non sarà mai pienamente compreso dai colonizzatori europei, né totalmente assimilato - tanto prima, quanto dopo gli eventi suddetti del Mutiny.

La parabola documentata dei thug giungerà al culmine della sua presunta eradicazione attraverso una capillare attività d'inquisizione, delazione e sterminio di massa di potenziali gruppi di criminali. Tale cammino è usato da Monica Guidolin come la chiave di volta per entrare, facendovi luce, in periodo storico controverso in cui vi è ancora molto investigare. Come spiega l'autrice, se quanto finora esposto costituisce il presupposto alla storiografia dell'epoca, ebbene le prime fonti che abbiamo oggi fra le mani non possono fare altro che restituirci un quadro distorto degli eventi di allora.

A questo proposito, potremmo proporre un'interessante parallelismo relativamente all'indagine storica del nostro Carlo Ginzburg, per quanto riguarda le sue note opere sui processi di stregoneria, come *I Benandanti* o ancora *Storia Notturna, una decifrazione del sabba*. Dal momento che non abbiamo documenti redatti direttamente dai diretti interessati (le streghe in un caso, ma la questione è altrettanto valida per i thag), dobbiamo basarci unicamente sulla parola di coloro incaricati di reprimerli, in pratica ci si chiede di prendere per vero quanto su di loro ci è detto da giudici e carnefici. È senz'altro vero che, per chi sa ben ascoltare, la voce degli incriminati è in grado di farsi udire anche attraverso le pagine scritte dai persecutori: frammenti ed echi delle loro voci giungono a noi, ad esempio, attraverso, e nonostante, le pagine costruite appositamente per demonizzarli dallo stesso Sir William Henry Sleeman nei suoi dossier redatti tra il 1835 ed il 1839 o da Philip Meadows Taylor, nel suo *Confessions of a Thug*, pubblicato sempre nel 1839.

È assolutamente vero, come questi frammenti raccolti e ordinati con scrupolo e puntiglio tipicamente anglosassone, ci restituiscano il respiro di un'epoca che allo studioso e all'osservatore attento forniscono molte più indicazioni del mero senso delle singole parole annotate sulla carta di un verbale d'inchiesta.

Ma nello sforzo di obiettività dello storico che lo spingerebbe ad individuare delle fonti coeve locali, un punto di vista indiano, se non proprio una ‘prospettiva thag’ sulle vicende dell’epoca, ecco che l’autrice compie un doveroso salto di qualità.

Inizia dunque una sorta di viaggio, simmetrico all’indagine storica nella struttura del libro, attraverso il culto della Dea, la grande Dea dell’induismo, in tutte le sue forme e espressioni del culto, che si esprimono nell’ambito dello shaktismo e del tantrismo. Con questi termini intendiamo, più che specifiche correnti o filoni religiosi distinti, una prospettiva, o meglio un colore che ha tinto, caratterizzato col suo dinamismo, la religiosità del mondo indiano nei secoli. È qui che la Guidolin ha cercato di recuperare ogni possibile frammento che possa in qualche modo spiegare il culto dei thag o interpretare secondo tradizione le pratiche e le simbologie settarie. I metodi applicativi dello studio antropologico sono in questo contesto affiancati dalle competenze linguistiche dell’autrice che qui propone alcune traduzioni da testi sacri di importanza rilevante nella letteratura indiana e che propongono un’analisi di una certa varietà di temi: dal sacrificio umano, alle forme e funzioni della Dea, dal simbolismo degli yantra a quello dei *paraphernalia* dell’adepto thug, ovvero: *rumal* e *kodalee*, il laccio e la piccozza. Interessantissimo il mito della Dea, terribile, irata, sul campo di battaglia che mette in fuga i demoni facendone letteralmente a pezzi le schiere, un *topos* che si ritrova in tutta l’India da nord a sud, dalla letteratura all’iconografia. Nella forma di Durga a cavallo di una tigre, Ella mette in fuga l’esercito degli Asura; come Camunda porta le teste dei demoni mozzate; come Kali danza sul campo di battaglia sopra il corpo di Siva cadavere. Qui si sovrappongono gli strati dell’interpretazione popolare, delle tradizioni locali, della rivisitazione del mito attraverso le tradizioni regionali in cui si vuole, in un dato momento storico nel nostro *case study*, che i thug stessi siano emanazione della Dea, e che la aiutino e supportino, strangolando i demoni coi loro lacci e seppellendone le putrescenti carcasse con le piccozze. Ecco dunque la perfezione, la sacralizzazione del gesto dei thag, che se non riattualizza il sacrificio primordiale, rientra comunque in un contesto compreso dal ‘dharma’ nel suo sforzo di ristabilizzazione dell’equilibrio cosmico.

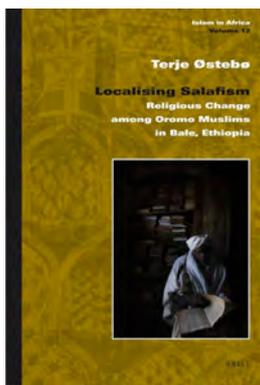
Nonostante i temi toccati siano molti e di una certa profondità, nonostante l’impostazione sia quantomeno di una certa onestà e rigore intellettuale, non definiremmo però il testo in esame come un lavoro sofisticato, né strettamente specialistico, anzi. Come un viaggio, termine usato poc’anzi, veramente il libro sembra accompagnare per mano anche il lettore ‘non addetto ai lavori’ attraverso questi temi, sullo sfondo esotico e affascinante dell’India di ieri e di oggi. È un libro per tutti dunque, stilisticamente scorrevole, di facile lettura e – proprio tale e quale un viaggio – dopo aver concluso la lettura dell’ultima pagina, già se ne avverte in qualche modo la nostalgia.

Il lavoro è introdotto dal prof. Antonio Rigopoulos, docente di sanscrito all’Università di Venezia, che a suo tempo seguì Monica Guidolin negli anni dello studentato. Preciso e puntuale nel presentare l’opera e l’iter dell’autrice, ha il merito di regalarci una selezione di citazioni che ci restituiscono in pieno l’atmosfera salgariana e il ritratto dei *thug* nei romanzi d’avventura. Con fascino e con una certa ironia – che non guasta mai! – Rigopoulos confessa come molti indologi nel nostro paese abbiano avuto in comune la giovanile passione per le letture di Salgari. Del resto, questo autore, pur senza in realtà aver mai avuto modo di viaggiare e dipingendo scenari talvolta superficiali o stereotipati, è riuscito comunque a infondere in più d’una generazione di

lettori il fascino avventuroso, irresistibile ed esotico dell'India. Chi a questo si sia arreso, in India di certo ha trovato molto di più.

Infine come chiosa tecnica, notiamo che il testo sia corredato da numerose illustrazioni in b/n a stampa diretta su carta. Si tratta di immagini classiche delle divinità, mappe d'epoca, miniature, immagini dell'iconografia contemporanea della Dea, ritratti e acquerelli che rappresentano personaggi del tempo o lo strangolamento di qualche incauto viaggiatore. Dopo avere dunque approfondito molti degli argomenti e degli aspetti che costituiscono l'asse portante dell'opera, dal contesto storico all'apparato critico, sembra quasi rimanere in sospeso la questione circa la reale identità dei thag. Ci sono punti oscuri su cui ancora non abbiamo fatto luce, ovvero chi erano veramente e da dove venivano, o ancora qual'era la reale natura dei sacrifici alla Madre Kali, in quali proporzioni questi avvenivano e secondo quali modalità... Non resta che immergersi nella lettura per scoprire le risposte a questi e altri affascinanti interrogativi.

Stefano Beggiora (Università di Venezia "Ca' Foscari")



TERJE ØSTEBØ, *Localising Salafism. Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Brill, Leiden-Boston, 2012 (*Islam in Africa*, Volume 12).

ISSN 1570-3754 ISBN 978 90 04 18478 7. i-xxiv, pp. 380, 2 maps, 18 illustrations. Prezzo: 133 Euro/182 \$.

Dopo una lunghissima negligenza da parte degli studiosi sia etiopisti che islamisti, la storia e cultura dei Musulmani etiopici nell'ultimo paio di decenni è divenuta oggetto di crescente attenzione. Non sfugge oramai più a nessuno l'importanza e la peculiare rilevanza che le comunità islamiche hanno rivestito e rivestono nell'area del Corno d'Africa, grazie alle molteplici,

variegate forme che hanno assunto nella loro parabola storica, plasmate anche da uno speciale rapporto con la compagine culturale e lo stato degli Etiopi cristiani ortodossi, da un lato, e con le finitime regioni "sorelle", dall'altro.

Proprio ai fini di una comparatistica "impegnata", che pone a proprio oggetto il cambio (o lo scambio e l'interazione) tra tradizioni religiose diverse e/o tra segmenti specifici all'interno dei singoli raggruppamenti religiosi (una delle branche maggiormente attive nel panorama accademico attuale della sociologia e antropologia delle religioni), il terreno dell'Islam etiopico è senza dubbio fertile e pieno di stimoli.

L'attrattiva dell'Islam etiopico per lo studio del "religious change" non è dunque sfuggita a Terje Østebø (attualmente Assistant Professor al Center for African Studies and Department of Religion all'università della Florida) che ha utilizzato proprio un'area musulmana etiopica (la regione del Bale) come chiave per l'indagine di alcuni problemi connessi alla fenomenologia del mutamento religioso nell'Islam. Il ricercatore svedese ha al suo attivo alcuni contributi sui rapporti islamico-cristiani in Etiopia, sulle dinamiche interne dell'Islam etiopico contemporaneo e sulle sue articolazioni immediatamente politiche. Il corposo volume qui recensito è invece il risultato della tesi di dottorato in Storia delle religioni redatta (e in fondo già pubblicata nel 2008) da Østebø sotto la supervisione di David Westerlund e David

Thurfjell e discussa in fine nel febbraio 2009 al Department of Ethnology, History of Religions and Gender Studies dell'università di Stoccolma.

Il libro si organizza in 10 capitoli (il primo [pp.1-12] funge però da introduzione e il decimo [pp. 311-328] da “discussione finale”), preceduti da un “summary” (pp. xix-xxiv). In appendice, un glossario dei termini amarici, arabi e oromo (pp. 331-334) e una lunga lista degli informanti (pp. 335-340) danno conto del concreto impegno sul campo dell'autore. La bibliografia, amplissima, copre le pagine 341-362. Un indice cumulativo dei nomi propri e delle cose notevoli (pp. 363-380), un paio di mappe e il corredo iconografico sono utilissimi ausili e guide per il lettore.

I presupposti metodologici e lo spettro concettuale su cui la ricerca si basa e si dipana sono ampiamente e criticamente discussi nel primo e nel secondo capitolo (pp. 1-12 e 13-42) dove gli attori della trattazione (Islam, Salafismo) e le principali emergenze cognitive alla luce delle quali gli eventi e i dati sono sottoposti ad analisi (il cambiamento religioso, l'identità, la modernità) sono presentati al lettore.

Il Salafismo è definito dall'autore come sostanziale sinonimo di quello che nella pubblicistica più o meno scientifica e nel giornalismo corrente è chiamato “wahhabismo”. Con apprezzabile cautela, Østebø si districa nei meandri delle spesso contrastanti definizioni dei molteplici movimenti islamici o “islamisti”, saggiamente cercando solo un'etichetta valida soprattutto per il suo “case study”. A questo proposito, sia permessa però allo studioso di Islam che scrive un'osservazione generale. Il dibattito classificatorio sui “gruppi islamisti”, in cui anche Østebø si inserisce seppure di transenna, è quasi sempre condotto (e il volume recensito conferma la tendenza) a partire da considerazioni di tipo quasi esclusivamente sociologico e/o politologico che non tengono in alcun conto il retroterra teologico tradizionale su cui ogni soggetto politico islamico si innesta (e si deve innestare, pena la perdita della sua connotazione “islamica”). Così il senso profondo di concetti teologico-(politici e, in fondo, anche pienamente storici) come *tawhīd* e *šarī'a* ma soprattutto *tagdīd* (con il connesso *iṣlāḥ*), *ḡurbat al-islām*, *al-tā'ifa al-manṣūra* e la stessa idea di *salaf al-ṣāliḥ* (da cui, etimologicamente, “salafismo”) sono di norma totalmente ignorati da politologi e sociologi guidati solamente da categorie analitiche spesso teoricamente valide ma forgiate in Europa e quindi poco correlate con l'universo culturale islamico. Questa completa trascuratezza di base fa perdere di vista le profonde radici comuni a gruppi e movimenti che si distinguono solamente a causa di contingenze storiche, geografiche o tattico-politiche ma mantengono un orizzonte ideale fortemente solidale che può divenire talvolta preponderante e unificante, mutate le fattispecie. Lo strumento con cui questa impalcatura discorsiva comune è costruita è la terminologia teologica islamica che si esprime di solito in lingua araba: è proprio l'ignoranza di questo linguaggio a creare categorizzazioni meccaniche fuorvianti che, in una sorta di febbre classificatoria da cui Østebø fortunatamente è solo parzialmente affetto, si lasciano sfuggire il quadro di insieme aprendo la via a valutazioni affrettate e erronee di cui la “politica islamica” contemporanea di molti stati occidentali risente pesantemente.

L'altro “protagonista” del libro, il “mutamento religioso”, è chiaramente e semplicemente definito da Østebø come ben distinto dalla conversione, in questo seguendo, almeno in parte, la concettualizzazione di Håkan Rydving (in Hakan Rydving, *The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*, Uppsala 1993). Il “religious change” (ted. *Wandel*) è, dunque, il cambio

all'interno della stessa confessione religiosa mentre "conversion" (ted. *Wechsel*) indica il passaggio da una religione a un'altra.

Da questo punto di partenza, Østebø problematizza la questione del cambiamento religioso contestualizzandola nell'ambito geografico del suo studio ("locality"), con una sorta di procedura di avvicinamento al "setting" geografico-culturale (il cambio in Africa, quindi il caso dell'Etiopia, infine il Bale) e di universo religioso e, si potrebbe dire, ideologico (l'Islam come struttura complessiva e uno dei suoi interni catalizzatori del cambio: il Salafismo). Naturalmente, non sfugge all'autore la complessità formidabile di ognuno di questi aspetti specifici, in particolare nel momento e nella misura in cui ciascuno di essi cortocircuita in maniera diretta con altri, ineludibili assi portanti del ragionamento, quali l'identità (cruciale in una realtà come quella etiopica), la suindicata "locality" e la modernità.

La parte introduttiva cerca diligentemente e con dovizia di riferimenti bibliografici di discutere ogni aspetto concettuale rilevante per la ricerca. Al non esperto di antropologia e sociologia religiosa il testo risulta molto denso e al tempo stesso relativamente superficiale, dato che appare chiaro che per ogni concetto e problematica evocati sarebbe possibile estendere la discussione *ad libitum*. Così sul nesso tra salafismo e modernità, a chi scrive appare non dubbio che la quasi totalità dei *Salafi* si presentino e si offrano sull'arena politico-culturale del mondo musulmano come decisamente "moderni" e "modernisti" (ma non "progressisti", almeno non nell'accezione che il termine ha nell'orizzonte politico-culturale italiano) e che proprio la loro capacità di congiungere la rivivificazione di una tradizione pura e sacralizzata *in aeternum* ma sfigurata dalla decadenza e dalla neghittosità delle società umane con l'accettazione senza remore di tutta la panoplia tecnico-scientifica e finanche ideologica della modernità europea e nordamericana è uno dei fattori maggiori del loro successo nel mondo islamico.

Il capitolo terzo (pp. 43-81) e il capitolo quarto (pp. 83-123) affrontano la storia dell'islamizzazione del Bale e la fenomenologia attuale dell'Islam locale. Østebø offre una ricostruzione accurata delle vicende e vicissitudini dei Musulmani del Bale dalle origini della loro presenza fino all'epoca moderna, mettendo a frutto la bibliografia esistente e un'impressionante mole di tradizioni orali da lui raccolte sul posto. Inoltre, fornisce una descrizione dettagliata delle strutture socio-religiose della regione come conosciute dall'autore durante il suo lungo e intenso field work nel periodo 200-07. La trattazione è a mio parere fluida e accattivante e si contraddistingue per dovizia di particolari e coscienziosità dell'analisi.

La fasi successive della diffusione del salafismo in Bale fino ai giorni nostri, le vicissitudini interne del movimento e le forme di accettazione e resistenza a esso sono quindi analizzate dall'autore nei capitoli 5-9 (pp. 125-310) che rappresentano il vero e proprio nucleo essenziale del libro. Dal punto di vista storico, Østebø molto opportunamente sottolinea il ruolo della presenza italiana nel favorire il primo attecchimento del salafismo nella regione (e in Etiopia tutta). La successiva collocazione dei gruppi salafiti (e dei segmenti che se ne irradiano) negli interstizi delle contese politico-etniche dell'area oromo (e somala) sono dettagliatamente descritte e criticamente valutate. Le classiche dicotomie della sociologia politica dell'Islam contemporaneo (tradizione-innovazione; globale-locale; esterno-interno; autorità-rivolta) sono calate nella realtà locale del Bale e coniugate secondo le posizioni reciproche degli attori socio-politici sul terreno (dotti musulmani "tradizionali, dotti salafisti, nazionalisti oromo, regime del *Därg* e successivo stato

federale). Una notevole mole di dati e informazioni di prima mano (raccolte con interviste a protagonisti diretti degli avvenimenti) rende l'intera trattazione un contributo importante alla ricostruzione della storia dei movimenti islamici contemporanei in Etiopia.

Il lavoro di Østebø si presenta dunque come serio e ponderato, attento alle sfumature e costruito su demarcazioni porose. Una questione rilevante che però, almeno dal punto di vista del presente recensore, avrebbe meritato maggiore attenzione, è quella connessa con la produzione letteraria dei gruppi salafiti (e della contro-propaganda "tradizionalista").

In effetti, il problema del rapporto fra tradizione scritta e impulso al cambiamento in ambito islamico salafista etiopico è ampiamente evocato da Østebø in tre punti del libro (pp. 38-40; 175-185; 325-328). L'autore sostiene, innanzi tutto, l'inesistenza di una tradizione (mano)scritta rilevante tra i musulmani del Bale. Questa assenza avrebbe avuto una duplice conseguenza culturale e psicologica sui Musulmani locali: avrebbe cioè, da un lato, impedito la nascita di un atteggiamento cognitivo critico nei confronti dei testi di base dell'Islam e avrebbe al contrario favorito lo sviluppo di una percezione puramente magica della letteratura scritta, considerata, in buona sostanza, solo come uno dei componenti essenziali delle figure guida e dei capi "spirituali" della società islamica tradizionale del Bale, da Østebø ritenute essenzialmente degli operatori del sacro dotati di forze occulte e di capacità esoteriche e per queste riverite e ascoltate. Data questa situazione, di fronte pressione cognitivista e scritturalista dei dotti Salafiti, che usano proprio i testi scritti come ultima, incontrovertibile prova della correttezza dei loro argomenti, gli '*ulamā*' del Bale sarebbero, infine, rimasti impacciati, spesso soccombendo malamente nelle dispute aperte.

Il quadro così delineato dall'autore si presta ad alcune riflessioni critiche. La tradizione scritta islamica del Bale è certo fino a oggi pressoché ignota. La nostra mancanza di conoscenza di per sé non ci autorizza, però, ad affermare che questa tradizione sia del tutto inesistente o inconsistente. Purtroppo, per i motivi accennati all'inizio di questa recensione, non ci sono state ancora missioni di ricerca con il fine di individuare e descrivere fondi di manoscritti nell'area del Bale. Alcune tenui tracce finora raccolte ci indicano però la probabile esistenza di questa tradizione, forse non ampia e ponderosa come altrove, ma la cui portata deve essere ancora preliminarmente definita. L'uso magico o esoterico dei testi scritti non è che una delle manifestazioni comuni della tradizione scritta islamica, rintracciabile in ogni angolo del mondo musulmano. Non costituisce una peculiarità, africana, etiopica o del Bale e non esaurisce le funzioni della letteratura islamica che è sempre anche fonte di norma, custodia e guida della comunità. La difficoltà dei dotti "tradizionali" a opporsi alle interpretazioni scritturali dei Salafiti è anch'essa fenomeno riscontrabile in molti paesi musulmani: la secchezza delle argomentazioni dei Salafiti lascia di per sé poco spazio per la discussione e la sostanziale concordanza degli assunti di partenza dei dotti salafiti con i principi ultimi della religione musulmana (il *tawhīd*, appunto, con il conseguente ripudio di ogni manifestazione della "ignoranza" preislamica) rende malagevole la loro confutazione.

Il problema è dunque molto più complicato di quello che il volume di Østebø mostra. In questa ridotta valutazione della complessità della questione della tradizione scritta l'autore tradisce la sua scarsa dimestichezza con la teologia islamica e con le colonne portanti dello stesso universo culturale musulmano. In questo, duole ammettere, egli è ottimo esponente di un'intera categoria di studiosi provenienti dalla sociologia, dalle

scienze politiche e dall'antropologia meno avvertita, i quali, nella loro affannosa ricerca di "case study" per dimostrare la fondatezza delle proprie costruzioni teoriche, rimangono del tutto privi delle conoscenze di base in linguistica, filologia e storia culturale, che sarebbero, invece, loro indispensabili per potere apprezzare a pieno le peculiarità dei loro "field" di ricerca.

Alessandro Gori (Università degli Studi di Firenze)



IRMA TADDIA (edited by), *Russian Ethnographers and the Horn of Africa (20th century)*. *Maria Veniaminovna Right: "My Fifty Years with Ethiopia"*, Torino, L'Harmattan Italia, 2009, pp. 140. ISBN : 978-2-296-07301-2

Dal XIX secolo la Russia ha coltivato relazioni culturali e politiche con l'Etiopia, favorite dalla vicinanza delle rispettive Chiese nazionali, l'Ortodossa e la Copta. Nel fervore imperialista dello *Scramble for Africa* viaggiatori, militari, medici e rappresentanti diplomatici zaristi acquisirono visibilità e influenza alla corte imperiale etiopica. Sin dal 1972 i lettori italiani hanno potuto approfondire uno spaccato di questo tema nell'opera di Carlo Zaghi *I russi in Etiopia* (vol. I, *Il protettorato italiano sull'Etiopia*; vol. II, *Menelik e la battaglia di Adua*). A tutti coloro i quali non padroneggiano la lingua russa restava e resta inaccessibile quanto prodotto in argomento dagli studiosi russi, tra i quali si colloca Maria Veniaminovna Right, che fu la prima africanista sovietica ad accedere agli archivi pubblici e privati del suo paese per ricostruire, sistematizzandola, la storia delle spedizioni russe in Etiopia tra il XIX secolo e gli inizi del XX secolo. Proprio questa esigenza di ampliamento del numero dei fruitori, di 'spezzare l'isolamento' dei ricercatori russi e di proficuo interscambio tra scuole diverse di studiosi nell'ambito della comunità scientifica internazionale è alla base della scelta di pubblicare, tradotte in inglese¹, le memorie della Veniaminovna Right, come spiega analiticamente Irma Taddia, curatrice del libro (*Maria Veniaminovna Right and Ethiopian Studies in Russia*, pp. 9-15). Taddia conobbe la Veniaminovna Right ad Addis Abeba a metà degli anni Ottanta, ebbe occasione di frequentarla in molteplici convegni internazionali e dal 1997 sollecitò la collega a scrivere della sua cinquantennale esperienza di studio e ricerca etiopistica. Alla base dell'opera si staglia la convinzione che 'le memorie possano essere ponte tra differenti storiografie nazionali' (p. 14).

L'allieva Galina Balashova, docente all'Istituto per gli Studi Asiatici ed Africani dell'Università di Mosca, ricostruisce la lunga carriera di Maria Veniaminovna Right (*Maria Veniaminovna Right: Biographical Notes*, pp. 16-20). Nasce nel 1922, l'anno del XX congresso pan russo dei Soviet che approvò la formazione dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche (Urss). Cresce nel fervore della militanza giovanile (Komsomol) del partito comunista dell'Unione Sovietica (Pcus) e reagisce all'invasione della Germania nazista arruolandosi volontaria. La sua esistenza si dipana nell'arco politico dell'Urss, ne vive l'intera parabola e il traghettamento, con la

¹ La traduzione è stata affidata ad una giovane allieva della Veniaminovna Right, Anna Maslova Rudnitskaya, la quale ne ha anche rievocato la figura in un ritratto personale (*A Personal Souvenir of Prof. Maria Veniaminovna Right*, pp. 20-21). Il testo è stato poi rivisto da Andrey Khrenkov e Richard Pankhurst.

perestroika di Mikhail Gorbachev, verso la Russia post-comunista. Muore all'età di settantannove anni nel marzo 2001.

L'autobiografia della Veniaminovna Right si compone di tre capitoli, scritti con accattivante semplicità e tali da catturare l'interesse anche dei non addetti ai lavori. Nel primo capitolo (pp. 26-39) ricostruisce il sorgere del suo appassionato interesse per l'Africa fin dai primi anni di scuola, motivato dagli ideali anti-razzisti e dall'afflato solidarista dell'Internazionale comunista, sollecitato poi dall'indignazione per l'aggressione dell'Italia fascista all'Etiopia. Il suo background accademico rivela una doppia prospettiva, nella quale si coniuga la dimensione diacronica della storia e quella sincronica dell'antropologia. Se è ormai ampiamente accettato che la storia sia parte essenziale dell'antropologia, non lo era all'epoca in cui la Veniaminovna Right muove i primi passi accademici e ciò la pone in una posizione pionieristica. Inoltre, negli anni Cinquanta è l'unica moscovita a studiare la lingua amharica, oltre a swahili, arabo, italiano, francese e inglese. Con umiltà attribuisce a fortuite casualità la *chance* di esordire negli anni Quaranta nella ricerca africanistica e specializzarsi sotto la guida di maestri quali Dimitri Alekssevich Olderogge e Sergei Tolstov. In queste pagine si respira il fervore di un gruppo inizialmente sparuto di africanisti sovietici delle Università di Mosca e di Leningrado che si conoscono e intrattengono relazioni amicali, cosa che giova a dare impulso al loro scambio intellettuale. Negli anni di maggior contatto reciproco, la Veniaminovna Right redige con Olderogge e Ivan Potekhin il volume *Popoli d'Africa* che, apparso nel 1954, garantisce visibilità alla disciplina e consente di consolidarne il peso specifico attraverso l'istituzione dell'Istituto di Studi Africani presso l'Accademia delle Scienze a Mosca, del quale Maria Veniaminovna Right è tra i fondatori. Questo Istituto è stato centro per la presentazione dei lavori in corso, dei nuovi temi di studio, dei costrutti teorici e dei modelli euristici, tutti, ça va sans dire, disciplinatamente conformi al paradigma interpretativo del socialismo scientifico.

Le sue successive ricerche sono patrocinate dall'Istituto e, come del resto sottolineato da Apollond Davidson e Irina Filatova - nella recente raccolta di saggi *Africa in Russia. Russia in Africa* (Africa World Press 2007) - l'interesse sovietico verso l'Africa è stato sempre promosso dallo Stato e nessuna iniziativa poteva essere varata senza il preventivo nullaosta del partito; la "destalinizzazione" di Nikita Khrushchev segnò un parziale allentamento dell'autoritarismo del regime che si fregiava dei successi scientifici e perciò incoraggiava la ricerca funzionale alla politica estera nazionale. La benemerita della nomenclatura avalla il lavoro della Veniaminovna Right e le consente - raro privilegio - di recarsi sul campo a svolgere ricerche etno-linguistiche insieme al collega Eugeny Titov.

Il secondo capitolo (pp. 40-134) è dedicato ai mesi di soggiorno etnografico trascorsi nell'Etiopia imperiale dal novembre 1958 al febbraio 1959. La gioia provata è palpabile in ciascuna delle lunghe pagine dedicate alla prima agognata esperienza di ricerca sul campo; la stessa Veniaminovna Right motiva la larghezza dello spazio al fatto che il frutto editoriale più rilevante fu una monografia intitolata *Popoli d'Etiopia* - pubblicata nel 1965 per i tipi di Nauka (la principale casa editrice della letteratura accademica sovietica, che disponeva di una sezione dedicata ai lavori in ambito afro-asiatico) nella sua lingua madre e tuttora preclusa ai non russofoni. La studiosa ebbe modo di visitare dapprima il sud-est dell'Etiopia fino ai confini col Kenya e poi il nord, nell'Eritrea federata all'impero. È disarmante nel rievocare i piccoli intoppi comuni ad ogni fieldwork, oltre a qualche imbarazzo legato all'entusiasmo del neofita.

Il suo è un racconto impressionistico di un'esperienza che le permise di raffinare e rielaborare alcuni assunti che aveva precedentemente argomentato in saggi e articoli scientifici. I suoi informatori sono prevalentemente insegnanti etiopi, ma compaiono anche fonti di altre nazionalità e tra loro ricorrono con maggior frequenza i direttori indiani di istituti scolastici. Dei suoi interlocutori presenta scarni profili ma discute con loro di argomenti disparati. L'attenzione maggiore è prestata alla configurazione delle scuole nelle varie realtà dell'impero dove la Veniaminovna Right soggiorna. Si interessa agli ordinamenti didattici, ai curricula del corpo docenti, nonché alla composizione etnica dei discenti. Usa le narrative autobiografiche, raccontate dalle stesse persone incontrate spesso casualmente on the road e le presenta come istantanee di vite quotidiane in fasi di cambiamento nella storia dell'Etiopia.

Osserva le attività comuni e giornaliere, i tenori di vita, l'abbigliamento e la tipologia delle abitazioni, i riti di nozze e se si verificano matrimoni misti che infrangano barriere tra i vari gruppi etno-culturali. Ritiene particolarmente significativa la compresenza di luoghi di culto cristiani e islamici come eloquente evidenza di positive relazioni interconfessionali. Descrive le cerimonie nazionali e religiose e le trasformazioni sociali in atto. Ma talvolta generalizza basandosi su informazioni limitate. Il controllo dello Stato sulla società le appare abbastanza pervasivo per quanto attiene alle stazioni di controllo che monitorano gli spostamenti interni e verificano le credenziali dei viaggiatori. L'apparato burocratico – strumento per eccellenza dell'autocrazia negussita – a Lei risulta comunque sempre cordiale e disponibile. Unità nella diversità compendia la sua visione dell'Etiopia: *“after all my ethnographic researches I became more and more convinced that in Ethiopia, especially in the central zone, a process of creation of a common national Ethiopian culture is being carried on. Naturally, local particular features remain, but the process of acculturation is going on. This can be seen as one studies different aspects of the economy, everyday life and the cultures of the peoples of modern Ethiopia”* (p. 138).

Attraversando il paese, annota come i metodi di coltivazione fossero imperniati sullo sfruttamento del lavoro agricolo, con aratri tradizionali ancora di legno invariati nella forma e nell'uso. I rapporti fondiari e l'aspirazione dei contadini alla terra non sono però proposti dalla Veniaminovna Right nei termini di una questione agraria, che quindici anni dopo sarebbe sfociata nella collettivizzazione del Derg. Mentre proprio nel 1958 il governo imperiale varava il primo piano quinquennale per modernizzare e dare impulso all'economia nazionale, Eritrea, Wollo e Tigray erano stati colpiti da siccità e carestia e nell'ex colonia primogenita dell'Italia la stagnazione economica produceva un diffuso malessere, ma di questi fermenti di crisi non c'è traccia nelle memorie della Veniaminovna Right. Le sue descrizioni, seppur provenienti da chi aveva ricevuto un'educazione improntata al socialismo scientifico, non sono veicolate con il linguaggio dominante dei modi africani di produzione e riproduzione al quale, all'epoca, ricorrevano gli antropologi francesi impegnati a rivisitare l'interpretazione dei lineamenti socio-economici delle realtà africane. Quando parla di stabilimenti produttivi in Etiopia, la studiosa si interessa alle caratteristiche degli impianti, ai livelli salariali delle maestranze e in primis alla proprietà; evidenzia come tali imprese fossero sorte per lo più per iniziativa straniera, con gli ex occupanti italiani ancora in prima linea e grazie a capitali stranieri. Le logiche della guerra fredda si stavano smussando nel clima della coesistenza pacifica dei tardi anni Cinquanta e in Etiopia, sullo sfondo del non-allineamento, l'abilità manovriera dell'imperatore drenava risorse nei due versanti della cortina di ferro. Infatti, qualche mese dopo il rimpatrio della

Veniaminovna Right, Haile Selassie si recò nell'Europa orientale e in Urss ricavandone crediti pari a 100 milioni di dollari statunitensi, un'entità che sbalordì la Casa Bianca, ufficialmente l'alleato strategico di Addis Abeba. Riaffiorano tra le righe di questa autobiografia echi e reminescenze dottrinali ma ciò non desta stupore: Maria Veniaminovna Right scriveva secondo lo stile dei suoi tempi.

Negli anni Cinquanta gli antropologi occidentali iniziavano ad interrogarsi sul dualismo città/campagna e sui processi di rapido cambiamento che avevano luogo nelle realtà urbane africane, percepite come epicentri di trasformazioni e dunque tanto più interessanti da studiare. Veniaminovna Right invece lascia spazio, sempre nel secondo capitolo delle sue memorie, soprattutto ai fermenti artistici nelle città etiopiche. Nella capitale stringe durature amicizie con studiosi quali i Pankhurst, Berhanu Abebe e molti altri. Viene inoltre introdotta ad artisti, rimanendo colpita dal filone del realismo di Afeework Tekle. Conosce ed apprezza opere drammaturgiche, anche se è soprattutto il teatro della militanza nazionalista a catturare la sua attenzione. Specie durante la sua permanenza ad Addis Abeba, incontra molti intellettuali e figure politiche di rilievo, così come nei successivi soggiorni in Etiopia, ma l'emozione più grande è l'udienza da Haile Selassie, che la medaglia per meriti scientifici. Nell'estate del 1959 rivede l'imperatore in Urss e, accorta stratega, cura la regia delle tappe culturali della visita ufficiale.

Resta il rammarico – sentitamente espresso da Irma Taddia – per l'aggravarsi delle condizioni di salute che hanno impedito di completare l'autobiografia con la stessa dovizia riservata alla prima parte della sua vita. Il terzo capitolo (pp. 135-139) risente della malattia nella sua stringatezza. Restano senza risposta alcuni interrogativi, legati all'evoluzione dei rapporti Etiopia-Urss dopo la caduta della monarchia etiopica, ai nuovi interlocutori politici e scientifici e alle tematiche privilegiate nel campo della ricerca. Dopo il crollo del muro di Berlino e i rivolgimenti di regime sia in Russia che in Etiopia sappiamo che tra il 1990 e il 1993 Maria Veniaminovna Right ebbe l'onore e l'onere di organizzare e guidare la prima missione scientifica in Etiopia di un team interdisciplinare di circa venti studiosi russi, ma purtroppo nelle memorie se ne leggono solo brevi accenni. Sostenitrice delle ricerche altrui, fornendo incoraggiamento ai colleghi più giovani, cui generosamente dispensava consigli supervisionandone le tesi, Maria Veniaminovna Right è anche ricordata da allievi e colleghi per la sua ricca umanità. La comunità accademica russa è unanime nel riconoscerle l'instancabile lavoro organizzativo per promuovere gli studi africanistici e consentire alle successive generazioni di ricercatori di emergere ed in ciò consiste la sua più cospicua eredità.

Federica Guazzini (Università per Stranieri di Perugia)



TEKESTE NEGASH, *L'Etiopia entra nel terzo millennio. Saggio di storia sociale e politiche dell'istruzione*, Roma, Aracne, 2009, pp. 180. ISBN: 8854824593

Varcata la soglia del suo terzo millennio, per riprendere il titolo del volume recensito, l'Etiopia fronteggia oggi una serie di problematiche, economiche innanzitutto, acute dalla grave recessione mondiale e sullo sfondo nazionale dell'aggravarsi delle diseguaglianze sociali. Secondo molti analisti, il paese sta scivolando sulla china dell'autoritarismo politico. Se è difficile prevedere l'esito di questa deriva, lo storico può però domandarsi come si

sia giunti a tal punto. La risposta di Tekeste Negash è un *excursus* ragionato.

È consuetudine saggia domandarsi a quale pubblico si rivolga un prodotto editoriale. Con questo snello ed intelligente libro, composto da tre saggi, Tekeste Negash avvicina il neofita della storia d'Etiopia, cui non serve una completezza inventariale che affatichi la lettura, ma al quale l'Autore rende comunque scrupolosamente conto delle ricerche scientifiche sui temi trattati, sottoponendoli sovente al suo vaglio critico, per poi proporre una sua propria visione. E perciò questo libro - reso pregevole anche dall'aggiunta finale di ricche e puntuali indicazioni bibliografiche (pp. 165-175) - si lascia leggere quindi con rinnovato interesse anche dagli specialisti. Dello studioso, già autore di fondamentali lavori sulla storia contemporanea dell'Etiopia e dell'Eritrea, è noto il percorso intellettuale. Tutti coloro i quali si occupano delle dinamiche storiche politiche e sociali del Corno d'Africa ben conoscono le sue molte pubblicazioni. Sono tematiche che Tekeste Negash non solo ha approfondito nel tempo ma che, prima ancora di pensare e descrivere, ha abitato nel profondo e che adesso inquadra in sequenza unitaria e convincente; il suo stile è spesso provocatorio, ma non mancano osservazioni illuminanti e coralmemente condivisibili e la chiarezza argomentativa rende piacevolmente fruibile il volume in linea con la felice intuizione di combinare ricerca e divulgazione di qualità, che restituisce a un ampio pubblico la complessità dei problemi affrontati in modo semplice, mai semplicistico.

Come sottolinea Irma Taddia nella sua premessa, si tratta di uno dei rari volumi pubblicati in Italia che non pongono il colonialismo al centro dell'analisi, ma poggiano sulla lunga durata della storia etiopica, indagata sia dalla prospettiva politica che socio-culturale. Dalle riflessioni del primo capitolo (*L'Etiopia entra nel terzo millennio*, pp. 13-45) esce con chiarezza che l'Etiopia "si è fatta da sé"; se accettiamo la premessa che il cristianesimo sia alla base della civiltà occidentale, allora, argomenta Tekeste Negash, dobbiamo spingerci fino a riconoscere che il paese ha percorso ogni altra realtà nel fondare la propria articolazione statale sui principi biblici della prima cristianità (p. 17-25) e accettarne il caparbio ancoraggio, testimoniato anche dal calendario giuliano, dalle genealogie dinastiche e dal patrimonio sia architettonico che delle fonti letterarie. Il suo biasimo ricade sul pensiero occidentale, che di rado ha saputo riconoscere il ruolo pionieristico dell'Etiopia, complice il fatto che quando gli stessi occidentali pensano a questo paese del Corno d'Africa raramente la loro attenzione si spinge oltre gli ultimi due secoli. Motivare le periodizzazioni, pur sempre contestabili, resta un'utile presa di posizione metodologica e difatti l'Autore non si sottrae, individuando prudentemente tre periodi e due dinastie. Svincola con considerazioni penetranti le fonti documentarie dalle

letture politiche del XX secolo e rilegge quindi il declino di Axum non come fase di ripiegamento, bensì di consolidamento statale (p. 27). Esplora le ripercussioni identitarie della cristianizzazione della civiltà axumita, sottolineando il rilievo duraturo della mitologia di fondazione (“*la saga nazionale più immaginativa che sia stata mai scritta*”, p. 21) e, soprattutto, l’abilità e l’originalità della visione ideologica autoreferenziale dei testi sacri da parte dell’élite al potere. Tutto ciò, alimentato dalla consapevolezza di sé degli etiopi, consente di parlare di una “*linea di continuità in un periodo di tempo che copre 2000 anni*” (p. 26).

L’orgoglio identitario - questa è la tesi del primo capitolo - entra in crisi nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale. Con l’introduzione dell’istruzione moderna, di impianto occidentale, l’auto-denigrazione individuale e collettiva si acuisce a fine anni Sessanta quando il radicalismo ideologico del movimento studentesco - diffuso globalmente - fu apripista dell’avanguardia rivoluzionaria che depose l’imperatore Haile Selassie. L’apogeo (1974-1991) fu esito dell’interazione tra il regime socialista e le pressioni della guerra fredda (pp. 38-9). E qui Tekeste Negash non si esime dal pessimismo sulle possibilità di indagare approfonditamente questa fase della storia nazionale a causa del combinato disposto del condizionamento dei finanziamenti occidentali alla ricerca scientifica e delle difficoltà delle istituzioni universitarie africane.

Tuttavia, anche nei profondi mutamenti politici del post-guerra fredda, lo sguardo dello storico mette lucidamente a fuoco alcuni tratti di continuità, quali il fatto che l’attuale governo di Addis Abeba sia espressione della politicizzazione studentesca, i cui riferimenti ideologici hanno nutrito le riforme del federalismo e del decentramento: “*i più tenaci oppositori della cultura e della civiltà etiopica sono i suoi figli e le sue figlie che rappresentano il prodotto del moderno sistema educativo*”; sono loro, insieme agli istruiti delle generazioni precedenti, a guardare al passato nazionale in modo “*estremamente polarizzato e auto denigratorio*” e il giudizio di Tekeste Negash è durissimo sull’esperienza “*alienata ed alienante dell’intellettualismo etiopico e della realtà dell’Etiopia stessa*” (p. 15). Un’altra constatazione dell’Autore è che non c’è dialettica tra il multiculturalismo della società e chi fa politica in termini autoreferenziali, e ciò spiega la persistente contraddittorietà. Le sfide che l’Etiopia deve affrontare risiedono quindi nel saper gestire il decentramento politico e la spinosa questione del power sharing, sfide comuni alla gran parte dei paesi africani, ma che, secondo lo studioso, gli etiopi potrebbero risolvere meglio perché forti del proprio glorioso passato.

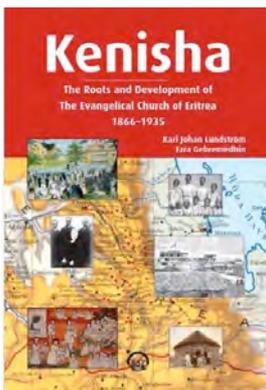
Fin dal primo capitolo Tekeste Negash è sempre attento ad evidenziare, in ogni passaggio saliente della storia del paese, il ruolo delle figure femminili di potere, tema che approfondisce nel secondo capitolo (*Cinque donne che hanno plasmato la storia dell’Etiopia*, pp. 45-86). Scrivere le vite di donne è un esercizio di storia e in qualche modo di politica. In linea con uno dei filoni dei gender studies dell’africanistica, l’Autore ha scelto di focalizzare l’attenzione su donne dalle eccezionali biografie che furono in posizioni di leadership e autorità. Si dedica all’opera di ricostruzione di cinque personaggi femminili, restituendo loro l’identità di artefici del corso della storia etiopica e quella di personalità affascinanti, donne colte, sagge ed astute, politicamente lungimiranti, troppo a lungo travisate e banalizzate. In questa galleria di protagoniste, fa spiccare i medaglioni di quattro regnanti (tre realmente esistite, come le imperatrici Aheywa, Eleni e Taytu, ed una mitologica, quale la regina di Saba) alle quali affianca un’intellettuale, la britannica Sylvia Pankhurst, che tanto contribuì alla causa etiopica

per il recupero della sovranità violata dall'occupazione militare dell'Italia fascista. Le ipotesi di *emendatio*, tanto prudentemente avanzate quanto brillanti, proposte da Tekeste Negash per colmare le lacune delle fonti dei primi secoli dopo Cristo, sono l'esito dell'impegno profuso per approfondire quanto più possibile l'argomento, anche se le vicende restano configurate attraverso deduzioni probabilistiche. Tramite l'intensità dei ritratti che delinea, l'Autore gioca su un doppio registro, quello letterario e quello allegorico, quello storico e quello filosofico-politico e ne ricava un efficace contrappunto alla storia ufficiale. L'analisi della figura mitologica della regina di Saba, ad esempio, gli serve per evidenziare che l'Etiopia “è una tra le poche civiltà del Mediterraneo e del Mar Rosso che hanno conferito il potere alle donne” (p. 59). Questa operazione fa emergere una trama di esistenze che serve a dare completezza alla mappa nazionale e che apre alla necessità di far emergere le tracce e i nomi di quante, con le loro vite ordinarie o straordinarie, meritano di vedersi restituito, per le loro capacità, il proprio posto nella vita pubblica etiopica.

Tekeste Negash avverte il disallineamento fra realtà sociale e prassi politica mettendo l'orecchio a terra, sulle dinamiche sociali emergenti. E in questo lo studioso, specialmente nel terzo capitolo (*L'istruzione in Etiopia: dalla crisi all'orlo del collasso*, pp. 87151), è molto incisivo: nel campo dell'istruzione lo scollamento tra le istanze programmatiche governative, collegate alle prospettive di crescita economica, e la società, che continua ad organizzarsi in termini comunitari e a svilupparsi assumendo come luoghi del pensare e dell'agire le parole chiave del territorio e della comunità, hanno condotto il comparto sull'orlo del baratro. L'Autore, che ripercorre la questione dal 1941 ad oggi, è stato tra i primi ad individuare questa crisi e a denunciare la fallacia delle politiche linguistiche e pedagogiche dell'attuale governo federale. Il suo giudizio emerge dal confronto con stagioni un po' più lontane, vissute e sperimentate, e il suo pessimismo mescola paradigma scientifico e sensibilità di storico con la memoria autobiografica per leggere il presente e ipotizzare il futuro. Rifacendosi ai suoi precedenti lavori, sottopone a critica serrata l'attuale sistema educativo, invitando risolutamente il governo a ripensarne ispirazione e prassi, rivalutando il ruolo cruciale delle lingue locali. Sostenitore della necessità di recuperare i sistemi locali di educazione “informale”, patrocina infatti per l'Etiopia l'abbandono dell'inglese come mezzo di istruzione, nella convinzione che tale scelta d'indirizzo potrebbe condurre ad una rinascita culturale, presupposto per la modernizzazione. Tale opzione, patrocinata da molti africanisti per ogni paese del continente, si scontra in dibattiti vivaci con la necessità, invocata da altri accademici, di conciliare il multilinguismo in nuovi equilibri – tutti da costruire – di spazi culturali ed educativi che rendano giustizia al pluralismo delle società africane.

Muovendo dalle convinzioni sul valore della civiltà etiopica e dell'evoluzione delle dinamiche dell'appartenenza identitaria, Tekeste Negash affronta infine le sfide dell'attualità ribadendo l'importanza di intrecciare nel tessuto sociale, con accortezza politica, coloro che nel passato sono stati marginalizzati, perché l'integrazione è la sola via realisticamente praticabile per la polis etiopica. L'auspicio è dunque che lo studioso continui la tessitura del suo racconto, da accorato interprete della società etiopica, che nel bene e nel male si fa da sé.

Federica Guazzini (Università per Stranieri di Perugia)



Karl Johan Lundström – Ezra Gebremedhin, *Kenisha. The Roots and Development of the Evangelical Church of Eritrea 1866-1935*, Trenton-Uppsala, The Read Sea Press, 2011, ISBN 978-1-56902-350-1 con 7 Appendici e apparato fotografico

Questo libro si iscrive come una tappa importante nella storiografia interna alla Chiesa Evangelica svedese per quanto riguarda le attività delle missioni all'estero (Evangeliska Fusterlands Stiftelsen/EFS).

K.L. Lundström fu allievo dello storico svedese Gustav Arén, cui si devono due fondamentali monografie sulla Chiesa Evangelica luterana svedese in Eritrea e Etiopia, basati su una pionieristica esplorazione delle fonti svedesi disponibili e su un metodo storico più rigoroso che superava la letteratura agiografica precedente. L'impianto di queste due monografie sta alla base del lavoro di Lundström che avrebbe dovuto estendere e approfondire i capitoli sull'Eritrea del primo libro di Arén *Evangelical Pioners in Ethiopia* (1978). Morendo prematuramente nel 2003 Lundström ha lasciato il suo manoscritto sulla storia della Chiesa evangelica di Eritrea e il reverendo Ezra Gebremedhin si è assunto l'incarico di rividerlo e di editarlo. Nel lavoro di raccolta e di prima sistemazione, ebbe un ruolo, che mi pare di intuire non secondario, Maj Britt, la moglie di Lundström, come si arguisce dalla stessa introduzione del curatore e da una eloquente fotografia a pag. 19 che li ritrae insieme al lavoro per la preparazione del libro nella biblioteca della EFS a Johannelund in Uppsala. I due coniugi prestarono la loro attività missionaria in Eritrea dal 1952 al 1964. Mi sembra importante sottolineare il ruolo di Maj-Britt perché il contributo, non solo pratico ma anche di raccolta documentaria, storica e antropologica, delle missionarie svedesi nelle varie fasi della evangelizzazione fu rilevante, attraverso una fitta corrispondenza verso il giornale della casa madre *Mission Tidning* e la partecipazione, spesso misconosciuta, nelle collezioni di testi e traduzioni. Questo ruolo andrebbe valorizzato più di quanto non sia pur fatto in questo testo, anche con un lavoro monografico. Alcune di queste figure le incontriamo peraltro in questo lavoro dai primi tempi di insediamento: da Augusta Amasia Von Platen, che fu fotografa professionista a Stoccolma e poi missionaria a Massawa, a Lina e Maria Nilsson e poi Else Winqvist e Signe Berg, per stare nei limiti temporali del lavoro storiografico che si ferma al 1935.

Ezra Gebremedhin ha dovuto svolgere sul manoscritto un lavoro impegnativo: non solo ha curato l'*editing*, ma ha riorganizzato la distribuzione in capitoli, diventati infine 22, e ha "aggiunto" esplicitamente, sia introducendo e concludendo ognuno dei capitoli sia stilando delle note utilissime, che, dove ritiene necessario, chiariscono e integrano o anche rettificano le informazioni o le interpretazioni di Lundström. Anche l'Epilogo che, riassumendo una lunga traiettoria temporale, trae auspici per il futuro, si deve alla firma di Ezra Gebremedhin. Il noto antropologo Asmaron Legesse, anch'egli evangelico, ha avuto un ruolo che Ezra riconosce come importante sia per gli stimoli e commenti *in itinere* sia per l'elaborazione degli utilissimi indici.

Le fonti svedesi disponibili per gli studiosi e qui utilizzate sono ricche: il fondo denominato EFS si trova presso lo Stadtarkiv Stochkolm EFS (o anche SEM, Swedish Evangelical Mission), ma presso la casa madre di Johannelund e gli archivi della Svenska Kirka di Uppsala si trova una importante messe di documenti scritti e iconografici dei diversi periodi e la preziosa Collezione (con excerpta dall'EFS di

Stoccolma) che Gustav Arén organizzò per la redazione delle sue monografie. Alla Karolina Rediviva Bibliotek, sempre a Uppsala, gli studiosi possono trovare la collezione del periodico missionario *Mission Tidning*, pubblicazioni a stampa e soprattutto le Collezioni di Adolf e Johannes Kolmodin e di Gustav Rodèn, non ancora pienamente utilizzate.

Anche l'apparato fotografico che accompagna il lavoro di Lundström e Ezra Gebremedhin è di grande interesse documentario per una più ampia storia sociale dell'Eritrea e dell'Etiopia e non solo della Chiesa Evangelica. Proviene dallo stock iconografico depositato presso l'Archivio della EFS di Uppsala che meriterà ulteriori esplorazioni e sistemazioni perché non inventariato e digitalizzato.

Le note del curatore risultano illuminanti sia perché suppliscono a lacune di documentazione dell'autore o discutono sue interpretazioni sia perché inglobano frammenti di testimonianze orali sia di missionari svedesi che di convertiti, evangelisti e pastori eritrei. Essi suggeriscono che un lavoro sistematico di raccolta di testimonianze per i periodi più recenti e di "memorie di memorie" per quelli precedenti sarebbe di grande importanza. Il lavoro per estendere oltre il 1935 la ricostruzione storica della ECE rimane da fare, anche se una selezione di materiali era stata iniziata dallo stesso Lundström con questo intento e lo stesso curatore, per ascendenza familiare, competenza linguistica, esperienza di vita e di servizio religioso, potrà offrire ancora il suo prezioso contributo.

Nella sua revisione complessiva Ezra Gebremedhin assembla appropriatamente due capitoli sulla Chiesa Tewahedo (dell'Unicità) in cui si riconoscono al di là delle differenze dottrinali le diverse scuole del cristianesimo ortodosso etiopico. Questo permette di mettere al centro della narrazione la relazione della evangelizzazione svedese con la Chiesa ortodossa, con le discussioni e controversie teologiche e pratiche liturgiche, e di mettere a fuoco le scelte e le negoziazioni degli eritrei, uomini e donne, narrando alcune vicende e figure esemplari: avere un familiare che si staccava dalla Chiesa Tewahedo e si univa ai "nemici di Maria" - così venivano denominati gli evangelici - diventava elemento di crisi e insieme di riflessione identitaria non solo religiosa poiché i missionari proponevano insieme anche nuovi saperi e pratiche tecniche e organizzative. Le stazioni di Geleb e poi di Belesa e Tsazega dall'ultimo decennio del XIX secolo diventano centrali nella narrazione, anche perché il curatore sceglie di trattarle in forma separata, inglobando all'interno di ognuna l'asse cronologico. La competizione con la Chiesa ortodossa e i conflitti, anche con Debra Bizen, ma anche le controversie interne agli evangelici (come la separazione della Bible-true Friends) sono tra le parti più interessanti di questa parte.

Più problemi hanno posto le pagine dedicate al periodo fondativo (1866-1869) nel bassopiano occidentale eritreo tra i Kunama, e, dopo la retrocessione a Imkullo, a quello della fondazione delle nuove stazioni dal 1898. La difficoltà di comprendere la logica del sistema parentale kunama, fondato sulla discendenza matrilineare, e le sue implicazioni sulla organizzazione sociale fino alle forme di unione coniugale e alle transazioni matrimoniali, ma anche le stesse figure del religioso interno hanno caratterizzato l'intera esperienze dei missionari svedesi e hanno reso difficile e problematica la trattazione in questo volume. Il misurarsi con la complessità della storia religiosa anche tra i Kunama, la difficoltà di capire anche con l'aiuto di mediatori interni il culto degli antenati o le relazioni con i defunti, la centralità degli operatori spirituali interni, non solo capi politici, l'importanza dei fenomeni di

possessione e trance anche in rapporto alle declinazioni di genere, sono parte di questa storia ma richiederanno nuovi lavori con un altro approccio teorico.

Il volume ci informa con puntualità sulle difficoltà di apprendimento delle lingue locali, sulle attività di traduzione dei testi sacri, sulle resistenze iniziali alla decisione di usare la lingua tigrina, sulle strategie nel confrontarsi con il calendario e sinassario ortodosso. C'è però ancora molto da indagare e riflettere sulla complessità dei problemi che si dovette affrontare nell'ineludibile sforzo di traduzione di concetti etici come peccato penitenza resurrezione, battesimo, ecc... e sulle negoziazioni di significati, simboli e pratiche, ma anche sul *decalage* tra la cultura tecnica delle stazioni missionarie e il messaggio religioso, tra le intenzioni evangeliche e la pratica quotidiana.

Questo lavoro trarrebbe giovamento dal confronto con lavori ormai classici nello studio del Cristianesimo e delle esperienze di impianto delle missioni in Africa e altrove a partire dai classici lavori di Gray, Beidelman, Huber, e dei Comaroff.

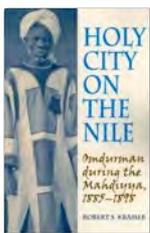
I documenti spesso inediti dei missionari svedesi qui utilizzati danno invece un buon contributo alla storia del rapporto non lineare e spesso conflittuale dalla prima guerra mondiale in poi con la struttura coloniale italiana e anche sulle attività dei pastori della chiesa Valdese che affiancarono e poi sostituirono gli svedesi. Il diario inedito del reverendo Olle Hagner, spedito nel 1939 per prendersi cura dei beni della Chiesa svedese dinanzi alle estromissioni decise dagli Italiani, è una fonte pressoché inedita che diventa anche documento storico prezioso per le vicende della seconda guerra mondiale e il primo impianto in Eritrea della British military Administration nel 1941. Si tratta di una delle fonti che andrebbero editate e attentamente commentate, così come per il primo periodo diari ancora inediti come quello di Lager o di Amasia Von Platen.

Alcune corrispondenze tra la missionaria Signe Berg tra il 1931 e il 1948 con Wolde Ab Woldemariam e con i catechisti e pastori Kunama, forse perché in parte in italiano, contenute nei faldoni siglati Signe Berg nell'archivio EFS di Stoccolma, ma qui non utilizzati, potrebbero dare un buon contributo alla comprensione dell'*agency* dei convertiti locali, degli spazi di negoziazione, del pluralismo dei modi di assorbimento di nuovi elementi tecnici e pratiche corporee, dei modi di ricezione del messaggio evangelico e di nuova vita comunitaria, che richiedeva uno stacco fino anche alla rottura con i vecchi legami sociali.

Il volume si chiude con delle preziose appendici, tra cui particolarmente utili sono quelle che contengono una sintesi biografica sia sui membri svedesi, maschi e femmine, sia sugli evangelisti e tecnici eritrei. La tipografia, l'infermeria, la scuola artigiana furono anche luoghi della conversione di habitus corporei tecnici, di ritmi e scansioni del tempo, di logica del lavoro salariato e di una nuova organizzazione del lavoro.

Ci auguriamo in conclusione che questo lavoro sia anche un nuovo stimolo a inglobare stabilmente nel corpus di fonti sulla storia sociale di Eritrea ed Etiopia, non solo d'età coloniale, anche gli archivi svedesi della EFS, senza dimenticare che questa storia non esaurisce le attività delle chiese protestanti nell'altopiano etiopico, tra cui vale ricordare almeno i missionari e le attività della Orthodox Presbyterian Church, conosciuta in Eritrea come American Evangelical Mission e operante dal 1944 fino al 1976.

(Gianni Dore, Università di Venezia "Ca' Foscari")



Robert S. Kramer, *Holy City on the Nile: Omdurman During the Mahdiyya, 1885-1898*, Princeton, Markus Wiener, 2011, 280 p.

Kim Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State. Ceremony and Symbols of Authority: 1882-1898*, Leiden, Brill, 2011, 165 p.



Gli studi storici sul Sudan sono nati intorno al movimento mahdista. A inaugurare una delle tradizioni storiografiche più prolifiche del continente fu Sir Reginald Wingate che, nel 1891, diede alle stampe uno studio della mahdiyya destinato a esercitare una notevole influenza². Wingate, oltre ad essere un ottimo conoscitore dell'arabo, era soprattutto un brillante generale dell'esercito britannico e, quando fu a messo a capo dell'*intelligence* nel settore sudanese, rimase famoso per avere propiziato la "riconquista" del paese anche col massiccio ricorso alla stampa. Fu, infatti, attraverso le memorie dei prigionieri del Mahdi che Wingate riuscì a suscitare in patria una notevole simpatia per l'idea di "liberare" il Sudan dalla mahdiyya. Per gli storici la commistione fra politica e storia tipica della "Wingate literature" ha richiesto tempi lunghi per un vero superamento.

Orientamenti storiografici a parte, si è sempre scritto molto sulla mahdiyya. Che la vita del Mahdi sia stata associata, suo malgrado, a quella di Charles Gordon spiega una delle ragioni alla base di questo affollamento editoriale. Nel 1987 Richard Hill dedicò uno studio fra il serio e il faceto proprio all'impressionante quantità di scritti fioriti intorno a Gordon e alla sua tragica lotta contro il Mahdi³. Tra le centinaia di contributi, alcuni hanno finito per rappresentare delle vere e proprie pietre miliari come, ad esempio, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898* di P. M. Holt⁴.

L'attenzione al movimento mahdista non caratterizza solamente la storiografia occidentale visto che attraversa con la stessa intensità quella sudanese, mentre l'Egitto non ha mancato di intervenire nel dibattito aggiungendo una sua prospettiva che deve essere tenuta in considerazione.

Se l'interesse è stato costante nel tempo, si segnalano comunque dei picchi. Complice anche l'anniversario della caduta di Khartoum, gli anni a ridosso del 1985 hanno visto comparire, soprattutto in Sudan, molte opere dedicate alla mahdiyya, alcune delle quali interessanti e capaci di catturare nuove dimensioni della rivolta. Una produzione fatta di molti picchi inevitabilmente comporta anche pause e rallentamenti. E' successo, ad esempio, a partire dal 2003 quando, dopo la pubblicazione dell'importante volume di Gabriel Warburg *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan Since the Mahdiyya*⁵, è seguito un silenzio lungo quasi un decennio. Il primo merito di questi due lavori è quello di avere ravvivato il fuoco degli studi sul movimento mahdista, dopo una pausa abbastanza lunga e un po' preoccupante. Si tratta di due volumi complementari, anche se molti diversi.

² Francis Reginald Wingate, *Mahdism and the Egyptian Sudan: Being an Account of the Rise and Progress of Mahdism and of Subsequent Events in the Sudan to the Present Time*, London, Macmillan, 1891.

³ Richard Hill, *Gordon: Yet Another Assessment*, Sudan Studies Society of the United Kingdom, Occasional Publication n. 1, Durham, University of Durham Printing Unit, 1987.

⁴ Peter Malcom Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A Study of its Origins, Development and Overthrow*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

⁵ Gabriel Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya*, London, Hurst, 2003.

Il libro di Kramer ha un percorso atipico. Come molte ricerche in ambiente anglosassone, si tratta di una rielaborazione del Ph.D. dell'autore, svolta sotto il tutorato di John Hunwick. Il fatto che il lavoro appaia con circa vent'anni di ritardo non è spiegato in maniera chiara. A volte la vita riserva imprevisti che non spetta al lettore conoscere.

Kramer ha cominciato a lavorare al progetto nel 1986, difendendo la tesi nell'ormai lontano 1991 presso la prestigiosa Northwestern University. Poi il lavoro è stato riposto in un cassetto e solo vent'anni dopo ha trovato la via della pubblicazione. L'età vera di questo lavoro è, quindi, la fine degli anni Ottanta, un periodo particolarmente effervescente per gli studi sul Sudan e sulla mahdiyya. A cavallo fra gli anni Ottanta e Novanta, infatti, una nuova leva di studiosi fece compiere un deciso salto qualitativo alla ricerca sul Sudan. Studiosi come O'Fahey, Bjørkelo, Ewald, Kapteijns, Spaulding e Warburg (per citare solo i più noti), coniugarono esperienza sul campo, conoscenza dell'arabo e un approccio meno eurocentrico evitando le insidie della "Wingate Literature". Una riconcettualizzazione che ebbe il merito di maturare in collaborazione con studiosi sudanesi, attivando una sinergia che, purtroppo, è rimasta troppo rara nel panorama degli studi sull'Africa. A questo periodo corrispondono così opere fondamentali anche sul versante sudanese, grazie ai contributi di Muhammad Ibrāhīm Abū Salīm, 'Alī Sālih Karrār, Muhammad Sa'id al-Qaddāl e Ahmad Ibrahim Abu Shouk (e, anche in questo caso, mi limito a citare solo i nomi più famosi). Nel 1990 la nascita della rivista *Sudanic Africa* contribuì a rendere più compatto e visibile quest'orientamento di ricerca, a tratti simile a una vera e propria scuola.

Il lavoro di Kramer è un tipico frutto di questo periodo, il fatto che sia apparso nel 2010 assomiglia più a un arcano editoriale che a una scelta pianificata. Del resto è lo stesso Kramer a non fare mistero del percorso travagliato di questo lavoro. Non manca, è vero, un tentativo di aggiornamento del lavoro, con l'inserzione di alcuni contributi più recenti. Ma è un'operazione priva di sistematicità, svolta con una certa mancanza di convinzione. Altre tracce di questa redazione non lineare sono la mancanza di un'introduzione, delle conclusioni e un capitolo sesto costituito da cinque pagine. Certo, l'idea di intrecciare la storia del movimento mahdista con quella di Omdurman, la sua capitale, conserva una sua originalità e il volume, nonostante l'età effettiva, ha una sua freschezza ed energia.

Il primo capitolo è una vera e propria storia urbana del Sudan, dove sono illustrate le origini storiche dei principali centri abitati sudanesi alla vigilia della mahdiyya. Poi l'attenzione passa a Omdurman e al modo piuttosto casuale in cui fu trasformata nella capitale della mahdiyya. Per un movimento che si prefiggeva il *jihad* ad oltranza, il pensiero di una capitale stanziata non poteva che essere marginale. Venne scelto il luogo da cui, nel 1884, era iniziato l'assedio di Khartoum.

L'incapacità di esportare il *jihad* al di fuori dei confini del Sudan suggerì, comunque, un approccio più pragmatico. Già con il Khalifa, Omdurman era diventata la capitale amministrativa della mahdiyya e la meta di un popolare pellegrinaggio alla tomba del Mahdi, che ne aveva innalzato lo status a vera e propria città santa (45-49).

Sebbene indissolubilmente legata alla figura del Mahdi, la storia di Omdurman ebbe nel Khalifa Abdullahi il vero protagonista. Fu, infatti, sotto la sua guida che Omdurman si trasformò da villaggio in città e poi capitale. Un percorso non semplice, poiché molti dei suoi abitanti avevano una provenienza rurale e che la città passò in cinque anni da trentamila a duecentomila abitanti. Attraverso l'analisi della struttura amministrativa di Omdurman, Kramer evidenzia come le coordinate fondamentali

della città fossero modellate su ordine chiaramente militare, con i vertici dell'amministrazione che ricoprivano allo stesso tempo ruoli civili e militari. Se Omdurman era una città cosmopolita, l'ordine che la regolava era ispirato a una rigida separazione etnica. Ogni gruppo era confinato a una precisa zona della città, anche se poi non mancavano gli spazi e le situazioni in cui queste barriere erano annullate.

Kramer, sulla scorta di quanto inaugurato da Holt in *The Mahdist State* (1958), attacca il ritratto truce e sanguinario del Khalifa, così come restituito dalla "Wingate literature". Il Khalifa di Kramer è piuttosto un leader che deve confrontarsi con una situazione complessa e che deve negoziare il potere attraverso un delicato gioco di alleanze.

A Kramer deve essere sicuramente riconosciuta la capacità di avere saputo restituire sia il funzionamento della macchina amministrativa della mahdiyya che la quotidianità della vita a Omdurman. Quest'ultimo aspetto costituisce il vero punto di forza del volume. Mentre, infatti, altri studiosi si sono confrontati col primo aspetto, la quotidianità di Omdurman e l'analisi della sua struttura sociale, rappresentano un sostanziale contributo agli studi sulla mahdiyya. Molto lo si deve al tipo di fonti impiegate nella costruzione degli ultimi due capitoli del volume, di gran lunga i più interessanti. In questa parte di *Holy City on the Nile* Kramer ha messo a frutto il lungo lavoro sul campo compiuto a Omdurman. L'appendice riporta i nomi di quarantadue intervistati, un numero che fa subito capire la dimensione dello sforzo compiuto. Attraverso queste testimonianze Kramer riesce a catturare dimensioni che la letteratura esistente non era stata in grado di mettere a fuoco.

La sfida di Kim Searcy nel suo *The Formation of the Sudanese Mahdist State* è interessante e complessa. Lo scopo del lavoro è quello di analizzare il rapporto tra religione e politica nella mahdiyya attraverso l'analisi della sua componente rituale e simbolica. Si tratta dunque di uno studio di come gli apparati simbolici e rituali fossero utilizzati per fornire una legittimità politica (2). La complessità della sfida di Searcy è, in primo luogo, rappresentata dal fatto che la mahdiyya non aveva una particolare inclinazione per la dimensione rituale e non si distinse per un elaborato uso del simbolismo. La mahdiyya fu un movimento millenarista che fece breccia nel cuore dei sudanesi denunciando gli eccessi del governo turco-egiziano. Sia il Mahdi che il Khalifa furono leaders poco interessati alla materialità della vita e all'ostentazione del potere. Se una dimensione cerimoniale e simbolica è praticamente inevitabile, la mahdiyya si distinse per attribuirvi un'attenzione molto limitata. Fu la deliberata ricerca della frugalità, e non l'ostentazione, a caratterizzare la parabola terrena del Mahdi e del Khalifa. Del resto è lo stesso Searcy a riconoscere questa caratteristica, scrivendo come, fino al gennaio del 1885, la mahdiyya non ricorse mai a cerimonie particolarmente elaborate a causa, scrive l'autore, del bisogno di mobilità (43). Se è indubbio che fino alla presa di Khartum la mahdiyya fosse un movimento itinerante, non è però automatico che la modesta ritualità fosse una conseguenza dell'accentuata mobilità. L'ideale ascetico del Mahdi lo faceva rifuggire da ogni esternazione troppo manifestamente terrena e, quindi, una dimensione ideologica dovrebbe essere ugualmente tenuta in considerazione. Lo stesso autore riconosce come la modestia della ritualità impiegata dal Mahdi fosse usata principalmente per rafforzare la sua credibilità (44). L'unica vera grande cerimonia che la mahdiyya sembrava coltivare era la parata militare che era organizzata regolarmente a omdurman, anche se, è lo stesso

autore a precisarlo, la parata era concepita e vissuta più come un'esercitazione militare che una cerimonia formale (48).

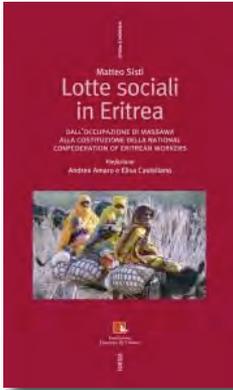
Fu il Khalifa che, non appena arrivato al potere, trovò funzionale fare ricorso in maniera più sistematica alle cerimonie. Questo avveniva in parte perché con il Khalifa la rivolta mahdista trovava una dimensione istituzionale che mancava nel periodo del Mahdi, tutto proteso a promuovere il *jihad* al di fuori del territorio sudanese. La mahdiyya con il Khalifa diventava stato e quindi finiva per avere bisogno di una maggiore dose di ritualità. Nel secondo capitolo viene presentata una minuziosa ricostruzione dei simboli e delle pratiche attraverso cui questa ritualità prese forma. L'attenzione di Searcy è andata all'abbigliamento (taqiyya, jubba muraqa'a ecc.), ai simboli d'autorità come i sigilli, la spada, ma anche ai sogni, alle visioni e ai tratti somatici. Poi, nel terzo capitolo, vengono analizzati gli elementi alla base del carisma del Mahdi, ovvero le sue doti di *leadership* e le sue capacità militari. Lo stesso viene fatto, nel capitolo successivo, per il Khalifa 'Abdallāhi che, viene ricordato, fu costretto a rimettere l'accento sulla ritualità del regime in modo da compensare il gap carismatico tra lui e il ben più popolare Mahdi. In assenza di doti carismatiche paragonabili a quelle del Mahdi, il Khalifa fu costretto ad accentuare la dimensione rituale durante il proprio governo. Fino al 1891 il Khalifa dovette confrontarsi con una determinata opposizione da parte di alcuni importanti settori della società sudanese. La famiglia del Mahdi, gli *ashrāf*, sfidò apertamente il Khalifa che, alla fine, procedette a una feroce repressione. Secondo Kim Searcy, il Khalifa 'Abdullahi soffrì sempre di una mancanza di legittimità politica che, in buona parte, era il frutto del mancato carisma del Khalifa (118). Questa situazione rese praticamente obbligatorio il ricorso a un apparato simbolico-rituale più pesante e presente nella quotidianità dello stato mahdista. Una ritualità che trovò espressione attingendo a patrimoni simbolici molto diversi fra loro. Elementi furono chiaramente e sistematicamente mutuati dall'esperienza della prima comunità islamica di Mecca e Medina. Altri elementi hanno la loro origine nelle cerimonie dei sultanati Funj e Fur e dalle pratiche sufi. L'uso di questi simboli venne però effettuato in un nuovo contesto che ben presto assunse una propria autonomia. A essere sinceri *The Formation of the Sudanese Mahdist State* finisce per essere una storia della mahdiyya con delle incursioni nel suo universo simbolico, ma stenta a essere un'analisi centrata veramente sul suo simbolismo e la sua ritualità.

Pur essendo un lavoro recentissimo, e che non ha conosciuto il percorso accidentato del volume di Kramer, il lavoro di Searcy convince solo fino a metà. Se Kramer è un libro del "passato" che è ancora in grado di parlare al presente, il libro di Searcy è un lavoro del presente che si rifugia nel passato. Sono le fonti utilizzate in questo volume a sollevare qualche perplessità. Searcy dimostra un'ottima conoscenza di quanto è stato scritto ed è apparso in inglese e in arabo fino ai primi anni Novanta. Per il periodo successivo la gamma delle fonti utilizzate è molto meno ricca. Un'analisi della bibliografia del volume evidenzia come esistano assenze difficilmente comprensibili. Manca, ad esempio, l'intera opera di Gabriel Warburg, che pure figura tra i massimi esperti viventi del periodo mahdista.

Questi due lavori ricordano come gli studi sul Sudan abbiano attraversato una fase molto felice a cavallo fra anni Ottanta e Novanta, con la comparsa di opere particolarmente innovative e originali. Terminato questo ciclo, si è verificato un sensibile rallentamento della ricerca, con l'indebolimento dei network di studiosi che

avevano fatto grande il periodo precedente. In linguaggio diplomatico, quella che stiamo attraversando oggi assomiglia tanto a una pausa di riflessione.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



MATTEO SISTI, *Lotte sociali in Eritrea. Dall'occupazione di Massawa alla costituzione della National Confederation of Eritrean Workers*, Roma, Ediesse, 2010, 158 p.

Il superamento di una storia esclusivamente politica rimane una delle raccomandazioni più disattese per quanto riguarda la storia del colonialismo italiano. Malgrado che a livello teorico sia ormai comune l'invocazione ad abbandonare visioni dall'alto e gesta di grandi uomini in favore della gente comune e del mutamento sociale, è molto difficile trovare ricerche capaci di concretizzare questi spunti.

Non si tratta di un'operazione facile. Un'analisi di questo tipo comporta, in primo luogo, una diversa strategia delle fonti, con la valorizzazione di tipologie fino ad ora poco utilizzate. Nuove domande riguardo al passato richiedono, infatti, nuovi tipi di fonti, possibilmente più ampie e ricche di quelle utilizzate per la più tradizionale storia della politica. Atti giudiziari, registri parrocchiali, testamenti, elenchi delle tasse, catasti fondiari ma anche epistolari, riviste e testimonianze orali, aspettano di essere messi al servizio della storia sociale del colonialismo italiano.

La comparsa di un volume che s'intitola "Lotte sociali in Eritrea" segnala, in primo luogo, la presa di coscienza di un problema centrale e Matteo Sisti, che ne è l'autore, si fa carico della responsabilità di favorire una transizione verso la sfera sociale nella storia dell'Eritrea.

Interessante la vicenda legata alla genesi di questo volume. La Confederazione Generale Italiana del Lavoro (CGIL) ha costruito nel tempo una solida tradizione di collaborazione con la National Confederation of Eritrean Workers (NCEW). Inizialmente questa relazione ha fatto da cassa di compensazione al più controverso rapporto fra il Partito Comunista Italiano e la lotta di liberazione eritrea, mantenendo aperti canali là dove le scelte più o meno dogmatiche, di via delle Botteghe Oscure avevano impedito un dialogo ufficiale. Finito il tempo degli ostracismi, la CGIL ha saputo mantenere vivi questi canali e in occasione del trentesimo anniversario della fondazione (2009) si è vista rivolgere dalla NCEW l'invito a collaborare alla ricostruzione della storia del movimento sindacale in Eritrea.

Già durante la lettura del primo capitolo appare chiaro che l'autore non fa parte di coloro pronti a sottoscrivere la celebre definizione di G. M. Trevelyan della storia sociale come "storia epurata della politica". Questo lavoro trova ancora nella politica la principale guida per analizzare la storia dell'Eritrea dall'occupazione italiana a oggi e la distanza dalla politica, che tanta storia sociale ostenta, non trova spazio nelle pagine di Sisti. La scansione dei cinque capitoli di quest'agile volumetto è, infatti, eminentemente politica e rispecchia una periodizzazione ormai consolidata. I primi due capitoli coprono la dominazione italiana. Il terzo capitolo affronta il periodo dell'amministrazione britannica, mentre il quarto è dedicato all'esperienza federale. Il

capitolo conclusivo copre il periodo fino all'indipendenza del paese, mentre non fa parte della trattazione la fase dal 1993 a oggi.

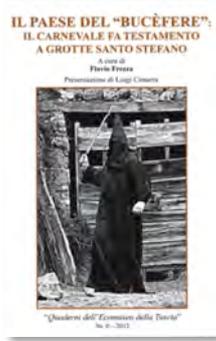
Le fonti utilizzate tradiscono una certa difformità metodologica. Nei primi due capitoli c'è un ricorso sistematico alla più recente letteratura in lingua italiana sulla storia dell'Eritrea e l'autore riesce in parte a tenere fede all'impegno di fornire "una ricostruzione del contesto sociale eritreo" (16). Negli altri capitoli, invece, la maggior parte della trattazione è basata su due importanti contributi degli anni Ottanta: *Eritrea colonia tradita* di Stefano Poscia (1989) e *Gli italiani in Africa Orientale. Nostalgia delle colonie*, pubblicato nel 1984 da Angelo Del Boca. Il primo testo, in modo particolare, rimane un classico per la storia della lotta di liberazione eritrea e ancora a venticinque anni dalla pubblicazione mantiene un suo interesse. Entrambi i volumi, però, non sono nati come tentativi di lettura sociale della questione eritrea e la loro preferenza per il dato politico è evidente.

Il lavoro di Matteo Sisti rimane in bilico fra una rassicurante storia politica, fatta di riferimenti oramai consolidati, e una più impegnativa storia sociale, maggiormente attraente ma percorsa con meno convinzione. I due approcci, ovviamente, possono convivere ma, in questo caso, vale la pena analizzare le ragioni che hanno comportato questo slittamento. Molto dipende, infatti, dalla definizione di lotta sociale adottata. Nel lavoro le "lotte sociali" vengono quasi esclusivamente identificate con le "situazioni di dissidenza manifestate dagli eritrei nei confronti delle autorità" (17). Un'accezione ancora molto flessibile, ma che nel testo è principalmente coniugata nel senso di lotta militare per l'indipendenza del paese. Ne deriva un testo che invece di analizzare "la formazione della classe lavoratrice eritrea" (17), privilegia l'analisi delle tappe dello *struggle*, affiancandosi così ai grandi classici della storia della lotta di liberazione. Una rievocazione centrata sulle vicende che videro prevalere l'Eritrean People's Liberation Front sulle altre componenti della resistenza fino al 1993, anno in cui la popolazione sancì l'indipendenza del paese con un voto plebiscitario.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)

Segnalazioni/Libri ricevuti

A cura di Moreno Vergari

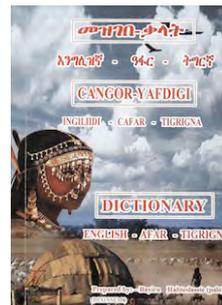
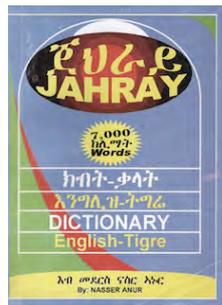


Flavio FREZZA (a cura di) *Il paese del "Bucèfere": il carnevale fa testamento a Grotte Santo Stefano*. Quaderni dell'Ecomuseo della Tuscia, Nr. 0 – 2012, 64p.

Flavio FREZZA *Il solco di Sant'Isidoro a Fastello: una ricerca folclorico-linguistica tra il lago di Bolsena e il Tevere*. Quaderni dell'Ecomuseo della Tuscia, Nr. 1 – 2012, 64 p.

Riceviamo e volentieri segnaliamo questi due interessanti libretti, frutto dell'iniziativa della Associazione Culturale "Ecomuseo della Tuscia" (Via Sicilia 41 – 01100 Grotte Santi Stefano – VT).

Per ordini e ulteriori informazioni scrivere a info@ecomuseodellatuscia.it o visitare il sito internet dell'associazione: www.ecomuseodellatuscia.it.



YIMESGEN HAILEGIORGIS *Concise Tigrinya Figure of Speech Dictionary*. Atlas P.P, Asmara, 2011, XIII + 399 p. (in tigrino).

NASSER ANUR *Dictionary English-Tigre*. Aman Printing Press, Asmara, 2010, X + 262 p.

MUSA ARON, DESSALE BEREKHETH **ሜራስ** [Meras]. Hdri Publishers, Asmara, 2010, XXII + 533 p. (in tigrè).

BAYIRU HABTESLASSIE *Dictionary English-Afar-Tigrigna*. Atlas Graphic Printers, Asmara, 2011, XIV + 95 p.

Quelli qui segnalati sono solo alcuni dei libri pubblicati recentemente ad Asmara, in Eritrea, e riguardanti alcune lingue locali (tigrino, tigrè, °afar). Nonostante alcuni di essi siano prodotti da non esperti in materia e non abbiamo quindi uno standard scientifico tale da imporsi come opere di riferimento, rimangono comunque a nostro avviso degni di nota e segno di un sempre più crescente desiderio tra gli eritrei di pubblicare i risultati delle proprie ricerche personali, pur con tutti i limiti del caso.

Se il libretto di Bayiru Habteslassie è una semplice wordlist trilingue, decisamente più consistente è quello di Nasser Anur, con i suoi 7000 lemmi. Entrambi si segnalano fondamentalmente perché non esiste quasi nulla di simile (dizionari tigrè o 'afar che partano dall'inglese), se si esclude ovviamente l'importante *English-Afar Dictionary* di Enid Parker (Dunwoody Press, 2006), ma che non ha praticamente diffusione in Eritrea, anche per il prezzo non certo economico (75\$) e quindi fuori portata per la quasi totalità degli Afar eritrei.

Il libro di Yimesgen Hailegiorgis è molto interessante sia per la quantità delle figure retoriche presentate (circa 12.000) che per la scarsità di materiale su questo argomento. Unico altro esempio di un'opera simile da noi conosciuto, ma purtroppo non consultato, è *Idiomatic Expressions of Tigrinya* di Solomon Ghebrekristos (Tipografia Francescana: Asmara, 1993).

Ancora diverso il discorso per il libro di Musa Aron e Dessale Berekhet, studiosi già da tempo coinvolti nelle attività di ricerca sulla loro lingua madre, il tigrè, e con diverse pubblicazioni alle loro spalle.

Il libro *Meras* ['eredità, patrimonio'], interamente in tigrè, si basa sull'opera di Enno Littmann *Tales customs, names and dirges of the tigre tribes* e sugli altri volumi dello stesso autore, redatti con il materiale raccolto durante la Princeton University Expedition to Abyssinia (1905-1906) e pubblicati tra il 1910 e il 1915, grazie anche al fondamentale contributo dell'informante eritreo Naffa° Wad °Etman, sia in Eritrea che durante il soggiorno di quest'ultimo a Strasburgo, tra il 1907 e il 1909.

Dispiace che tali opere, in particolare quelle di Yimesgen Hailegiorgis e quella appena citata di Musa Aron e Dessale Berekhet, siano praticamente introvabili al di fuori dell'Eritrea.



ERI-DICTIONARY. English-Tigrinya, English-Arabic, English-Tigre Cd-Rom Version 2.0, Hdri Publishers, Asmara, 2012.

Un altro contributo alla lessicografia eritrea viene dalla seconda versione del Cd-Rom *Eri-Dictionary*. Il lemmario (23.600 entrate) si basa sull'*English-Tigrinya-Arabic* pubblicato dall'EPLF (Eritrean People's Liberation Front) per la prima volta nel 1982, a cui è stato aggiunto, rispetto alla prima versione del

Cd-Rom, la lingua tigrè. Il programma funziona solo in ambiente Windows.

Per chi fosse interessato ad averne una copia può provare a contattare direttamente il programmatore Abrehe Yemane (abrehe2000@yahoo.com) o scrivendo all'editore: Hdri Publishers (P.O. Box 1081 Asmara, Eritrea).



Stefania GIANNINI e Stefania SCAGLIONE (a cura di), *Lingue e diritti umani*, Roma, Carocci editore, 2011, 188 p. ISBN 978-88-430-5212-7.

Il volume a cura di Giannini e Scaglione, rispettivamente rettore e professore di Sociolinguistica all'Università per Stranieri di Perugia, è una raccolta di diversi contributi di autori italiani e

stranieri sul tema della “lingua come bene inalienabile e come diritto fondamentale della persona” (pag. 11).

Il libro inizia con una annotazione di Stefania Giannini e si divide poi in due sezioni: la prima, dal titolo *La diversità linguistica: riflessione teorica e sfida civile*, che consta di un'introduzione (di Stefania Scaglione) e di tre articoli (di Roland J.L. Breton, Maurizio Gnerre e Georges Lüdi); la seconda, dal titolo *I diritti linguistici: strumenti giuridici e scenari possibili* che, oltre ad un articolo introduttivo al tema (ancora Stefania Scaglione), presenta altri tre contributi (di Joseph-G. Turi, Alessandro Pizzorusso e Fernand de Varennes). Ogni articolo si conclude con una sezione bibliografica.

In appendice al libro viene riportata la *Universal Declaration of Linguistic Rights* (per una versione italiana si veda la sezione Documenti del n. 2 (2006) di *Ethnorêma*, pp. 141-154).

Come è scritto nella quarta di copertina “Il libro è rivolto a quanti ritengono che il diritto all'espressione di sé e alla partecipazione attiva alla vita sociale di uno Stato moderno sia per ciascun individuo tanto naturale e ovvio, quanto non ancora acquisito”.



Ilaria MICHELI, *Il figlio della radice. Djedwa Yao Kuman guaritore e cacciatore Kulango*. Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2011, 302 p. ISBN 978-88-8303-355-1.

Il bel libro di Ilaria Micheli, docente a contratto di Lingue e Culture dell'Africa presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, nasce dall'esperienza diretta, maturata sul campo nei 12 mesi di permanenza tra i Kulango della Costa d'Avorio, tra il novembre 2000 e l'agosto 2006.

Il libro, a detta della stessa autrice, nasce con una doppia sfida: “Il primo dei miei obiettivi era quello di offrire una descrizione quanto più possibile dettagliata delle teorie e delle pratiche della medicina tradizionale e della caccia kulango; il secondo era invece quello di mettere a disposizione dei linguisti un repertorio di testi genuini in una delle lingue Gur-Voltaiche meno studiate, il kulango appunto...” (pag. 11).

Ilaria Micheli è riuscita, a nostro avviso, nell'intento, offrendoci un resoconto che si legge con estremo piacere e nel quale traspare la passione, il coinvolgimento emotivo e la competenza dell'autrice, che ha già pubblicato diversi articoli sulla lingua e cultura kulango (si veda <http://unive.academia.edu/IlariaMicheli>), tra cui la monografia *Profilo Grammaticale e Vocabolario della Lingua Kulango (Côte d'Ivoire)* (Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, 2007).

Il volume, oltre che in vendita a 22€ nella versione cartacea, è disponibile gratuitamente in pdf, all'indirizzo: www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5944.

Un plauso va anche all'Università degli Studi di Trieste per la sua politica di libero accesso alla letteratura scientifica creata dall'Università stessa. Al momento della stesura di queste note (24 ottobre 2012) l'archivio digitale d'Ateneo constatava di ben 6670 titoli.