

# ETHNORÊMA

*Lingue, popoli e culture*

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO X - N. 10 (2014)

*[www.ethnorema.it](http://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, Barbara Rolleri, Moreno Vergari, Roberta Zago.**

*Comitato scientifico/Editorial Board:* **Giorgio Banti** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Flavia Cuturi** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Silvia Dal Negro** (Libera Università di Bolzano), **Gianni Dore** (Università di Venezia “Ca’ Foscari”), **Aaron Hornkohl** (University of Cambridge), **Gianfrancesco Lusini** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Iliaria Micheli** (Università degli Studi di Trieste), **Brian Migliazza** (SIL International), **Anna Maria Paini** (Università degli Studi di Verona), **Antonia Soriente** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Rainer Voigt** (Freie Universität Berlin), **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](http://www.ethnorema.it).

The journal can be viewed and downloaded free of charge at [www.ethnorema.it](http://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](mailto: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](mailto:info@ethnorema.it).

Maggiori informazioni sono disponibili all’indirizzo [www.ethnorema.it/rivista.htm](http://www.ethnorema.it/rivista.htm).

Additional information is available at [www.ethnorema.it/journal.htm](http://www.ethnorema.it/journal.htm).

© Ethnorêma, 2014

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 X - N. 10 (2014)

*www.ethnorema.it*

---

## INDICE

### Articoli

- PETER K. AUSTIN – *And still they speak Diyari: the life history of an endangered language* ..... 1
- STEFANO BEGGIORA – *Sarna Devī: feste di primavera, folklore e sostenibilità nelle tradizioni del Jharkhand* ..... 19
- DEBORAH NADAL – “Per fortuna ci sono le mucche.” Brevi considerazioni sul valore del *pañcgavya* ..... 41

### Mondofoto

- Dove Andare?* (foto e testo di Maria Pennacchio) ..... 61

### In altre lingue

- Memorie di un Passato da Cacciatori nei Proverbi Kulango* (Ilaria Micheli) ..... 79

### Documenti

- La Carta di Lampedusa* ..... 85

### Relazioni

- Language Documentation 5 – TRANSARCH: Transcribing and archiving speech* (Simone Ciccolone) ..... 99

## Recensioni

Daniela Merolla, Jan Jansen, Kamal Nait-Zerrad (eds.), <i>Multimedia Research and Documentation of Oral Genres in Africa. The Step Forward</i> (Gianni Dore) ....	103
Nicola Lucchetti, “ <i>Pace coloniale</i> ” addio. <i>Violenza e lotta politica in Eritrea (1941-1952)</i> (Gianni Dore) .....	105
Jon Abbink, Michael Bryant, Daniel Bambu, <i>Suri Orature. Introduction to the Society, Language and Oral Culture of the Suri People (Southwest Ethiopia)</i> (Gianni Dore) .....	109
Kidane Mengisteab, <i>The Horn of Africa</i> (Massimo Zaccaria).....	110
Valeska Huber, <i>Channelling Mobilities. Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond</i> (Luca Castiglioni) .....	112
Zelda Alice Franceschi e Valentina Peveri (a cura di), <i>Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America Latina e Africa</i> (Gaia Cottino).....	116
Robert J. Podesva / Devyani Sharma, <i>Research Methods in Linguistics</i> (Lorenzo Spreafico).....	118
David L. Elias, <i>The Tigre language of Ginda’, Eritrea. Short grammar and texts</i> (Gianfrancesco Lusini) .....	121

## Segnalazioni/Libri ricevuti (a cura di Moreno Vergari)

Berhanu Abebe e Gianfrancesco Lusini, <i>Vocabolario Italiano Amarico</i> .....	125
Solomon Tsehaye, <i>Massän Mälqäsən Qädamot</i> [ <i>Massé and Melqes of the ancestors</i> ].....	125
Paola Tabet, <i>Le dita tagliate</i> .....	126
SahoArchive <a href="http://www.sahoarchive.org">www.sahoarchive.org</a> <i>A comprehensive online archive on Language, History and Culture of the Saho-speaking communities of Eritrea and Ethiopia</i> .....	126

## Indice generale n° 1 – n° 10

Indice per rubrica .....	127
Indice per autore.....	137

# And still they speak Diyari: the life history of an endangered language

Peter K. Austin  
Department of Linguistics  
SOAS University of London  
pa2@soas.ac.uk

## SOMMARIO

La lingua diyari era parlata tradizionalmente nell'estremo nord dello stato della South Australia, ed ha una storia interessante e complessa nota fin dal 1860, quando venne conosciuta per la prima volta da non aborigeni. Fu utilizzata per attività missionarie luterane dal 1867 al 1914, che portarono allo sviluppo di un suo uso scritto ed alla produzione di testi redatti da parlanti nativi. Ma la sua vitalità venne gravemente colpita dalla chiusura della missione nel 1914. La ricerca linguistica è iniziata nel 1960, e questa lingua è relativamente ben documentata con testi e registrazioni audio. Dal 1990 attività sociali e culturali della comunità hanno prodotto un interesse crescente per il diyari, e una serie di iniziative miranti alla sua rivitalizzazione sono state avviate a partire dal 2008. Diversamente da quanto scritto da alcuni, questa lingua non è estinta, ed ha attualmente diversi parlanti che la parlano con diversi gradi di competenza. Un attivo gruppo di componenti della comunità diyari nutre un forte interesse per la sua conservazione e la sua ripresa.

*Keywords: endangered language, language revitalisation, Australian Aboriginal languages, Diyari, South Australia*

ISO 639-3 code: dif

## 1. Introduction<sup>1</sup>

According to the sixteenth edition of the online language listing *Ethnologue* (Lewis 2009)<sup>2</sup>, the Diyari language<sup>3</sup> (ISO 639-3 code dif) that was traditionally spoken in the far north of South Australia (see Map 1 below) is categorized as ‘extinct’ and ‘the language is no longer used and no one retains a sense of ethnic identity associated with the language’<sup>4</sup>. In other words, according to this often-quoted source, there is no one who even associates themselves with the language name, let alone has any knowledge of it. This categorisation is in fact incorrect, and there are today a number of people living today in South Australia and western New South Wales who grew up speaking Diyari as their first language and whose knowledge and linguistic ability ranges from fluent native speaker to semi-speaker to partial speaker. There are hundreds of people who know at least some words and expressions in Diyari (though perhaps without productive grammatical knowledge) and a large group of young people who identify themselves as Dieri and are keen to learn about the language and their culture, history and heritage.

In this paper we explore the history of documentation of the Diyari language, and changes in its ethnolinguistic status over the past 150 years since the time of first contact and the present day between Diyari speakers and the colonisers who occupied their traditional lands. The goal of this paper is not only to present a remarkable story of language survival (Diyari is today the easternmost Aboriginal language in the southern half of Australia that has first language speakers who learnt it as children; all other languages further (south-)east in South Australia, New South Wales and Victoria do not – see Wafer and Lissarrague 2008 for details for New South Wales) but also to contribute to what Austin and Sallabank (2014) call ‘meta-documentation of language revitalisation’ through a case study of the background and impetus for Diyari language revival efforts (see Section 6). The details of the actual revitalisation models, processes and resources employed and an evaluation of the results to date, including

---

<sup>1</sup> Earlier versions of materials incorporated into this paper were presented as seminars at the Australian National University (March 2013), University of Hong Kong (April 2013), Dusseldorf University (June 2013), Stockholm University (September 2013), SOAS (October 2013), University of Ravenna (April 2014), and University of Tuscia (April 2014). I am grateful to audiences at these presentations for comments and feedback, and to Julia Sallabank, Michelle Warren and Greg Wilson for feedback and corrections on an earlier draft of this paper. I also wish to thank Greg Wilson for sharing with me all aspects of his work on Diyari since 2008, including his extensive collection of unpublished recordings and materials. For financial support I thank the Department of Regional Australia, Local Government, Arts and Sport through the Indigenous Languages Support granting scheme and the Dieri Aboriginal Corporation (September 2012 to September 2013). SOAS granted me leave January-April 2013 to work on Diyari revitalisation during which I was hosted by National Dictionary Centre, Australian National University. My greatest debt is to my Diyari language teachers and members of the Dieri Aboriginal Corporation who welcomed me so warmly to participate in their language revival work from 2010 onwards.

<sup>2</sup> See [http://archive.ethnologue.com/16/show\\_language.asp?code=dif](http://archive.ethnologue.com/16/show_language.asp?code=dif) [accessed 2015-01-03].

<sup>3</sup> We spell the language name as Diyari (see Austin 1981, 2013 for discussion). Other spellings in the literature are Dieri, Diari, Dieyerie and variants thereof. The community preference for the name of the group is Dieri and hence the political body is named the Dieri Aboriginal Corporation (see further below).

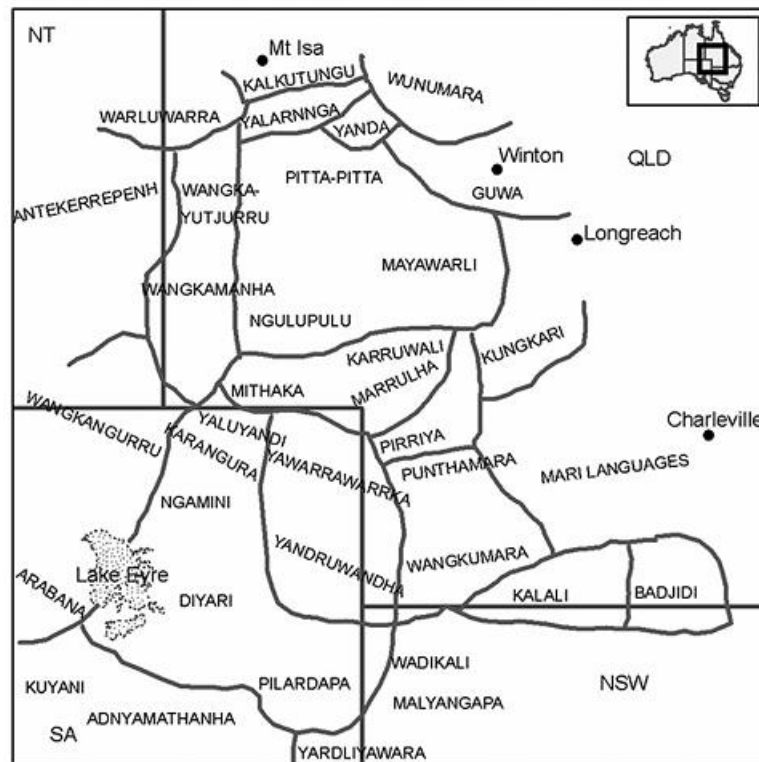
<sup>4</sup> The current seventeenth edition (Lewis et al 2014) updates this on the basis of feedback from my research to ‘nearly extinct – the only remaining users of the language are members of the grandparent generation or older who have little opportunity to use the language’. As we show below, this updated language vitality classification is still inaccurate.

community engagement and the impact on speaker fluency levels, can be found in a companion paper (Austin 2015).

## 2. Earliest records

The traditional lands of Diyari speakers lie along the lower reaches of Cooper Creek to the east of Lake Eyre in the far north of South Australia; it is one of a group of related languages classified as ‘Karnic’ in the linguistic literature (Austin 1990; Bovern 2001, 2009; Breen 2007, 2011). Figure 1, from Breen 2007, shows the approximate location of Diyari and neighbouring languages (solid lines enclose genetically-defined language subgroups) at the time of first contact with non-Aboriginal explorers and settlers in about 1860.

Figure 1: Approximate location of Diyari and neighbouring languages (from Breen 2007: 177)



The earliest written records of the Diyari language that have survived are a pedagogical and religious book by Lutheran missionaries Koch and Homann (1870) that includes a list of orthographic symbols, and sample syllables, words, and sentences plus short translations from German of the Lutheran catechism and hymns. The missionaries started learning the language when the Bethesda mission was established in 1867 at Killalpaninna on Cooper Creek in accordance with the teachings of leading Lutheran figure Pastor Ludwig Harms (Stevens 1994: 15, 203). They were using Diyari in the mission school that was established in 1868 (when twenty-two pupils were enrolled) and in their religious work (Stevens 1994: 204, see also Proeve

and Proeve 1945, Jones and Sutton 1986). In 1872-73 missionary Karl Schoknecht compiled a Diyari-German and German-Diyari dictionary and a grammar sketch (unpublished, and later translated into English by his son, see Schoknecht 1947) that demonstrates familiarity with the structure of the language, though the orthography is under-differentiated in certain crucial respects (such as the confusion of velar *ng* and alveolar *n*, especially in word-initial position – see Austin 1986a, 2013: 240). The foundations of literacy in Diyari were established during this period (as Stevens (1994: 206) notes, the missionaries reported in 1876 that ‘some pupils were able to read fairly well’), and this was further enhanced and extended when missionary Johannes Flierl revised the orthography and wrote a detailed grammar during his period at the mission from 1878 to 1884. Flierl 1880 is a translation of the Lutheran catechism and epistles and gospels from German into Diyari in the new orthography, and was widely used on the growing mission settlement (to which neighbouring Aboriginal groups were attracted, including the Wangkangurru from the Simpson Desert hundreds of kilometers north-west of Cooper Creek). During this period Diyari became a lingua franca, widely used by European missionaries and lay helpers, and by Aboriginal people alike<sup>5</sup>.

There is evidence from letters written in Diyari by native speakers to mission authorities around this time (Stevens 1994: 207, 280) that literacy in the language, and also in English, was well established in the 1880s. Indeed, writing in Diyari by speakers continued until the 1960s at least (see Section 3 below). During the 1890s the Aboriginal population on the mission grew as they sought sanctuary and food there as well as ‘cultural “gifts”, compassion and direction (relative to other encounters with Europeans) – enabling them to cope with the imposed national cultural changes and decrees’ (Stevens 1994: 208-209). The growing mission community is shown in photographs in the Lutheran archives such as Figure 2 which was taken at the wedding of one of the lay helper’s daughters in 1910 (see also photographs in Stevens 1994: 141, 148, 155, 183).

---

<sup>5</sup> Note that all of the primary language consultants with whom I worked in the 1970s did not identify as members of the Diyari group, but as Wangkangurru or Arabana (Austin 2013: 24).



Figure 2: Photograph of wedding of Hermann H. Vogelsang's daughter, Dora (Mrs Paschke) at Bethesda Lutheran Mission, Killalpaninna, 1910



There were further missionary records and publications in Diyari during this time, including the 600 page translation of the New Testament by Reuther and Strehlow 1897 (the first complete translation into any Australian Aboriginal language), and Reuther's monumental 13 volume manuscript of linguistic and cultural materials begun in 1899 and completed in 1906 (published in English translation by Scherer as Reuther 1981). Reuther's successor Reidel did further work on the language from 1907 to 1914, and translated the Old Testament into Diyari, however his 381 page manuscript was not published as the mission settlement was closed by the South Australian government at the outbreak of the First World War (see Stevens (1994: 231-237) for details). Reidel made a number of orthographic changes to Diyari spelling, including recognition of the contrast between trill *rr* and continuant *r*, replacement of allophonic and phonetically predictable *e* and *o* by their phonemic base *a*, and clarification of various consonant clusters (recognizing a contrast between *nk* and *ngk* for example – see Austin 1986a: 177, Stevens 1994:212). None of these developments however made their way into general usage and the most widely used mission orthography established by Flierl in the 1880s (and followed by all subsequent missionaries including Reuther) was the one used by native speakers to write in Diyari, a topic to which we turn in Section 3.

Following the closure of the mission on Cooper Creek and the departure of the missionaries, most of the Aboriginal population relocated to towns and stations to the south and outside Diyari traditional territory and with mixed populations, such as Marree, Lyndhurst, Wire Yard, Mulka, Finnis Springs, Muloorina, Murnpeowie and Mundowdna, and also further east to Broken Hill in New South Wales. From this time

onwards there was increasing use of English, and reduction in the use of Diyari, especially where people were living on settlements dominated by other groups (such as Arabana at Finnis Springs). What had been a cohesive speech community of many hundreds of people up to 1914 was now shattered into isolated groups and families living together with other non-Diyari speaking people.

### 3. Aboriginal writing in Diyari

As noted above, Aboriginal literacy in Diyari began in the 1870s and was established by the 1880s, being promoted by several subsequent generations of missionaries<sup>6</sup>. There exist in the Lutheran Archive collection a number of letters written in Diyari to mission authorities, probably at the urging of the local missionaries (Stevens 1994: 280). Further materials include eight postcards in Diyari written by Rebecca Maltalina<sup>7</sup> to Dorothea Ruediger, the daughter of one of the missionaries, between 1909 and 1913. These are discussed in detail and translated into English in Austin 1986a. As Austin (1986a: 179) notes: ‘the language of the cards is identical to the language of the conversational texts recorded from present day speakers’. The orthography used on the cards is the standard mission spelling that was current at the time.

The persistence of literacy after the mission closed is evidenced by Fry 1937a,b, which are two collections of texts provided by Sam Dintibana Kinjmilina who had grown up on the Lutheran mission. Fry reports leaving a blank exercise book with Sam who was living at Mirra Mitta the far north of South Australia, and ‘two months later the book arrived [in Adelaide] with the following legends written by Sam in the Dieri language ... As Sam wrote the Dieri himself, a word for word transcription has been made although the spelling is not consistent’ (Fry 1937b: 271). There are indeed many errors in the materials published by Fry, however, as Austin (1986a: 178) notes: ‘it is not clear how many of these are genuine mis-spellings by Dintibana and how many are transcribers’ and typesetters’ errors. It would be interesting to analyse the original materials if the notebook mentioned by Fry can be found’. Unfortunately, thorough searches of the South Australian Museum Archives have not to date been able to locate the original notebook.

The final piece of evidence of native-speaker Diyari literacy comes from a collection of letters written by various former residents of the Lutheran mission in the 1950s and 1960s to Theodore (‘Ted’) Vogelsang, son of the mission lay helper Hermann Vogelsang<sup>8</sup>. Both Vogelsangs were evidently fluent in Diyari and used it regularly in their work on the mission farm; after his retirement Ted Vogelsang was associated with the South Australian Museum in Adelaide and collaborated with the linguist Ronald Berndt on recording Diyari language materials (Berndt and Vogelsang 1938-41, Berndt 1953 – see Austin 1986a: 178 for discussion). A number of these letters were written by Ben Murray who became my language teacher in 1974 and whose biography was published by Austin, Hercus and Jones 1988. Figure 3 presents an example of these letters from May 1954; it was written by Alick Edwards (see

---

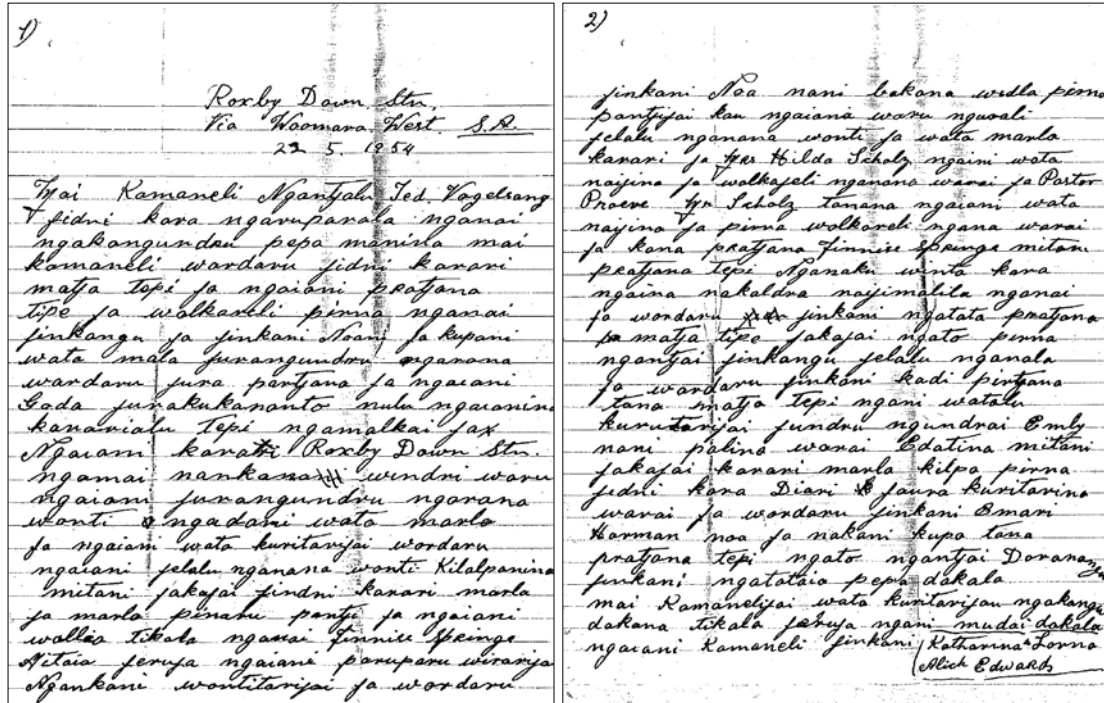
<sup>6</sup> Stevens (1994: 211) mentions that in 1909 ‘Reidel corresponded with Reuther partly in Diyari and partly in German, and like a select club the two were rare communicators in a written Aboriginal language’.

<sup>7</sup> Her photograph can be found in Stevens (1994: 247).

<sup>8</sup> I am grateful to Ronald Berndt for showing these letters to me in 1978.

Section 4) in the established mission orthography and is structurally identical to other Diyari language materials.

Figure 3: Letter in Diyari by Alick Edwards



#### 4. Linguistic research

The first research by professional linguists on Diyari was that of Ken Hale who recorded a short text in 1960 from Johannes, a native speaker who told Hale he was ‘born 90 miles north of Marree’ and who was living at the time in Alice Springs. Hale did not do any other investigation of Diyari apart from recording this sample text. The phonetician David Trefry carried out research on Diyari between 1968 and 1970 which included making audio recordings of a number of speakers repeating a fixed set of vocabulary items, the phonetic and phonological analysis of which was presented in a short article (Trefry 1970), and his in PhD thesis (Trefry 1974, published as Trefry 1984). As Hercus 1971 notes, Trefry (1970) shows a number of misanalyses of Diyari phonology (see also Austin 2013: 245), however the PhD dissertation (Trefry 1974) contains some useful acoustic information. The consultants Trefry recorded were living in Port Augusta and Marree.

Between 1968 and 1972 Luise Hercus recorded six tapes of interviews in Diyari with Alick Edwards who had grown up on the Lutheran mission and was then living in a retirement home in Port Augusta, and with Ben Murray, who had moved to the mission in 1908 and worked there as camel driver until 1914 (Austin, Hercus and Jones 1988). At the time of Hercus’ interviews he was living in Farina, a ghost town south of Marree, or visiting Witchelina station. In 1973 Hercus passed her recordings to me, and in 1974 I accompanied her on two fieldtrips to South Australia to collect Diyari data for my BA Honours thesis at the Australian National University. From 1975 to 1977 I did further fieldwork, mostly in Port Augusta and Marree, recording

the remaining fluent speakers living there – my PhD thesis on the grammatical structure of Diyari was completed in 1978 and a revised version was published as Austin (1981). I recorded approximately 50 hours of interviews with Diyari speakers, including elicitation and translation from English, narrative texts, one mythological text, and a number of songs, including traditional *kunarri* songs from Cooper Creek sung by Leslie Russell, and Lutheran hymns in Diyari sung by Selma Thompson<sup>9</sup>. At that time, the language was in daily use among a small number of families, especially by Frieda Merrick and her daughters Gertie and Suzie who lived in Marree, however most people younger than 50 had English as their primary language. During the 1980s I continued my research on Diyari, though without any new fieldwork, and published translated texts (Austin 1986a, b, c; Austin and Murray 1981), notes on literacy (Austin 1986a) and deixis (Austin 1982), and co-authored Ben Murray's biography (Austin, Hercus and Jones 1988). My last publications on Diyari at this time were on language classification (Austin 1990) and vocabulary (Austin 1993), and my primary field-based research focus moved to northern Western Australia and the Mantharta and Kanyara groups of languages.

The main language consultants with whom I had worked had all passed away by 1995 (Leslie Russell in 1975, Frieda Merrick in 1978, Rosa Warren in 1985 and Ben Murray in 1994) and I assumed at this time that there were no longer any fluent speakers of Diyari alive and that the language was virtually extinct. However, significant social changes that began to take place around this time later proved that this impression was incorrect. It is to these developments that we now turn.

## 5. Social developments from 1990

The 1990s saw the instigation of social and political activity by Aboriginal groups in this area in connection with claims for unalienated crown land under the *Native Title Act 1993*, and activities of mining companies such as Western Mining Corporation. A group called the Dieri Mitha Council was established in 1992 (led by Raelene Warren, niece of Ben Murray) and the following years saw disputes between this group, an Arabana organization, and others. In 1997 a group identifying itself as Dieri and associated with Edward Landers lodged a native title claim to traditional lands east of Lake Eyre; this group was incorporated in 2001 as the Diari Aboriginal Corporation (DAC) and is registered with the Australian Government Registrar of Indigenous Corporations (Number 3890).<sup>10</sup> It has 600 identified members living in Marree, Lyndhurst, Port Augusta, and Whyalla in South Australia and in Broken Hill in New South Wales. In 2008 DAC purchased Marree Station and camp ground, surrounding the township of Marree, taking possession of the property in a symbolic handover at dawn on 20<sup>th</sup> September 2008. In 2009 DAC began discussions with Santos Mining concerning oil and gas exploration on their traditional lands and in 2011 signed a formal cultural heritage management agreement with Santos 'recognising the significance of traditional owners in the management and protection of cultural heritage in the Dieri native title claim area of the Cooper Basin'.<sup>11</sup> Similar cultural heritage management arrangements have also been negotiated with Beach Energy.

<sup>9</sup> These hymns are identical to ones found in the Lutheran missionary materials.

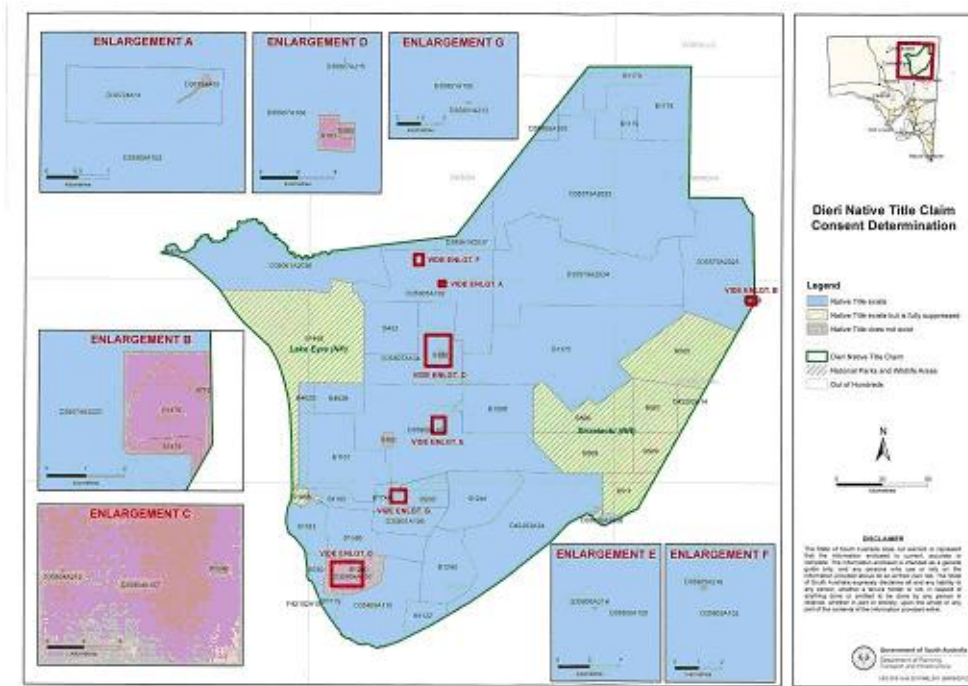
<sup>10</sup> See [www.nativetitle.org.au/PDFs/SA\\_TheDieri.pdf](http://www.nativetitle.org.au/PDFs/SA_TheDieri.pdf) [accessed 2015-01-04]

<sup>11</sup> See [www.santos.com/blog/archive/2011/07/31/Dieriagreement.aspx](http://www.santos.com/blog/archive/2011/07/31/Dieriagreement.aspx) [accessed 2015-01-04]

And still they speak Diyari: the life history of an endangered language

The following year on 1<sup>st</sup> May 2012 the Federal Court of Australia handed down its Consent Determination 427 in the case of *Landers versus South Australia* awarding ownership to DAC of some 47,000 square kilometres of land, centered along Cooper Creek and with part of its south-eastern boundary extending into the Strzelecki Regional Reserve and part of its western boundary extending into the Lake Eyre National Park (see Figure 4).

Figure 4: Consent Determination for Dieri lands



The ceremonial receipt of the consent determination by DAC leaders Shane Kemp and Frank Warren is shown in Figure 5.

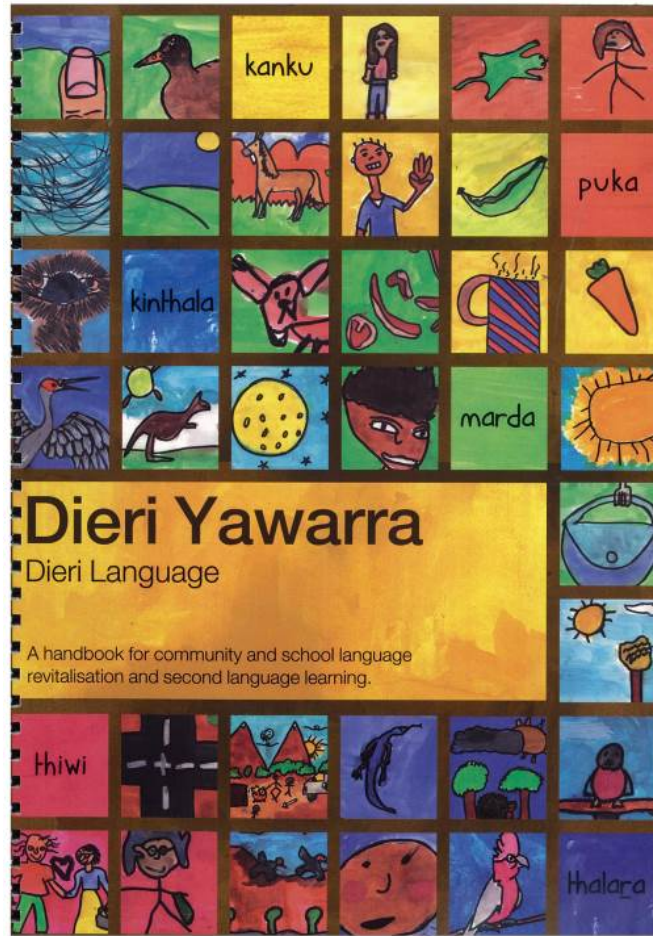
Figure 5: Ceremonial handover of the Native Title Consent Determination, Marree 2012



A second consent determination (Dieri No. 2 Native Title Claim and State of South Australia [2014] FCA 125) was awarded on 26<sup>th</sup> February 2014.

Since its formation, the DAC has been concerned about maintenance and propagation of cultural and linguistic heritage, and in 2008 began a collaboration between its Dieri Resources Development Group, based in Port Augusta, and Greg Wilson of the South Australian Department of Education and Children’s Services to develop Diyari language pedagogical materials. Through a series of workshops and language recording sessions this resulted in a print resource and CD-ROM called *Dieri Yawarra* (Wilson 2010), a set of 15 interactive components introducing learners to Diyari vocabulary and grammar, such as *Ngakarni palku* ‘my body’ or *Karnaya putu* ‘people’s things’. The print resource uses a practical orthography based on the phonological analysis of Austin (1981) and the representation used in my later publications (listed in Section 4) which have digraphs in place of the earlier linguistic symbols (but with some changes, such as *ty* for the lamino-palatal instead of *j*, *r* for the apico-domal continuant and *rr* for the alveolar trill rather than *r* and *rrh*, respectively). Basic aspects of Diyari grammar such as the system of ergative case-marking are presented and explained. The CD-ROM contains a set of interactive tasks and includes audio recordings made with a number of people living in Port Augusta and Whyalla, with the main goal being, as the cover indicates: ‘for community and school language revitalisation and second language learning’.

Figure 6. The Dieri Yawarra print resource (Wilson 2010)



Copies of the booklet and CD-ROM were distributed by DAC to its members. Greg Wilson (p.c.) reports that collection of materials for the *Dieri Yawarra* project required a great deal of time and that many of the people identified by DAC as speakers struggled to remember words and sentences in Diyari after years of disuse and lack of practice. It appeared then that all that remained were a number of ‘semi-speakers’ or ‘rememberers’ of the language (Grinevald and Bert 2011), but no-one with conversational fluency or ability to record even short narratives.

In 2009 Greg Wilson and the DAC Dieri Resources Development Group began a more ambitious project called *Ngayana Dieri Yawarra Yathayilha!* (‘Let us all speak the Dieri language now!’) to develop language lessons for primary and secondary schools using a model that Wilson had previously employed for writing curriculum materials for the Arabana language (not closely related to Diyari and traditionally spoken to the west of Lake Eyre). In the process he recorded over 2,000 sound files, mostly vocabulary and simple sentences, and prepared graded lessons dealing with grammatical topics, plus Powerpoint shows for school use. So far this project exists in draft form (Wilson 2013) and has not yet been published.

In August 2010 I was in Australia on sabbatical leave and Greg Wilson invited me to travel with him to Port Augusta to meet the Dieri Resources Development Group and observe them working on the *Ngayana Dieri Yawarra Yathayilha!* project. Members of the group included Rene Warren (born around 1930 and the

granddaughter of Frieda Merrick, one of my main language consultants in the 1970s) and her son Reg Warren (born in 1952), who normally lives and works in a mining town in the far north of Western Australia. After several hours of informal interaction during which I spoke in Diyari with the group, I was able to record with Rene Warren a short conversation and narrative about how she and her brother used to look after goats when they were children. This demonstrated that she has a high level of fluency in the language, although she has little opportunity to use it regularly. Structurally, her knowledge of Diyari shows no apparent differences from the grammatical system of the speakers with whom I worked 35 years ago, including the complex system of cross-clausal switch-reference and morphological encoding of ergativity and categories such as ‘action done for the benefit of someone other than the subject’ (see Austin 1981)<sup>12</sup>. Reg Warren can best be described as a ‘semi-speaker’: he can understand and translate everything that his mother says in Diyari and can contribute words and short sentences to conversations, but lacks confidence when asked to translate from English and occasionally makes lexical or grammatical mistakes when he attempts to do so<sup>13</sup>. A number of other older DAC members also appear to be semi-speakers, while those in the Warren family younger than Reg have more restricted fluency and speak Diyari with a marked English-influenced pronunciation.

## 6. Towards language revitalisation

Following this meeting in August 2010, the DAC Dieri Resources Development Group decided to apply for an Indigenous Languages Support grant from the Australian Office of the Arts to undertake language revitalisation activities. The grant was awarded in July 2012 and in October 2012 the group invited Greg Wilson (now freelance) and myself to collaborate with them on the project. Funds from the grant enabled me to buy out of my teaching at SOAS and to take paid leave for January to April 2013 in Australia. I was based at the National Dictionary Centre at the Australian National University and travelled to Adelaide and Port Augusta in February, March and April 2013 to run language revitalisation workshops with Greg and the DAC Group (a further workshop was held in August 2013 when I was again able to visit Australia). These workshops focused on practical hands-on language learning activities, with participants building on their knowledge of Diyari vocabulary and extending it by adding grammatical structures, such as pronominals, verb inflections and noun case-endings. Each workshop was attended by 50-60 DAC members, some of whom had travelled for 5-6 hours from as far away as Broken Hill or Marree to participate. One particularly popular activity was song writing, especially translation of English lyrics for country and western songs into Diyari – these were then learnt and practised by the group. A particular favourite was ‘Folsom Prison Blues’ by Johnny Cash that was translated in full by the group; the first verse is as follows<sup>14</sup>:

<sup>12</sup> The only major observable difference is that Rene and Reg Warren use *wirdirdi* for ‘where’ while earlier speakers (including those represented in the missionary materials) used *wardayari* or *wardari*.

<sup>13</sup> Reg has worked in the mining industry in Western Australia for the past 30 years and hence has little opportunity to make use of his knowledge of Diyari.

<sup>14</sup> For explanation and a sound file see <https://dieriyawarra.wordpress.com/2013/03/19/folsom-prisonanhi/>; the second verse is presented at <https://dieriyawarra.wordpress.com/2013/04/23/folsom-prison-mandru/> and for the third verse see <https://dieriyawarra.wordpress.com/2013/08/04/folsom-prison-parkulu/> [all accessed 2015-01-04].



*Ngathu traina ngarayi yara wakararnanhi*  
*Ngathu wata dityi nhayirna warayi*  
*Jailanhi nganha kurrarna Folsom Prisonanhi*  
*Ya traina wipayilha San Antonaya*

The following is a grammatical analysis and free translation of each verse<sup>15</sup>:

*Ngathu traina ngara-yi yara wakara-rnanhi*  
 1sg.erg train hear-pres towards speaker come-imperfDS  
 ‘I hear the train coming towards me’

*Ngathu wata dityi nhayi-rna warayi*  
 1sg.erg not sun see-ptcple aux  
 ‘I did not see the sun’

*Jaila-nhi nganha kurra-rna Folsom Prisonsa-nhi*  
 jail-loc 1sg.acc put-ptcple Folsom Prison-loc  
 ‘(They) put me in Folsom Prison jail’

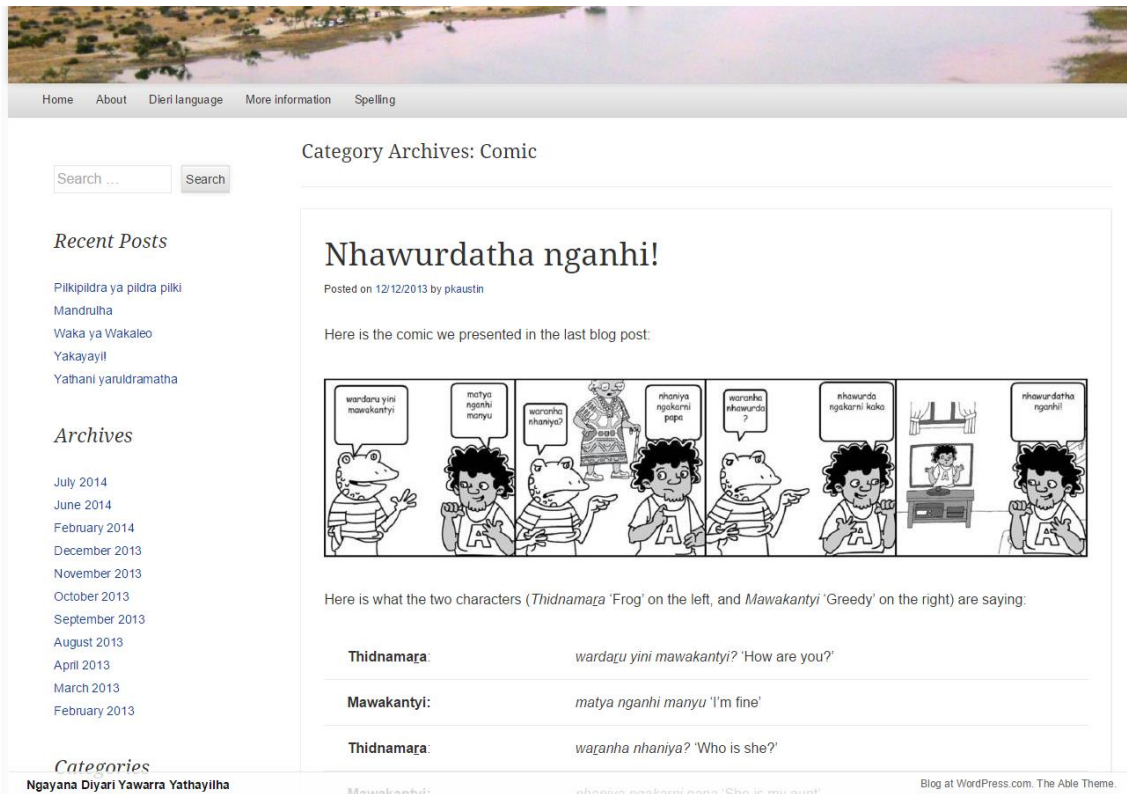
*Ya traina wapa-yi-lha San Antona-ya*  
 and train go-pres-newinf San Antone-allat  
 ‘And the train is now going to San Antone’

Also in 2013, Willsden Primary School in Port Augusta (which has a majority Aboriginal population) decided to introduce a Diyari language programme; Patricia Waye-Hill (niece of Reg Warren) was given responsibility for planning lessons and developing support materials for this initiative, and was able to engage Marjorie Warren (Reg Warren’s sister) as the key teacher, drawing on relevant revitalisation workshop materials and discussions with her grandmother in so doing.

In order to support these revitalisation activities I revised my 1981 Diyari grammar using the new practical orthography and made it available free online as Austin (2013). I also drafted a Diyari-English basic dictionary with English-Diyari finderlist and listing in semantic fields using the LexiquePro software, and made this available free online as well. I also decided to experiment with using an online blog (at [www.dieriyawarra.wordpress.com](http://www.dieriyawarra.wordpress.com)) to distribute information about the ILS revitalisation project and activities as well as to present basic language lessons (on pronunciation, vocabulary, morphology, and grammatical structures), some language games (including sound files), and conversational routines such as greetings and interactions (with cartoons to illustrate their use). The blog has proved to be popular both among DAC members but also with an international online audience, and the 72 posts written during February 2013 and July 2014 have so far attracted 8,600 visits, averaging 10-15 per day. Figure 7 shows a screen shot of one posting on the Diyari language blog.

<sup>15</sup> Abbreviations used in the glossing are: acc – accusative case; allat – allative case; erg – ergative case; imperfDS – imperfective different subject; loc – locative case; newinf – new information; pres – present tense; ptcple – participial.

Figure 7. The Diyari language blog



The ILS grant-funded revitalisation activities ended in September 2013, however interest in language revitalisation remains strong, especially among the key members of the DAC language group. In early 2014 the DAC was contacted by the Melbourne-based *Network for Linguistic Diversity* (RNLD) that runs ILS-funded local training courses for Aboriginal communities across Australia, and two training workshops on language recording and documentation techniques were run in Port Augusta, in April and October 2014. In November 2014 Michelle Warren (youngest daughter of Reg Warren, who is the secretary of the DAC language committee) undertook language revitalisation training in Melbourne and was able to both acquire new skills and to network with others interested in language revitalisation who were attending the training. It is planned that this activity will be followed up by future training workshops in Port Augusta.<sup>16</sup>

## 7. Conclusions

The Diyari language is unique in Australia in having been the subject of intensive interest and support by outsiders (missionaries, linguists) as well as by native speakers for almost 140 years. In addition to a large amount of translations and language documentation materials produced over this time, there was a continuous period of active literacy in the language by Diyari speakers from the 1870s to the 1960s. The

<sup>16</sup> Reg has also become very interested in revitalisation and in December 2014 recorded a short video of himself speaking Diyari during an excursion to Cooper Creek, the heartland of traditional Diyari country. Michelle (p.c. January 2015) also reports evidence of recent increased Diyari language use by children (for further discussion see Austin 2015).

closing of the mission in 1914 shattered the then vibrant speech community. However, since the 1990s the development of a strong group identity through the formation of the Dieri Aboriginal Corporation, together with recognition of traditional land rights and cultural heritage responsibilities by both state and national governments as well as multinational corporations has led to an active programme of language revitalisation that culminated in the last three years in an application for an Indigenous Languages Support grant that resulted in a range of local, national and international language-related activities. Far from being ‘extinct’ the Diyari language today has a number of living speakers and a community that is keen to see it learned and maintained for the future.

## References

- AUSTIN, Peter (1976) “Dhirari”. In DIXON, R.M.W. (ed.) *Grammatical categories in Australian languages*. Pp. 757-763. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- AUSTIN, Peter (1981) *A grammar of Diyari, South Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUSTIN, Peter (1982) “The deictic system of Diyari”. In WEISSENBORN, Jurgen and Wolfgang KLEIN (eds.) *Here and there: cross-linguistic studies on deixis and demonstration*. Pp. 273-284. Amsterdam: John Benjamins.
- AUSTIN, Peter (1986a) “Diyari language postcards and Diyari literacy”. *Aboriginal History*, 10: 175-190.
- AUSTIN, Peter (1986b) “Afghan story”. In HERCUS, Luise A. and Peter SUTTON (eds.) *This is what happened*. Pp. 129-132. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- AUSTIN, Peter (1986c) “Paradise crossing”. In HERCUS, Luise A. and Peter SUTTON (eds.) *This is what happened*. Pp. 293-296. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- AUSTIN, Peter (1990) “Classification of Lake Eyre languages”. *La Trobe University Working Papers in Linguistics* 3:171-201.
- AUSTIN, Peter (1993) “Diyari”. In THIEBERGER, Nicholas and William MCGREGOR (eds.) *Macquarie Aboriginal Words*. Pp. 125-143. Sydney: Macquarie Library.
- AUSTIN, Peter K. (2013) *A Grammar of Diyari, South Australia*. second edition. SOAS. Available on academia.edu.
- AUSTIN, Peter K. (2014) *A Dictionary of Diyari, South Australia*. SOAS. Available on academia.edu.
- AUSTIN, Peter K. (2015) “Ngayana Dieri Yawarra Yathayilha! Recovering languages and recovering speakers”. In AUSTIN, Peter K., Harold KOCH and Jane SIMPSON (eds.) *Language, Land and Story in Australia*. London: EL Publishing.
- AUSTIN, Peter, Luise A. HERCUS and Phillip JONES (1988) “Ben Murray Parlku-Ngyu-Thangkayiwarna”. *Aboriginal History* 12: 115-188.
- AUSTIN, Peter and Ben MURRAY (1981) “Afghans and Aborigines: Diyari texts”. *Aboriginal History* 5: 71-79.

- AUSTIN, Peter K. and Julia SALLABANK (2014) "Partners or just good friends? Language documentation and language revitalisation". BAAL conference presentation.
- BERNDT, Ronald M. (1953) "A day in the life of a Dieri man before alien contact". *Anthropos* 48: 171-201.
- BERNDT, Ronald M. and Ted VOGELSANG (1938-41) "The initiation of native doctors, Dieri tribe, South Australia". *Records of the South Australian Museum* 6: 369-380.
- BOWERN, Claire (2001) "Karnic classification revisited". In SIMPSON, Jane, David NASH, Mary LAUGHREN, Peter K. AUSTIN and Barry ALPHER (eds.) *Forty years on: Ken Hale and Australian Aboriginal languages*. Pp. 245-261. Canberra: Pacific Linguistics.
- BOWERN, Claire (2009) "Reassessing Karnic: A Reply to Breen (2007)". *Australian Journal of Linguistics* 29(3): 337-348.
- BREEN, Gavan (2007) "Reassessing Karnic". *Australian Journal of Linguistics* 27(3): 175-199.
- BREEN, Gavan (2011) "Reassessing Karnic: A Reply to Bowern (2009)". *Australian Journal of Linguistics* 31(1): 137-142.
- FERGUSON, Charles (1987) "Literacy in a hunting-and-gathering society: the case of Diyari". *Journal of Anthropological Research* 43(3).
- FLIERL, Johannes (1880) *Christianieli Ngujangujara-Pepa Dieri Jaurani*. Adelaide.
- FRY, H.K. (1937a) "Dieri legends. Part I". *Folklore* 48(2): 187-206.
- FRY, H.K. (1937b) "Dieri legends. Part II". *Folklore* 48(3): 269-287.
- GASON, Samuel (1879) "The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines". WOODS, James D. (ed.) *The Native Tribes of South Australia*, 253-307. Adelaide: E. S. Wigg.
- GRINEVALD, Colette and Michel BERT (2011) Speakers and communities. In AUSTIN, Peter K. and Julia SALLABANK (eds.) *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*. Pp. 45-65. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERCUS, Luise A. (1972) "Review of: Donald C. Laycock (ed.), (1970) *Linguistic trends in Australia*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies". *Lingua* 29: 91-94
- JONES, Philip and Peter SUTTON (1986) *Art and Land*. Adelaide: South Australian Museum.
- KOCH, Wilhelm and Ernst HOMANN (1870) *Nujanujarajinkineixa – Dieri Jaura Jelaribala*. Tanunda: Lutheran Mission Committee.
- LEWIS, M. Paul (ed.) (2009) *Ethnologue: Languages of the World*. Sixteenth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version: [www.ethnologue.com/16](http://www.ethnologue.com/16).
- LEWIS, M. Paul, Gary F. SIMONS, and Charles D. FENNIG (eds.) (2014) *Ethnologue: Languages of the World*. Seventeenth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version: [www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com).
- PROEVE, E. L. and H.F.W. PROEVE (1952) *A work of love and sacrifice: the story of the mission among the Dieri tribe at Cooper's Creek. Part 1*. Point Pass: Lutheran Mission booklet.

- REUTHER, J. G. (1899) "Diari grammar". Manuscript translated by Luise A. HERCUS and T. SCHWARZSCHILD held at the Australian Institute of Aboriginal Studies.
- REUTHER, J.G. (1981) *The Diari*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- STEVENS, Christine (1994) *White Man's Dreaming: Killalpaninna Mission 1866-1915*. Melbourne: Oxford University Press.
- TREFRY, David (1970) "The phonological word in Dieri". In LAYCOCK, Donald C. (ed.), *Linguistic trends in Australia*. Pp. 65-73. Australian Aboriginal Studies, 23. Canberra: Australian Institute for Aboriginal Studies.
- TREFRY, David (1974) "The Theory of Segmental Phonology and Its Application to Dieri". Ph.D. Thesis, Macquarie University.
- TREFRY, David (1984) "Diari segmental phonology". *Papers in Australian Linguistics* 16: 171-327. Canberra: Pacific Linguistics.
- WAFER, Jim and Amanda LISSARRAGUE (2008) *A handbook of Aboriginal languages of New South Wales and the Australian Capital Territory*. Nambucca Heads: Murrumbidgee Aboriginal Language and Culture Co-operative.
- WILSON, Greg (2010) *Dieri Yawarra*. Adelaide: Department of Education.
- WILSON, Greg (2013) *Ngayana Dieri Yawarra Yathayilha*. MS.



# Sarna Devī: feste di primavera, folklore e sostenibilità nelle tradizioni del Jharkhand

Stefano Beggiora – Università di Venezia “Ca’ Foscari”

Foto di Merili Metsvahi, University of Tartu - Department of Estonian and Comparative Folklore

## ABSTRACT

In the Chota Nagpur plateau, in India, the worship of Sarna Devi (sarnaism) seems today to unite in a sort of brotherhood many indigenous ethnic groups of the state of Jharkhand. Guardian of the boundaries of villages, Sarna is the goddess of the sacred grove and preside over the good harvest. The present work consists in an ethnographical analysis of the major spring festivals - and related rituals - widespread among the most populous indigenous peoples (*ādivāsī*) of Jharkhand, with particular reference to Santals and Oraons. By reconstructing a comprehensive overview of the cultural relations among the ethnic groups, I emphasize how religious prescriptions and local shamanism share a common message of sustainability and equilibrium between man and the nature. The essay includes translations of verses, sacred liturgies, songs, employed in the celebration of the goddess and her environment.

Keywords: *India, Ādivāsī, Jharkhand, Sarna, Sarhul, Oraon, Santal*  
ISO 639-3: unr, kru, sdr

## Introduzione

Nel numero 9 di *Ethnorema* del 2013 abbiamo proposto una ricerca sulle problematiche socio-ambientali della *Forest Policy* in India, in relazione alle tecniche tradizionali di sfruttamento della foresta da parte delle popolazioni indigene (*ādivāsī*<sup>1</sup>). L'articolo del numero scorso si concentrava principalmente sul concetto di sostenibilità, evidenziando come le conoscenze tradizionali del *corpus* sciamanico e le prescrizioni religiose di alcuni gruppi dell'Orissa sembrassero quantomeno attente ad un'etica ambientale di cui la stessa comunità si sentiva parte integrante. Le prescrizioni, o meglio i divieti di varcare la linea d'ombra dello sfruttamento non reversibile del territorio, sembravano dunque parte di un sapere antico, che solo attraverso un lungo e attento lavoro di ricerca etnografica metteva in luce il suo significato più profondo. Tuttavia, concludevamo che la modernità e le esigenze sempre più pressanti di sviluppo nazionale, i problemi demografici e la crisi delle risorse e dell'occupazione, mettesse in crisi anche quella 'conoscenza tradizionale

---

<sup>1</sup> Secondo il *Census of India* del 2011, circa l'8,6% della popolazione indiana è definita 'tribale' o quantomeno rientra nelle 645 comunità definite dal Governo Indiano e il suo Ministry of Tribal Affairs come *Scheduled Tribes* (ST). Un termine di sicuro più elegante, di gandhiana memoria, per definire questi gruppi etnici è appunto il termine di origine sanscrita *ādivāsī*, che indica letteralmente i 'primi abitanti', *ab origine* dell'India. Tuttavia il tema dell'identificazione dei primi reali abitanti del subcontinente è ancora una questione alquanto controversa a livello nazionale e internazionale, e del resto il termine *ādivāsī* e il relativo concetto di *indigeneity* gioca un ruolo cruciale nelle delicate problematiche sociali e politiche di sviluppo economico, come la stessa gestione delle foreste e delle risorse che si trovano sul territorio. Tra le ST, il Ministry of Tribal Affairs identifica 75 *Primitive Tribal Groups* (PTG), recentemente rinominati *Particularly Vulnerable Tribal Groups* (PVTG). Si veda il sito web del *Census of India-2011*: [www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/SC\\_ST/St\\_data.html](http://www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/SC_ST/St_data.html).

della giungla', che, per quanto riguarda anche il suo coté religioso, trovava difficoltà nell'applicare strategie di adattamento sempre nuove.

Il presente articolo si propone di indagare le medesime tematiche, spostando però il *case study* della nostra etnografia dalle umide giungle dell'Orissa centrale all'altopiano di Ranchi, capitale dello stato Jharkhand, nella più arida regione del Chota Nagpur<sup>2</sup>. Tralasciando un approccio teorico già trattato in precedenza<sup>3</sup>, intendiamo basare la nostra analisi su di un lavoro di traduzione delle interviste raccolte e, nella fattispecie, di una piccola collezione di canzoni e liturgie del culto di alcune festività annuali, che abbiamo raccolto durante il lavoro sul campo.

Lo stato di Jharkhand, una delle regioni a più alta densità di popolazioni indigene nel cuore dell'India, pur vantando una lunga storia identitaria regionale, si è costituito in epoca tutto sommato recente. Il 15 novembre del 2000, dopo più di mezzo secolo di movimenti popolari, alcune collettività congiunte - che si consideravano accomunate in quanto gruppi in condizioni sociali svantaggiate - riuscirono a ritagliare a colpi di federalismo un nuovo stato, nella regione meridionale relativamente arretrata del Bihar, contraddistinto dall'identità *jharkhandi*. Le rivendicazioni autonomiste del resto non si basavano unicamente sull'unicità del patrimonio culturale tribale, non si riassumevano dunque in una sorta di separatismo etnico, ma erano essenzialmente una ricaduta del fallimento delle politiche di sviluppo e di intervento governativo sulle disagiate condizioni socio-economiche sia degli *ādivāsī*, sia dei non *ādivāsī* nella regione.

Del resto già nel periodo coloniale il *Raj* britannico trovò non poche difficoltà nel pacificare le aree interne della zona del Jharkhand e in particolare dell'altopiano del Chota Nagpur, abitato da minoranze etniche e tribali contraddistinte da una palese e connaturata insofferenza alla dominazione aliena. Vi furono molte rivolte nella zona, dovute a fattori che necessiterebbero una lunga disamina: nel periodo coloniale si sviluppano ulteriormente problematiche del passato legate alla sovranità straniera, che fu Mughal e Maratha, legate sostanzialmente alla necessità d'amministrare il territorio e alle riforme agrarie. Gli inglesi imposero nuove regole e tassazione sui raccolti; il contatto con le comunità agricole hindu e le altre caste, che un tempo era stato flessibile e basato sul reciproco scambio, si fece più coatto e competitivo; il sistema delle tecniche agricole tribali entrò in crisi e si diffuse infine l'importuna influenza delle missioni cristiane che imponevano un forzoso modello educativo e di modernizzazione<sup>4</sup>. In più occasioni il territorio fu militarizzato per mantenerne il controllo, e del resto anche nel periodo dell'Indipendenza indiana molti furono i movimenti revivalistici contadini e di riforma sociale che si coagularono attorno a moti o ancora a correnti di origine tribale<sup>5</sup>. Alcuni di questi gruppi furono molto attivi confluendo nel movimento indipendentista indiano, altri ancora, inferiori nel numero e forse per questo ancor più minacciati, erano caratterizzati da un rapporto drasticamente

---

<sup>2</sup> Con il nome di Chota Nagpur è noto il cosiddetto Ranchi *plateau*: è un altopiano che si erge, massiccio e vasto, nel quadrante orientale del Subcontinente indiano.

<sup>3</sup> S. Beggiora, 2013, "Ecologia, sviluppo e sostenibilità: problematiche sociali e ambientali della Forest Policy nell'India contemporanea", *Ethnorama*, 9: 37-54.

<sup>4</sup> S. Singh, 2010, "Anti-Colonial Movements in Jharkhand and Gender Visibility" in A. Mishra e C.K. Paty (a cura di), *Tribal Movements in Jharkhand, 1857-2007*, Concept Publishing Company, New Delhi: 58-78. A. Prasad, 2010, "Unravelling the Forms of 'Adivasi' Organization and Resistance in Colonial India", in B. Pati (a cura di), *Adivasis in Colonial India. Survival, Resistance and Negotiation*, Orient Black Swan, New Delhi: 216-236.

<sup>5</sup> P.P. Mahato, 2010, "Assertion and Reassertion as Jharkhandi. A History of Indigenus People 1763-2007", in A. Mishra e C.K. Paty (a cura di), *Tribal Movements in Jharkhand, 1857-2007*, Concept Publishing Company, New Delhi: 43-57.



conflittuale con le autorità a difesa della propria libertà e identità di popolazione indigena. Oggi l'India affronta un periodo in cui nel continuo sviluppo del *nation building* è difficile ancora razionalizzare i processi d'integrazione e di demistificazione di quello che è comunemente s'intese come separatismo<sup>6</sup>. In questo scenario l'evolvere un'identità *jharkhandi*, che si sforzi d'articolare un cammino che permetta anche a gruppi svantaggiati una minima autonomia di gestione del territorio e la possibilità di accedere e d'influenzare le dinamiche politiche regionali è il minimo dei mali, tant'è che recentemente il governo indiano si è dimostrato relativamente morbido nell'assecondare alcune di queste frammentazioni territoriali<sup>7</sup>.

Ma ciò che ci pare più interessante nell'emergere di questa, che abbiamo definito identità *jharkhandi*,<sup>8</sup> è il senso di continuità, di legame, se non proprio di fratellanza che attraverso i secoli si è venuto a creare fra i gruppi indigeni, le comunità e le caste locali, che qui sono accomunate da una storia condivisa, ma soprattutto da un territorio assolutamente peculiare, che se nel tempo contribuì forse a un relativo isolamento rispetto ad altre regioni subcontinentali, d'altro canto di sicuro ha accomunato i suoi popoli nelle dinamiche della sussistenza e della gestione delle risorse. Nonostante le origini e molto spesso le lingue parlate siano differenti, questa pluralità culturale della forte identità comunitaria, che accomuna le genti dell'altopiano, ha fatto sì che le tradizioni dei diversi gruppi cominciasse a dimostrare un certo grado di porosità, finendo col condividere un sistema religioso molto simile. Non soltanto per quanto riguarda il suo assetto più generale, ma anche relativamente ai nomi delle divinità, al rispetto di una certa geografia sacra, fino all'osservanza nel culto di cicli rituali e ricorrenze festive analoghi<sup>9</sup>.



Campi di senape vicino ai villaggi

Fra queste ultime hanno la prevalenza le celebrazioni di primavera, del nuovo raccolto, che comparativamente all'alternanza naturale delle stagioni, celebrano i momenti di passaggio fra il vecchio e il nuovo anno. Accanto alla raccolta dei nuovi frutti, si rinnova il tempo stesso delle origini, una sorta di continua palingenesi della cultura *ādivāsī*<sup>10</sup>. Forse per questo motivo tali festività sono

maggiormente radicate nelle comunità più numerose dedite all'agricoltura stanziale, in particolare facciamo riferimento alle tribù Santal, Munda e Oraon; ma dopotutto

<sup>6</sup> Segnaliamo: K.K. Misra e G.Jayaprakasan, 2012, *Tribal Movements in India. Visions of K.S. Singh*, Manohar, New Delhi: 97-124. P.V. Ramana, 2012, "Profiling India's Maoist: An Overview", in A. Anant (a cura di), *Non-State Armed Groups in South Asia*, Institute for Defence Studies and Analysis, Pentagon Security International, New Delhi: 151-163.

<sup>7</sup> A. Shah, 2010, *In the Shadows of the State: Indigenous Politics, Environmentalism and Insurgency in Jharkhand, India*, Duke University Press, Durham (N.C. USA): 5-8.

<sup>8</sup> A. Prakash, 2001, *Jharkhand: Politics of Development and Identity*. Orient Longman Ltd, New Delhi: 68.

<sup>9</sup> R. Munda, *Adi-dharam, Religious Beliefs of the Adivasis of India: An Outline of Religious Reconstruction with Special Reference to the Jharkhand Region*, Sarini and Birsa/Chaibasa, Bhubaneswar, 2000: 3-48.

<sup>10</sup> Si veda anche E. De Martino, 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino [I ed. 1977]: 218-220.

pratiche simili si reiterano anche presso gruppi dediti al taglia e brucia e alle ultimissime comunità semi-stanziali che si possono ancora classificare come cacciatori e raccoglitori (Birjor, Hill Kharia)<sup>11</sup>.

Gli Oraon sono una consistente etnia dislocata in diverse comunità in Chota Nagpur, Bihar, Orissa e Madhya Pradesh (fino a giungere all'estremità orientale del Subcontinente e il Bangladesh). L'altopiano del Jharkhand si considera però il cuore del loro territorio, a seguito di una antica migrazione dalle regioni a sud-ovest della Ganga. Sotto un profilo linguistico, gli Oraon scolpiscono una roccaforte dravidica in una zona in cui le lingue parlate dagli *ādivāsī* provengono pressoché tutte dal ceppo munda<sup>12</sup>. Infatti essi sarebbero parlanti il kurukh<sup>13</sup>, un dialetto dravidico del nord, mentre col tempo per la comunicazione con gli altri gruppi e caste locali avrebbero assimilato la hindi, oppure il sadri (*bihari*)<sup>14</sup>.

Il nostro studio prende dunque in esame le tradizioni religiose dei gruppi Santal dei distretti di confine fra Jharkhand e Orissa e in particolare Oraon della zona attorno a Ranchi (Brambe), ma abbiamo avuto testimonianza di una certa continuità di queste pratiche anche presso gli Ho, i Kharia, i Munda, i Juang e molte delle sotto-caste e sotto-tribù di questa regione. Il lavoro sul campo si è articolato principalmente in due momenti: nel 2006 in coordinamento con il prof. V.S. Upadhyaya<sup>15</sup> del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Ranchi e il prof. Satyanarayan Munda del Dipartimento di Studi Tribali e Lingue Locali del medesimo istituto; nel 2014 in occasione di un programma di insegnamento e ricerca presso la Winter School della *Central University of Jharkhand* (CUJ) in coordinamento col prof. Rabindranath Sarma, direttore del *Centre for Tribal Folklore, Language and Literature* e col prof. Ülo Valk, direttore del Dipartimento Estone di *Comparative Folklore* dell'Università di Tartu.

I dati raccolti e in particolare le liturgie che proponiamo nei paragrafi relativi ai rituali sono tradotti dal mundari attraverso la hindi<sup>16</sup>.



Villaggio Lohara e Oraon nei pressi di Ranchi

<sup>11</sup> L.P. Vidhyarti e A.K. Singh, 1986, *The bio-cultural profiles of tribal Bihar*, Panti Pushtak, Calcutta: 110 e segg.

<sup>12</sup> Mundari, Classificazione Ethnologue ISO 639-3; unr; Austro-asiatico/Munda.

<sup>13</sup> Classificazione Ethnologue ISO 639-3; kru; dravidico.

<sup>14</sup> Classificazione Ethnologue ISO 639-3; sdr; Indo-iranico/Indo-ario dell'est.

<sup>15</sup> Antropologo, studioso di chiara fama, purtroppo recentemente scomparso (2008).

<sup>16</sup> Parte preliminare dell'indagine è stata raccolta in Satyanārāyaṇ Muṇḍā, *Jhārkhaṇḍ kī virāsat evan vikās*, Kēlās Pepar, Rāncī, 2006.

## Il culto di Sarna Devī

Il sistema religioso delle comunità *ādivāsī* del Jharkhand e del Chota Nagpur, non differisce sostanzialmente da quello di altri gruppi indigeni del Subcontinente indiano, non fosse per le ovvie varianti regionali del culto, le specificità di villaggio e la terminologia linguistica. Anche qui, per i gruppi Oraon, Munda, Santal, Ho etc.



Luogo sacro al confine delle coltivazioni

ritroviamo un nutrito pantheon di deità ancestrali che governano i cicli stagionali e le manifestazioni della natura; nella fattispecie però questo credo si esplicita in una moltitudine differenziata di divinità o spiriti, ciascuno con le proprie caratteristiche, che presiedono a luoghi sacri, ai confini dei villaggi, al bosco, ai crocevia, ai corsi d'acqua che costellano la complessa griglia della geografia sacra circostante gli

insediamenti. A questa concezione s'interseca un'affinità profonda che gli *ādivāsī* hanno col loro ambiente, che si traduce attraverso un rapporto di ancestralità, inteso tanto come culto degli antenati, quanto come legame con la propria terra d'origine<sup>17</sup>.

Interessante notare come in genere ci sia un termine convenzionale che indica tutto ciò che popola il mondo sottile degli spiriti, il divino, o ancora l'extra-umano. In molti casi la terminologia è assorbita dal mondo indù, attraverso un processo di sincretismo e scambio reciproco, che in molti casi sembra perdersi nella notte dei tempi. Accanto quindi a definizioni comuni come Mahādeo (Śiva), Ísvara o Bhagvān (Signore, Dio), Śakti (Dea, potenza femminile del divino), Bhūt/Bhūto (spirito)<sup>18</sup>, troviamo una giungla di definizioni caratteristiche che affondano le proprie radici nei dialetti parlati dalle diverse popolazioni<sup>19</sup>. Per i gruppi Santal e Munda, ma potremmo per esteso affermare che il termine sia diffuso alla maggior parte dei gruppi parlanti dialetti o varianti dal mundari, l'insieme del pantheon è definito dal termine *bonga*<sup>20</sup>.

La modalità di relazione fra l'umano e il sacro in questo contesto è del tipo che convenzionalmente è definito sciamanico o animistico<sup>21</sup>. Senza entrare nell'annoso

<sup>17</sup> Fra le molti fonti, optiamo per la sintesi del lavoro enciclopedico di K.S. Singh che fu direttore dell'Anthropological Survey of India (1976-77) e in seguito delle operazioni del *Census*: K.S. Singh, 2001, *The Scheduled Tribes*, Oxford University Press, New Delhi: 842-852; 948-955; 1041-1048.

<sup>18</sup> Nella tradizione indù tutti questi termini hanno un significato ben preciso e differenziato, che tuttavia nel folklore e nei dialetti *ādivāsī* spesso assumono il carattere generico di tutto ciò che è appunto divino, o soprannaturale. Ad esempio, il *bhūt* sarebbe tecnicamente il fantasma, l'anima in pena, avrebbe comunque una caratteristica negativa. Ma in diversi luoghi dell'Himalaya l'espressione è usata per indicare tutto ciò che è extra-umano, divinità comprese.

<sup>19</sup> Solo per fare qualche esempio il relazione al nostro *fieldwork*: *sonum* (mundari, per i gruppi Saora); *pennu/penu* (dravidico, per i gruppi Kondh); *ui/wuhi* (tibeto-birmano, per i gruppi Tani e Adi dell'Himalaya orientale) etc.

<sup>20</sup> Fra i primi studi d'epoca coloniale segnaliamo: E.T. Dalton, 1868, "The "Kols" of Chota Nagpore", *Transactions of the Ethnological Society of London*, vol. 6: 15-42; S.C. Roy, 1914, "Magic and Witchcraft on the Chota-Nagpur Plateau – A Study on the Philosophy of Primitive Life", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 44: 324-50; A. Tiger, 1913, "Customs of the Oraons", *Man*, vol 13: 38-43; H. Risley e W. Crooke, 1999, *The people of India*, Asian Educational Services, New Delhi: 450 (I ed. London, 1915).

<sup>21</sup> Graham Harvey, 2005, *Animism: Respecting the Living World*, Wakefield Press, Kent Town / Hurst & Co. London.

dibattito sull'uso di questi termini, in sintesi osserveremo che accanto a un ritualismo di tipo ordinario officiato dal sacerdote di villaggio (*pahan* o *pūjārī*), esista una figura superiore di operatore del sacro (*ojha* o *matī*) che è in grado di mettersi in contatto diretto con il mondo degli spiriti attraverso una trance autoindotta volontariamente durante il culto. Egli è inoltre l'uomo-medicina della comunità, esorcista e tramite dell'equilibrio fra l'uomo e i *bonga*.

Sin, Sing o Singa Bonga è ritenuto essere la divinità suprema, ovvero il Sole. Divinità benevola, essa ha creato e sostiene l'universo; tuttavia il generale attributo d'onnipotenza sembra astrarre questa divinità a un concetto supremo, cosmogonico, una sorta di motore / creatore inattivo che lascia l'influenza e il governo sul mondo manifesto alla molteplicità delle sue sub-emanazioni sottili. Un concetto analogo, di divinità suprema che risiede nel sole, è abbastanza diffuso presso altri gruppi del Jharkhand e Bihar, dove Sing Bonga prende il nome di Dharam fra i Kharia, Bhagvān fra i Korwa, o ancora Sin Cando (controparte di Ninda Cando, Luna) presso alcuni sottogruppi Santal. In lingua Kurukh, quindi fra gli Oraon e gruppi limitrofi, è noto come Dharmesh (il *Signore del dharma*), l'Essere Supremo, a cui si riservano festività religiose annuali. Associato all'albero di *sal* (*Shorea robusta*), come molte sue emanazioni, gli si sacrificano solo animali di colore bianco (capre, polli etc.) o si destinano offerte del medesimo colore (fiori, tessuti, zucchero, latte, etc.).

Ma il culto vero e proprio, poi si articola attraverso le divinità che presiedono ai luoghi sacri della regione e con cui l'uomo elabora strategie di interazione. Buru o Maran Buru, è un termine, anche questo abbastanza diffuso, che indica le colline, le montagne, i rilievi che qui come altrove sono la personificazione delle deità che presiedono alla natura e alle sue manifestazioni. Fra le molte divinità importanti, Chala-Pachho Devi è probabilmente la più nota e rispettata. Essa è nota anche con il nome di Sarna Devi o Sarna Bhuria ed è una dea protettrice dei villaggi, in genere anch'essa associata al bosco sacro del *sal*. In questo senso la potremmo considerare una sorta di controparte femminile di Darmesh/Sing Bonga, in quanto, come vedremo tra breve, entrambi sono venerati nelle festività di primavera e nelle celebrazioni di rinnovo del tempo attraverso il ciclo delle stagioni e dei raccolti. Sarna incarna la potenza femminile del divino (*śakti*), quasi una sorta di dea-madre tiene a bada gli spettri e le entità negative ai confini del villaggio, dove in genere si trova un boschetto sacro che prende il suo stesso nome.



Una immagine di Chala-Pachho o Sarna Devi

Per esteso col termine Sarna si intende anche il sito di venerazione che spesso coincide con lo stesso bosco: con Sarna *stal* o *jaher* si indica un luogo magico, una piccola foresta di *sal* naturali o in alcuni casi piantati all'uopo, che diventa il luogo di culto collettivo per gli abitanti del villaggio e dove si svolgono quasi tutte le più importanti cerimonie socio-religiose. Un palo di legno – bambù, ma molto più frequentemente

proprio di *sal* - è piantato al centro del luogo e rinnovato attraverso un sacrificio del bufalo con una certa frequenza annuale<sup>22</sup>.

Per la sua centralità in tutto il distretto di Ranchi, soprattutto fra i gruppi Oraon, Sarna/Chala-Paccho è considerata una Gram Devī (divinità di villaggio) per eccellenza. Tant'è che l'intero culto degli *ādivāsī* del Jharkhand col tempo ha preso il suo stesso nome e oggi si parla *sarnaismo* (Sarna 'Dhorom' ovvero *dharma*) per distinguere la tradizione delle *Scheduled Tribes*, da quella indù e dal cristianesimo delle missioni. In genere il palo o



Sede del movimento per il riconoscimento del Sarnaismo nei pressi di Brambe (Ranchi)

l'albero di *sal* del *jaher* era decorato nei giorni di culto con ghirlande di fiori, offerte, e stoffe diverse dei colori tipici dei villaggi e degli abiti tradizionali oraon, ovvero il rosso e il bianco. Oggi si usa issare sui luoghi del rituale delle bandiere a strisce bianche e rosse (Sarna *jhandī*) che sono diventate il simbolo distintivo di tutti i villaggi Oraon, e delle festività *ādivāsī* del luogo<sup>23</sup>. L'iconografia di Sarna, che si affianca ormai anche sulle bancarelle lungo le strade di campagna che vendono le coloratissime immagini delle classiche dee dell'induismo, la dipinge come una vecchia dai capelli bianchi e fluenti sulla riva di un fiume che scorre nella foresta. Questa rappresentazione, il cui motivo è rintracciabile in un episodio del mito locale, si fa molto frequente in questi ultimi anni e dobbiamo ammettere che sia un *unicum* nel subcontinente. Da un lato infatti l'immagine di Sarna è stata completamente assorbita nel pantheon indù locale e fa mostra di sé accanto a Kālī e Durgā, dall'altro osserveremo che in genere il culto *ādivāsī* è di tipo aniconico e nella maggioranza dei casi si risolve nella rappresentazione del palo, dell'albero o della pietra<sup>24</sup>. Tutt'al più una spiegazione descrittiva d'attributi, colori e forme della divinità o degli spiriti, era riservata agli sciamani, gli unici a cui era concesso di vedere il soprannaturale durante la trance o il sogno. È chiaro che si tratti di una strategia d'adattamento ai processi di sincretismo in corso nella regione: del resto notammo che esiste oggi una geografia assolutamente complessa di luoghi di culto il cui accesso è riservato ora ai soli indù, ora esclusivamente ai nativi *ādivāsī*, mentre altri ancora sono comuni.

È interessante altresì notare come col tempo la religiosità tribale abbia assunto un assetto di tipo istituzionale. Del resto, come dicevamo, il Chota Nagpur è da sempre stata una regione con una forte identità *ādivāsī* e, per quanto disagiata da una generale condizione di arretratezza e miseria, è sempre stata un calderone di fermento sociale, poco docile alla autorità straniera, incline alle rivolte locali e al desiderio di

<sup>22</sup> A.K. Singh, 1982, *Tribal Festival of Bihar. A Functional Analysis*, (Dept. of Anthropology – Ranchi University), Concept Publishing Company, New Delhi : 49-50.

<sup>23</sup> M. Srivastava, 2007, "The Sacred Complex of Munda Tribe", *Anthropologist*, 9 (4): 327-330. K. Oraon, 1988, *The Spectrum of Tribal Religion in Bihar: A Study of Continuity & Change Among the Oraon of Chotanagpur*, Kishor Vidya Niketan, Varanasi: 27-30; 39.

<sup>24</sup> F. Brighenti, 2001, *Śakti Cult of Orissa*, DK Printworld, New Delhi: 28-34: 58-65. H. Kulke e D. Rothermund, 2004, *A History of India*, Routledge, New York/London: 137.

autoaffermazione. Non sorprenderà quindi, da alcuni anni, la nascita di movimenti e rappresentanze locali quali l'ABSD, *Akhil Bharatiya Sarna Dharam* (Sarna *dharma* panindiano) o l'RSDP, *Rashtriya Sarna Dharam Parishad* (Consiglio Nazionale del Sarna *dharma*) che si battono per l'inclusione nel *Census of India* e il formale riconoscimento da parte del Governo Indiano dell'identità *ādivāsī* dei gruppi del Jharkhand e delle comunità indigene del Chota Nagpur<sup>25</sup>. In questo senso, al di là del valore intrinseco della tradizione dei rituali e dei festival che andiamo ad esaminare attraverso le traduzioni che seguono, appare chiaro come questo oggi risulti rivitalizzati da un fervore che almeno in parte definiremmo revivalistico.



Sarna Stal, con la caratteristica bandiera bianca-rossa, di fronte alla nuova sede dell'Università in costruzione

### **Bā (Sarhul) parv**

La festività principale, *parv*, detta *Bā* o del *Sarhul*, è molto diffusa fra le comunità indigene del Jharkhand. Si celebra anche fra gruppi limitrofi dell'Orissa, del West Bengal, del Madhya Pradesh ed è condivisa per alcune delle caratteristiche portanti anche da comunità *ādivāsī* dell'Assam. Senza eccessivi romanticismi o mitizzazioni, ci sembra onesto considerare che la finalità di tale rituale sostanzialmente sottenda - proprio nel primo dei casi presi in considerazione - a un messaggio di sostenibilità e di equilibrio con la natura circostante. Pur essendo in senso lato una festività di primavera, il calcolo del periodo esatto e propizio per la celebrazione, sembra voler far coincidere una *pūjā* collettiva alle piante col momento esatto della loro fioritura. Potremmo d'altro canto tradurre il termine *sarhul* con adorazione dell'albero di *sal*, ed effettivamente si festeggia al momento in cui questa pianta mette nuovi fiori sui rami. Il costume tradizionale locale raccomanda di fare uso dei nuovi raccolti,

---

<sup>25</sup> "Sarna Book of Rules", *The Telegraph*, Calcutta, 23 March 2013; "Tribals to Rally for Inclusion of Sarna Religion in Census", *The Times of India*, 30 March 2013.

principalmente i fiori e i frutti di stagione, le foglie degli alberi, i cereali in genere, esclusivamente dopo la celebrazione di questa festa. A seconda delle zone, la popolazione dei villaggi si raccoglie per i preparativi della festa, che è intesa rinsaldare il rapporto ancestrale di appartenenza alla propria terra, esprimendo esteriormente forme di rispetto nei confronti del territorio. Ad esempio si piantano alberi per ricordare gli antenati e in un certo senso per farli rivivere attraverso le nuove generazioni.

Per quanto la definizione *Sarhul* sia uniformemente intesa, i gruppi Munda, Ho, Birhor, Mahli, Lohara, Bhirjya chiamano questa celebrazione col nome di *Bā*, mentre fra i Santal e gli Oraon è in uso il nome di *Khaddī*. Ci è stato riferito che attraverso la benedizione di Darmesh/Sing Bonga, essi si considerino legati al matrimonio della terra con *Ísvāra*, rappresentato dall'unione dei fiori e delle foglie del *sal*. Questo ci testimonia l'idea costante dell'antitesi/unione fra principio maschile e femminile del divino, che è principio di manifestazione. Questa si rinnova nella festa di primavera, attraverso elaborate danze che presso le diverse comunità sembrano celebrare la venuta del *Sarhul*. Abbiamo dimostrato nel nostro precedente studio sulla *forest policy* in India come l'albero di *sal* sia una pianta altamente simbolica per i gruppi *ādivāsī* delle regioni di centro-nord-est del subcontinente<sup>26</sup>: il tipico fusto del centro del mondo, il palo centrale della capanna (quindi in entrambi i casi una sorta di *axis mundi*), l'albero sacro degli antenati, il Signore dei defunti, una pianta medicinale, l'asse del mortaio, etc. Possiamo velocemente concludere che il *sal* sia infatti un simbolo di vita, fonte di ispirazione, che al contempo rappresenta l'essenza e la custodia stessa della foresta.

Il giorno del *Sarhul* è generalmente calcolato il terzo o il quarto giorno della quindicina chiara di Caitra, il primo mese del calendario indù (metà marzo circa), oppure ancora nei *tithi* (giorni lunari) sicuri decisi nel mese di Phālgun (undicesimo mese, metà febbraio circa). Questo periodo è inteso come cataclismatico, una sorta di inversione dello stesso tempo. Tutte le attività del villaggio si riducono al minimo, o sono effettivamente sospese. In genere, già da sette giorni prima della festività del *Sarhul*, il *pūjārī* del villaggio, tramite i suoi aiutanti, ammonisce la comunità affinché si osservino i tabù previsti, quali: l'astensione dal tagliare alberi, sospensione di attività come zappare, arare e qualsivoglia altro lavoro sui campi, raccomandando infine una disposizione generale alla moderazione nella vita quotidiana. Si raccomanda evitare di assumere liquore di *hariya*, locale bevanda prodotta dalla fermentazione del riso; al massimo ne sarà consentita una coppa come *prasād* (offerta all'interno della celebrazione di un rito). Alle nuove generazioni si raccomanda di mantenere la purezza di una sola coppa di *hariya* e di astenersi da tutte le attività in genere.

Due giorni prima della festa di *Sarhul*, è previsto che le donne puliscano casa, lucidino gli utensili e spolverino il cortile d'entrata, mentre gli uomini usano recarsi presso i corsi d'acqua, fiumi o torrenti, per prendere del pesce. Dopo la pesca, si celebra una *pūjā* ordinaria detta 'dei pesci e dei granchi', con il pescato che sono riusciti a prendere dopodiché è allestito un banchetto collettivo. Il giorno precedente alla festa, la preparazione delle offerte e della libagione continua con la cottura dell'*urad dāl* (*Vigna mungo*), la specie nera e più grossa del noto legume indiano. Dopo un'ulteriore *pūjā* ordinaria, la sera dello stesso giorno, una processione si muove verso il luogo della cerimonia degli alberi, trasportando alcuni grossi contenitori di terracotta riempiti

<sup>26</sup> Beggiora, 2013, op.cit., 45-49.

d'acqua. Una volta giunti su di un sito predisposto, il *pūjārī* lega i recipienti d'acqua fra loro e con una lunga liturgia invita formalmente Sing Bonga e le altre divinità della foresta a prendere parte alla celebrazione. Lo sciamano, immerso in uno stato di trance, può essere posseduto dalle deità e fornire responsi favorevoli o nefasti sull'anno a venire.

Il giorno seguente avviene la celebrazione vera e propria della festa del *Sarhul*. Il *pūjārī* osserva il digiuno assoluto; dopodiché, insieme a vecchi e giovani del villaggio, procede in processione verso il boschetto di *sal* che è stato scelto per il rito. Tutte le famiglie del villaggio, secondo le possibilità di ognuno, portano con sé riso, *sindur*, incenso, qualche pollo da sacrificare e cucinare e una certa quantità di liquore per la *pūjā*. Sul luogo si usa scavare una fossa, nella quale si interra una piantina nuova di *sakhue* (altro nome locale del *sal*); in seguito si consacra ogni albero piantato applicandovi tre *tilak*, i segni caratteristici con la polvere vermiglia di *sindur*. Si usa spargere del riso nello spazio antistante in onore degli antenati, mentre la fragranza dell'incenso si diffonde nel bosco sacro. In una forma più o meno partecipativa, tutti i presenti condividono il momento solenne della *pūjā*, mentre il *pahan* pronuncia la seguente liturgia, di cui proponiamo una versione dalla lingua mundari:

O Sing Bonga, divinità che puoi tutto,  
oggi siediti insieme [a noi],  
riflettiamo,  
noi oggi stiamo celebrando la festa di *Sarhul*,  
anche tu adornati di fiori.  
Noi ti chiediamo che  
le piante e gli alberi crescano, fioriscano,  
fruttifichino,  
che il raccolto sia buono,  
*kenvad-cār*, *bhelvā jāmun* e gli altri frutti  
siano buoni e abbondanti;  
questa nostra preghiera è rivolta a te,  
questa è la nostra supplica rivolta a te,  
che noi - bambini e vecchi -  
possiamo godere di buona salute,  
che i nuovi nati crescano sani,  
proprio questo è il nostro desiderio più grande.  
Allontana le epidemie e ogni malattia,  
proprio questa è la nostra supplica,  
proprio questa è la nostra preghiera;  
quest'anno le piogge siano abbondanti,  
proprio questa è la nostra supplica,  
proprio questa è la nostra preghiera.

Durante l'invocazione, sono donate le offerte e sacrificati i polli dopo averli consacrati e cosparsi di polveri e colori. Tutti fanno *pranām*, chinandosi e toccando terra, alla divinità Sarnā Devī. Dopo la *pūjā* le brocche d'acqua sono ispezionate dal *pūjārī*. Se l'acqua tende a strabordare e si riversa dalla bocca del vaso, si saprà che le piogge saranno abbondanti. Se l'acqua è invece diminuita si dedurrà che la pioggia sarà scarsa nell'anno a venire. Ci è stato riferito un famoso adagio, secondo cui per un paese



prospero si dice esser necessario che almeno un terzo del suo territorio sia ricoperto di giungle; per questo i *pūjārī* esortano i giovani a piantare più alberi possibile in memoria degli antenati. Al termine dunque dell'intera celebrazione si fa bollire il riso, si prepara il pollo e tutti i presenti ne accettano una quantità come *prasād*. Una volta consumato il pasto, si organizza la processione di ritorno verso il villaggio. In ogni casa si usa portare dei fiori; se il villaggio dovesse essere di grosse dimensioni, si portano fiori anche nel giorno successivo, rendendo in questo modo partecipi tutti gli abitanti della comunità che non avessero eventualmente avuto modo di recarsi al bosco sacro. In forma privata, anche tutti i capifamiglia, provvedono a scavare e a interrare piante e fiori nei pressi delle proprie abitazioni. Questo è un gesto di commemorazione degli antenati ed esprime l'auspicio di benedizione e prosperità da parte loro.

### **Burū (Pahār) parv**

La festività nota col nome *Burū* o *Pahār parv*, ovvero la celebrazione della Collina / Montagna, è una delle principali delle tribù del Jharkhand. Le comunità Munda la chiamano col nome di *Burū parv*, mentre fra i Birhor, i Santal, gli Ho e altri gruppi tribali è diffusa l'analogica espressione di *Burū mage*. Fra i Munda tale celebrazione ha inizio col giorno della luna piena di Aghahan, il nono mese lunare del calendario hindu (ovvero fra novembre e dicembre). A partire dal giorno di *Pūrnimā* (luna piena) di Aghahan, nel giorno considerato più propizio (in genere il lunedì o il venerdì), comincia la catena di eventi della festa del *Burū parv*, che culmineranno nella montagna, rilievo o collina '*burū*' considerata sacra dal villaggio in questione.

Il fine principale di tale celebrazione è quello di stabilire una forma di equilibrio, il giusto rapporto armonico, fra l'uomo e gli animali, distinguendo fra questi ultimi gli addomesticati dai silvestri. Da un lato il rito ha una dimensione collettiva allargata ed è quindi un'occasione annuale importante per gli abitanti dei villaggi per incontrare amici e parenti che vengono da zone vicine, è inoltre un'opportunità per programmare nuove iniziative sociali, per pianificare lavori e interventi di pubblica utilità, per coordinare strategie di massima a sostegno dell'uno o dell'altro gruppo, che saranno discusse poi in seno alle varie assemblee. Dalle interviste rilasciate è emerso che l'energia e l'entusiasmo che si catalizza attorno a questa festività dovrebbe essere una spinta positiva, andrebbe altresì intesa come una forza trainante, garante della salvaguardia dei villaggi, delle famiglie e dei singoli che abitano le colline di questo territorio. Il culto dei *devatā*, delle deità e degli spiriti che dimorano nella geografia sacra di colline e montagne è parallelamente un modo per rispettare la natura del luogo e in un certo senso, custodirlo integro per le generazioni future.

Dunque i gruppi dei vari villaggi, secondo le necessità di ognuno, cominciano a ripulire il luogo della *pūjā* almeno due giorni prima della sua celebrazione. Tale attività si svolge anche intorno agli stessi confini del villaggio e ha un chiaro simbolismo apotropaico e di purificazione. In questo modo contemporaneamente si informano tutti gli abitanti dell'approssimarsi della data, anche tramite il canto di coloro che lavorano. Ci è stata riportata una filastrocca, un botta e risposta serrato, che consta in una sorta di nonsense straniante ed evidentemente umoristico, che aveva lo scopo di ritmare i lavori in corso. In traduzione, potremmo renderla come segue:

- O tu che raccogli; fratello che raccogli.
- Sì fratello!
- Tu che raccogli i fiori di senape.
- Sì fratello!

- Hei, guarda fratello!
- Sì fratello!
- Tu che raccogli i fiori di senape.
- Sì fratello!

... *ad libitum*

Il giorno precedente la festa tutti i membri della famiglia osservano il digiuno, mentre gli uomini trasportano ogni cosa necessaria per il rituale nella giungla. I principali membri della famiglia cuociono i *rotī*, il tipico pane schiacciato indiano, per celebrare la *pūjā* preliminare in casa. Contemporaneamente il *pāhān*, l'*ojha* e i sacerdoti ordinari di villaggio, assieme a molti altri aiutanti, preparano il *prasād* e approntano tutto il necessario per la *pūjā* sul monte. Nel frattempo, anche in questa occasione, le donne completano le pulizie di ogni abitazione. Una buona parte dei *rotī* fatti con farina di riso e cotti in precedenza, sono depositati in piatti di foglia, per il trasporto. Dopo averli avvolti, sono successivamente riposti all'interno di un vaso caldo in cui sono adagiati piccoli ramoscelli di *sal*, affinché i *rotī* non si brucino toccando il fondo. In altri recipienti invece, si prepara dell'*urad dāl* decorticato per la *pūjā*. Si dispongono contemporaneamente, in forma e quantità necessarie per il rituale, una catasta di legna e una certa quantità di liquore.

Il rito si apre non appena le donne del gruppo, madri, figlie, sorelle, giungono sul sito portando utensili e suppellettili necessari al rito, nonché gli animali da sacrificare. Le donne, così come anche tutte le persone di una certa importanza all'interno dei clan, devono fare delle abluzioni purificatorie e giungono al sito prescelto per una prima sezione del rituale. Questo si svolge in una radura, che abbia le caratteristiche adatte e che si trovi a una certa distanza dalla cima della collina. Qui le donne giungono continuando ad aspergere con acqua il loro cammino. E sempre qui fanno cadere in ordine sparso i *rotī* e una certa quantità di *ilī* - un altro preparato alcolico ottenuto dalla fermentazione di cereali. L'offerta è eseguita in nome di coloro che in termini indù si definiscono *śakti*, ovvero l'energia femminile delle stesse colline, le dee della tradizione *ādivāsi* che qui dimorano. A loro le donne della tribù intonano il seguente canto:

O divinità onnipotente che sei [sia] *śakti*  
[sia] grande montagna<sup>27</sup>,  
sedetevi assieme e  
discutete<sup>28</sup>.  
Oggi stiamo celebrando la festa di Burū,  
sedete a consiglio<sup>29</sup>,  
O antenati, parlate con la divinità della montagna,  
siate degni del rispetto<sup>30</sup>  
che poniamo su di voi, sedetevi,  
discutete.

---

<sup>27</sup> Così letteralmente: "Onnipotente *śakti*, o *devtā*, grande montagna", ci sembra non restituisca il concetto base della tradizione *ādivāsi* che vede nel culto delle colline l'espressione del suo sciamanismo e della sua religione. Abbiamo optato per una forma più libera.

<sup>28</sup> Il plurale è ambiguo: o si tratta dell'onorifico riferito alla divinità del primo verso o si allude a una molteplicità, com'è del resto plausibile.

<sup>29</sup> Letteralmente sedetevi e datevi consigli l'un l'altro.

<sup>30</sup> Il termine è *pranām*.

È particolarmente interessante questo invito ricorrente – come abbiamo visto nell’altro canto più sopra - a *sedersi assieme*. Abbiamo avuto l’impressione che si tratti di un topos indicante non solo l’invito formale alla divinità a discendere nel luogo della sua *pūjā*, ma anche al fenomeno della possessione durante la *trance* da parte dello sciamano. Del resto l’*ojha* è seduto mentre si intona la liturgia e nel caso gli spiriti si *sedessero assieme* a lui, o meglio in lui, egli diventerebbe una sorta di oracolo pronto a rispondere alle istanze della comunità, caso non infrequente in queste cerimonie. Si donano formalmente a Burū Bonga tutte le offerte previste dal rituale, si glorifica il luogo della *pūjā*, mentre i membri più importanti di ogni famiglia accettano una coppa di *ilī*, come *prasād*. A parte poi, anche i *rotī* rimanenti sono distribuiti come *prasād*, in modo che tutte le persone presenti ne ricevano una parte seguendo un ferreo ordine di priorità a seconda dei gradi di parentela e delle diverse età. Il *pūjārī* è l’unico a mantenersi digiuno, mentre le famiglie del villaggio fanno una processione verso il luogo di Burū, ovvero la vetta della collina, per celebrare la seconda parte della *pūjā*. Essi portano una serie d’ingredienti e paraphernalia: il *dhūp*, ovvero la resina secreta dall’albero di *sal*, un ramo di *sakhue* (ovvero della stessa pianta), una corda tipo stoppino a cui sarà appiccato il fuoco, il liquore alcolico di *hariya*, un gallo che prende il nome di *hārāh sim* (cioè di colore arancione), ancora i *rotī* della festa di Burū, chiamati *burūlād*, un tipo di erba che prende il nome di *sauridāsād* (non identificato), farina di riso e, infine, dell’acqua in un secchio.



Preparazione con sterco di vacca del terreno per il rito

Il luogo della *pūjā* è lavato e poi cosparso, in modo da ricoprirlo, di sterco di vacca; dopodiché si asperge lo stesso luogo con l’acqua tramite una ciotola. Successivamente, piantato un ramo di *sakhue*, o anche un solo germoglio di *sal*, lo si ricopre di farina di riso. Questa pratica identifica la piccola pianta come una rappresentazione di Burū Bonga stesso, che sarà a dunque avvolto con un filo fino a ricoprirlo, accendendo contemporaneamente il *dhūp*. Tre ciotole riempite d’alcol sono deposte in quel luogo preciso e offerte alla divinità, mentre il gallo è consacrato attraverso l’aspersione sul suo capo di acqua e riso. Il *pūjārī* quindi intona il canto che segue:

O divinità onnipotente che sei [sia] *śakti*  
[sia] grande montagna<sup>31</sup>,  
divinità che vivi nel profondo delle acque,  
oggi stiamo invitando te,  
oggi noi stiamo chiedendo  
che vi<sup>32</sup> sediate assieme  
e che discutiate.  
Oggi stiamo celebrando la festa di Burū,  
sedetevi uno a fianco all'altro,  
su una stuoia,  
e discutete.  
Nella giungla, fra i cespugli, sulle montagne,  
nelle valli, nei ruscelli, sui terreni scoscesi,  
nei campi coltivati e nelle pianure,  
fate sì che non incontriamo bestie feroci,  
leopardi e tigri  
e fate sì che non incontriamo neppure in sogno  
serpenti e vipere velenose.  
Custodite, proteggete, mucche e buoi,  
bufali e tori, pecore e capre.  
Questa è la nostra richiesta  
Questa è la nostra preghiera.  
Nella giungla, fra i cespugli, sulle montagne,  
nasca oggi la nuova progenie  
di mucche e buoi, pecore e capre.  
Questa è la nostra richiesta  
Questa è la nostra preghiera.  
Anche nella giungla, fra i cespugli, sulle montagne,  
cresca la nuova discendenza  
di mucche e buoi, pecore e capre.  
Questa è la nostra invocazione  
Questa è la nostra supplica.  
O collina che sei *śakti* e divinità,  
grande montagna,  
montagna Kuṭām, montagna Sukuan,  
montagna Ākadā, montagna Humaṭāh,  
portate nuvole dense, avendole raggruppate,  
avendole adornate, avendole ben disposte.  
Non fate volar via le nuvole compatte  
e fate che le piogge siano buone.  
Che i raccolti di *dāl* e verdure siano abbondanti.  
Nella giungla, fra i cespugli,  
i tuberi, *kand* e *bāndū*, le piante rampicanti,  
i frutti e le foglie, siano rigogliosi,  
siano sani, fioriscano, prosperino.  
Questa è la nostra preghiera.

---

<sup>31</sup> Stesso *incipit*, col medesimo senso, del canto precedente.

<sup>32</sup> Ci si rivolge alle divinità e agli spiriti dei luoghi circostanti.

Allontana da noi [con un rimedio]  
le malattie e il dolore attraverso  
diversi tipi di risorse e mezzi.  
Questo è il forte desiderio  
della nostra mente.

Mentre si intona il canto, si offre il sacrificio del gallo arancione e si effettua per tre volte la circumambulazione del luogo della *pūjā*. La testa è mozzata e si fa colare il sangue sul luogo del rito e sulle altre offerte. Presso alcune località invece si usa far volar via l'animale; in particolare nelle zone dei gruppi Ho e Santal, il pollo della festa è liberato in un gesto auspicioso, che si spera sia foriero, tramite il patrocinio di Burū Bonga, di abbondanza di uova, pollame, galline e simili bestie da cortile. Pertanto fra la gente dei villaggi che alleva pollame in genere, sussiste abbastanza diffusa questa usanza di liberare annualmente nella giungla un gallo, che presenti le specifiche caratteristiche, a questo scopo preciso. Infine si celebra un omaggio collettivo al luogo della *pūjā*, ovvero alla montagna personificata nella divinità di Burū Bonga. I *pūjārī* e gli altri anziani o capifamiglia del villaggio, si appongono l'un l'altro il *tilak* sulla fronte, seguendo un criterio che si basa sul rango e sull'età di ognuno.

A rito concluso, segue una fase meno formale, in cui si discute in modo rilassato di vari argomenti, mentre nel frattempo si cuoce il *khicrī* di riso. La discussione ha un carattere propedeutico nel senso che il *pūjārī* e gli anziani hanno il dovere di dare insegnamenti ai giovani. Il tema centrale di questo dialogo è ancora una volta la venerazione e il rispetto di Burū Bonga, che qui diventa un chiaro simbolo del mantenimento dell'equilibrio naturale, la cui salvaguardia sarà un dovere e una responsabilità della futura comunità. Ci è stato riferito, ad esempio, che non si devono assolutamente “rompere per scopi personali le pietre di Burū e della montagna, né le si deve far saltare con l'esplosivo”. Questa è una chiara allusione alle annose controversie sulle compagnie minerarie e i MoU con le multinazionali estrattive, che non hanno tenuto conto della geografia sacra delle comunità *ādivāsī* e che spesso non hanno nemmeno rispettato le norme di legge sull'impatto ambientale e sulla notifica alle popolazioni locali in merito all'attività industriale<sup>33</sup>. “Si porti rispetto a Burū Bonga, si rispettino le genti, si onorino gli antenati e si abbia riguardo infine per gli animali silvestri”, ribadisce uno dei fondamentali precetti santali e oraon.

Verso sera, non appena il sole tramonta, Buru diventa in un certo senso l'essenza stessa della festa in suo onore. Dopo la distribuzione dei *burūlād* e del *khicrī* di pollo e riso, si consuma in gran profusione l'alcol come una sorta di *prasād*. Si da dunque inizio alla musica e alle danze tradizionali, e lo spirito di festa collettivo, l'allegria, la frenesia della celebrazione è – da quanto abbiamo inteso – una sorta di manifestazione della stessa forza trainante della divinità. I fenomeni di trance – anche spontanea da parte dei partecipanti - in questo contesto sono abbastanza frequenti.

In chiusura l'*ojha*, il *pāhān* e i loro assistenti cominciano a tornare verso il villaggio; appena lo raggiungono, le donne e i membri delle varie famiglie danno loro il benvenuto, sostenendoli e accompagnandoli. In effetti l'importanza del *pahan* e dei *pūjārī* in genere è fondamentale nella celebrazione del rito. Al contempo però l'insieme delle pratiche, dal digiuno, alla celebrazione della liturgia, ai casi di

---

<sup>33</sup> A. Roy, 2012, *In marcia con i ribelli*, Parma, Guanda: 11 e sgg [I ed., *Outlook* (National/Essays), “Mr Chidambaram War”, Nov. 9, 2010; “Walking with the Comrades”, Mar. 29, 2010, 1-26; “The Trickle-down Revolution”, Sep. 20, 2010, etc.].

possessione, hanno di per certo stremato sia lo sciamano, che abbisogna dunque di svariate ore di recupero, sia il sacerdote ordinario. Gli abitanti del villaggio lavano i piedi del *pahan* e lo aspergono con acqua, impongono le mani su di lui, come ancora trattenesse l'essenza stessa e la benedizione della divinità. Scortatolo fino a casa, egli è fatto sedere, mentre tutti attorno continuano a onorarlo, distribuendo ulteriore *prasād*. A notte inoltrata i partecipanti al rito ritornano verso casa, meno coloro che appartengono al clan dello sciamano che si fermano presso la sua abitazione, per accudirlo e assisterlo in ogni modo necessario.

### **Sohrāi parv**

La festività del *Sohrāi parv* si celebra soprattutto fra i Santal del Chota Nagpur e nei distretti limitrofi fra gli *ādivāsī* dei gruppi Munda, Kharia etc. ma anche fra i villaggi Ḍom, ovvero le comunità inserite fra le *Scheduled Castes*, gli intoccabili, che qui si dividono in vari sottogruppi locali che spesso condividono gli stessi territori dei gruppi indigeni. Il termine *sohrāi* è del resto noto anche in paesi e cittadine, dove la ricorrenza è osservata localmente anche da gruppi hindu, musulmani e cristiani delle campagne del Bihar, dell'Orissa e del Bengala. Secondo il calendario indù la festa del *Sohrāi* va celebrata in *Amāvasyā* (luna nuova) di Kartik (ottavo mese, la nuova luna di novembre) e il primo e secondo giorno della quindicina chiara.

La cerimonia è celebrata per auspicare l'abbondanza e la prosperità del bestiame, anche se l'allevamento degli animali da cortile è in fin dei conti strettamente legato al resto del lavoro dei campi. Gli animali infatti dipendono direttamente dalla quantità del foraggio raccolto, pur potendo nutrirsi in certa misura anche nelle aree a bassa vegetazione o ancora nella giungla. Fondamentalmente però essi dipendono dalle attività agricole, mentre contemporaneamente, l'impiego di una certa quantità di bestiame, in particolare i bovini, è comunque necessaria alle attività di coltivazione messa a frutto dei raccolti.

Fra le genti dei villaggi attorno a Ranchi, alcuni giorni prima della celebrazione, è diffusa l'usanza di fare il cosiddetto *jāhlī*. Non appena si fa sera, cantando e suonando i tamburi, si usa riunirsi presso la stalla, o meglio in quella costruzione, attaccata alla casa, adibita a tenere il bestiame, che in mundari è detta *gonṛā*. Qui, applicato olio sulle corna e ghirlande di fiori al collo di ogni animale, c'è la consuetudine di danzare e intonare canzoni varie di tema bucolico dedicate proprio alle bestie, in loro onore o ancora indirizzate loro in tono semiserio. Riportiamo un frammento che abbiamo registrato:

*Aré*, compagni che ci aiutate  
o mucche, buoi, tori e bufali,  
la festa di oggi è la vostra festa!  
È da anni che prendiamo il vostro lavoro  
oh, oh, oh,  
oggi saremo noi a massaggiarvi con olio,  
riposatevi, oh, oh, oh,  
o compagni che ci aiutate.

Questo rituale del *jāhlī*, più sociale che religioso, prevede che i suonatori si rechino di casa in casa, formando una processione itinerante per tutte le stalle del villaggio, cantando e suonando e tendenzialmente tirando a far mattino. I membri delle famiglie

visitato dalla processione escono di casa per dare il benvenuto e fanno offerte simboliche ai danzatori, in genere alcol se disponibile, tabacco e *bīdī*. Questa sorta di festa preliminare, è celebrata per alcuni giorni, o comunque in tutti i giorni precedenti vuoto di luna di Kartik. Nella tarda sera dell'*Amāvasyā* di Kartik (dalle otto, più o meno), incomincia il rito vero e proprio. Da ogni famiglia il *pahan* e i suoi assistenti raccolgono il riso, del *sindur* e un pollo, la cui offerta sarà fatta al confine del villaggio in nome delle sue divinità guardiane (*bonga* o corrispondenti per i gruppi limitrofi). Dopo i sacrifici, il pollame e il riso è cucinato e consumato in loco. In caso di villaggi misti di *ādivāsī* e altre caste indù, come spesso accade, comunque tutti gli appartenenti alle *jāti* partecipano a questo rituale, seguendo le indicazioni del *pahan*, dell'*ojha* o ancora del *pūjārī*, consumando il cibo divisi in famiglie. Fatto poi ritorno a casa, si accendono lampade in piccoli recipienti d'argilla e si taglia simbolicamente un certo quantitativo d'erba per le bestie, ammucciandola poi in cataste.



Mercato misto ādivāsī e indù

Il giorno successivo gli animali sono fatti uscire dalle stalle e ci si prende particolare cura di loro. Innanzitutto essi sono condotti a cibarsi al *rakha*, il fienile vero e proprio, dove il fieno è ammucciato e conservato già dai tre mesi precedenti. Quando hanno la pancia piena, le bestie sono condotte presso fiumi o stagni, per far loro il bagno.

Le donne di ogni nucleo familiare del villaggio fanno le pulizie di casa. Notiamo come il tema della pulizia sia ricorrente in ognuno di questi rituali; se chiaramente si allude a una sorta di purificazione e riordino dell'ambiente domestico, l'idea del rinnovamento ciclico di ogni aspetto che riguarda la vita del villaggio è predominante. Fuori dalla casa, similmente, si lava l'aratro e successivamente in ordine tutti gli utensili dell'agricoltura e su questi si fanno decorazioni con una pasta ottenuta da una miscela di farina di cereali. Con tale mistura di farina di riso, mescolata con un succo ottenuto da foglie e da una pianta locale che rilascia una sostanza viscosa, si prepara un colorante naturale. Con questo si usa decorare i muri delle case e tracciare diagrammi e disegni sul terreno antistante l'entrata. Questa sorta di *maṅḍala* è

completato con l'apposizione del *sindur*<sup>34</sup>. Più tardi si procede a ricondurre le vacche, i buoi e i tori verso casa. Le donne nel frattempo preparano dell'acqua in grossi recipienti, che utilizzeranno per lavare con cura le zampe degli animali, non appena questi rientrano nel *gonrā*. I capifamiglia, utilizzando paglia e parte della pianta delle granaglie del raccolto, preparano dei pennacchi con i quali saranno adornate le teste degli animali, quasi fossero ghirlande di fiori.

Quando tutte le bestie sono entrate in casa, si celebra la *pūjā* generalmente definita dei *Goreyā Devata*, che tradurremmo come deità pastorali. In questa occasione si sacrificano un certo numero di polli incidendo loro il collo con una lama. La gola di ognuno di questi è appoggiata alla fronte dei bovini, affinché questa diventi rossa del sangue che sgorga. In conclusione del rito si offrono, agli stessi animali dei *cilkarotī*, ovvero piccole frittelle di farina di ceci, tre ciotole di alcol, del riso e altre sostanze in generale intese come *prasād*. Un *cilum*, la classica pipa indiana, è immerso in una soluzione di farina di riso. Con il *cilum* in seguito si applicano sul corpo degli animali dei timbri, al centro dei quali si appone un *tilak*. Sul capo delle bestie, infine, si sistemano nuove corone di fiori e ghirlande.

Al termine della giornata si celebra una cerimonia simile all'*ārtī* indù, con accensione di lampade su stoppini imbevuti di *ghī*, burro chiarificato, passate sopra il capo degli animali. Questi infine, sono portati ad abbeverarsi ancora, incitandoli a correre nel caos generale al suono del *dhol*, il tamburo a doppio battente, tradizionale di queste zone.

Il secondo giorno della quindicina chiara di Kartik, ovvero il giorno successivo, una analoga processione passa casa per casa a raccogliere, a seconda delle possibilità di ogni famiglia, ulteriori ingredienti vari per la preparazione di altro *prasād*: quindi ancora *rotī* e *hariya*, nonché del riso, del *dāl*, peperoncini, un po' di farina e così via. Verso l'imbrunire, al confine del villaggio, i componenti dei villaggi usano appiccare il fuoco a grandi cumuli di paglia; la cosa, oltre ad allontanare le zanzare, ha in realtà un valore apotropaico, si crede infatti che i roghi allontanino per i *pretā* e i *piśāca*, ovvero gli spettri e le anime in pena. Questo uso, seguito a una forma di banchetto collettivo, si ritrova anche altrove con alcune varianti regionali, nelle campagne indiane.

Le variabili nella celebrazione di questo rituale dipendono direttamente della regione di appartenenza e delle caste che la festeggiano. Non avendo avuto modo – per coincidenza di tempi - di verificare tali pratiche e quali di queste siano ancora in uso, ci limitiamo ad elencare quanto ci è stato riferito nei villaggi dei dintorni di Ranchi circa le zone limitrofe. È impossibile



La dimora di un *pretā*, un albero stregato – villaggio di Brambe

<sup>34</sup> Ci è stato riferito che in zone in cui siano presenti dei termitai (simbolo di Śiva in quanto *liṅgam* naturale e dimora del cobra, ma anche simbolo cosmico nelle tradizioni *ādivāsī*), questa è l'occasione per i *pūjārī* di rinnovare le offerte ed applicare il *sindur* al termine della *pūjā*.



non notare in queste testimonianze anche una certa enfasi nel rimarcare la straordinarietà dell'evento, che probabilmente condisce i rituali tribali celebrati ancor oggi, con un certo numero di dettagli stravaganti circa il folklore dei distretti limitrofi, che sarebbero effettivamente da verificare. Ma per il momento ci limitiamo alla traduzione delle interviste.

Il *prasād* innanzitutto è preparato in modi diversi, ma sostanzialmente ha gli stessi ingredienti, anche per i gruppi convertiti cristiani e i musulmani. Nelle zone fluviali e di pesca però, si userebbe preparare delle piccole lucerne per poi deporle accese sul dorso di granchi vivi che, muovendosi, illuminerebbero la notte. Nei villaggi della zona di Kuru, sempre in Jharkhand, vi sarebbe lo strano uso di lanciare piccoli di maiale contro la mandria del bestiame. Si considera fortunato il proprietario di quel bue o toro che, per primo, travolge o uccide il maiale. Fra i Kharia si celebra la *pūjā* facendo correre la mandria dei bovini, dopo averla adornata con le consuete ghirlande di fiori. Gli animali sono eccitati e spaventati dal rullo dei tamburi e corrono all'impazzata. Successivamente contro ad essi sarebbero lanciati – talvolta letteralmente - i maiali, in modo tale che questi siano feriti e uccisi dalle corna o dagli zoccoli dei tori. La carne di maiale – che in molti tratti dell'India è un tabù anche per le caste più basse – è consumata presso questi gruppi e in tale specifica occasione preparata per il banchetto serale. Anche fra i Santal, dopo aver messo in comune le offerte rituali, gli uomini del villaggio fanno correre gli animali, spronandoli e incitandoli. Qui vi è l'uso, al posto dei maiali, di metter da parte tre uova, fra tutti gli ingredienti offerti per la preparazione del *prasād*, che saranno aspersi col sangue delle vittime sacrificate. Il proprietario del toro che, calpestandole, romperà le uova, sarà portato a spalle in corteo dai danzatori. Egli dovrà dunque bere almeno una coppa di liquore offerta da ognuna delle famiglie del villaggio. Altrove gli è donato dai pastori un *dhoti* nuovo, da indossare nell'anno venturo. I Santal della zona del Bihar, invece, usano festeggiare la medesima ricorrenza in *Makar Sankrānti* (metà gennaio), ovvero il giorno del calendario indù che per tutto il subcontinente è considerata una festa del raccolto che segna la fine dell'inverno. Ugualmente anche in queste zone si preparano cibi analoghi consumati collettivamente e si offrono sacrifici prevalentemente di pollame agli dei. Parimenti delle uova consacrate dal *pahan* sono poste sul transito delle bestie ed è considerato fortunato il proprietario di quel toro o bue che per primo s'avvicina annusandole o rompendole. Per addirittura tutta la durata dell'anno venturo ogni famiglia sarebbe tenuta a offrirgli dell'*hariya*.

Le zone in cui l'influenza cristiana è più presente sembrano avere metodi più pacati e meno cruenti, come la zona dei Santal di Leda nel distretto di Singhbhum. Paradossalmente fra i gruppi *ādivāsī* convertiti al cristianesimo, si osserva questa tradizione come mera nota di folklore, ma sono in genere vietati l'uso di alcolici e non è tollerato il sacrificio di animali a divinità tutelari in genere. Viceversa pare che il *khicrī*, in quanto pappa di riso e vegetali bollita a lungo, sia fatta mangiare direttamente agli animali. Ci è stato infine riferito che vi sia in molti villaggi l'uso di legare fra loro i buoi di ogni famiglia, dopodiché sono lanciate loro addosso delle pelli; così gli animali, confusi, terrorizzati, nel caos generale, cercano di attaccare le persone che continuano a festeggiare danzando al suono dei tamburi. Per la giustificazione di ciò ci appaia parecchio improbabile, si farebbe questo appositamente per eccitare l'aggressività degli animali, affinché vacche e buoi riescano, se necessario, ad affrontare le belve e pericoli della giungla. È interessante però notare come nella celebrazione del *Sohrāī* del primo giorno, il bestiame sia effettivamente accudito con

cura, coccolato quasi da ogni membro della comunità; mentre al secondo, in crescendo di collettiva eccitazione la festa culmini con corse, fughe, combattimenti e prove di varia natura che sembrano aver lo scopo di ottenere auspici favorevoli per l'anno seguente o attrarre la buona sorte. L'evento apparentemente casuale dell'uccisione del maiale o della rottura delle uova è infatti considerato particolarmente propizio per un clan del gruppo. I nostri informatori hanno raccontato come anticamente, al termine della cerimonia, si teneva una battuta di caccia nella giungla, il cui andamento sarebbe stato pronostico delle caccie – e quindi per esteso dell'andamento economico – per il villaggio in tutto il nuovo anno solare. Oggi questa pratica è sostituita dall'uso semplificato, il settimo giorno dopo *Sohrāī*, di colpire un banano con delle frecce. Colui che colpisca per primo il bersaglio è caricato sulle spalle portato in processione.

### **Roghār (Rog catu giḍī)**

Concludiamo infine con una delle festività più celebrate del Jharkhand, che è la cerimonia della distruzione delle malattie ovvero il *Roghār* detta anche *rog catu giḍī*. Il fine di tale rituale è l'allontanamento dell'impurità in tutti i sensi intesa, tanto come sporcizia in genere, quanto come influenze maligne o nefaste che in entrambi i casi sono ritenute essere alla base dello sviluppo delle malattie. In senso lato la distruzione dell'impurità simboleggia l'allontanamento del male, attraverso una pratica atta ad eradicarne sistematicamente la causa.

Come manifestazione più esteriore, tal costume prevede che gli abitanti dei villaggi, *ādivāsī* e i gruppi affini, ogni anno – o più volte l'anno – celebrino una *pūjā* il cui completamento consiste nel portar fuori da ogni casa e dalle vicinanze del villaggio, la sporcizia e le impurità. La comunità usa trasportare il tutto al di fuori dei confini del villaggio secondo modalità molto esplicite e appariscenti, in modo che ogni membro del gruppo possa esserne informato e adeguarsi partecipando all'evento. Per esempio sulla strada che porta da Ranchi a Tatanagar, la famosa National Highway 33, spesso si possono vedere al limitare della carreggiata mucchi di vasi, scope, bastoni, stracci, gettati via, che però sono stati decorati con fiori. E del resto questa pratica si è diffusa da tempo presso un po' tutti i villaggi e le campagne del Jharkhand. Proprio nella zona di Ranchi invece, alcune comunità *ādivāsī* usano comprare una capra, dopo aver consultato il *pahan* circa il giorno propizio. L'animale, come sarà ormai chiaro, fungerà da vero e proprio capro espiatorio della negatività dell'intera comunità. I maschi del gruppo, avendola condotta ai limiti del villaggio, alle due o tre di notte, intonano una canzone e pregano, dicendo:

O śakti onnipotenti,  
portate via le malattie e allontanatele.  
O Ḍāyan [Kudrī], o Viśan Kudrī,<sup>35</sup>  
spazzate via le malattie e i malanni.  
Questa è la nostra richiesta  
questa è la nostra preghiera.

Dopo un breve rituale officiato dallo sciamano la capra è lasciata libera di andarsene. Non è pertanto sacrificata, al contrario è assolutamente necessario che l'animale rimanga in vita e che si allontani con le proprie zampe, senza ulteriori contatti

---

<sup>35</sup> Entità protettrici del villaggio.

potenzialmente contaminanti con i membri del villaggio. Infatti, una volta liberata, tutti i presenti fuggono in varie direzioni, in modo che la bestia rimanga disorientata e non segua nessuno. È abbastanza chiaro che se questa dovesse procedere verso un villaggio contiguo, porterebbe con sé anche la sua ormai intrinseca negatività, rischiando di arrecare danno alla comunità vicina. Sono stati registrati casi particolari, in occasioni di malattie epidemiche, in cui il capro espiatorio era seguito a distanza e caricato man mano della negatività di più villaggi, riconducendolo ogni volta ai confini sempre più estremi degli insediamenti<sup>36</sup>.

Anche nel caso del *Roghār* le donne del villaggio, seguendo l'usanza che ormai abbiamo ampiamente documentato, procedono con le pulizie di casa. Raggruppano i vari rifiuti, i vasi vecchi o rotti, le scope, i vestiti usati o logori, spazzatura varia; successivamente però decorano i vasi con dei fiori, come si fa effettivamente celebrando una *pūjā*. Poi, avendolo trasportato l'insieme delle carabattole oltre i confini del villaggio, gettano via il tutto.

La dinamica sociale che si crea attorno a questo avvenimento coinvolge in genere tutto il nucleo familiare; si crea dunque un clima leggero e ironico: come in una sorta di carnevale, si fanno scherzi, ci si prende in giro a vicenda, stratonandosi e trascinando il fardello. In questo modo l'idea stessa di negatività è allontanata dal gruppo, attraverso una sorta di ricorrenza collettiva catartica, anche se l'ostentata allegria non riesce a nascondere, a dissimulare, la gravità del rito. Il fatto sostanzialmente che si tratti di un esorcismo di un pericolo che è avvertito come incombente, emerge del resto anche dalle filastrocche o dai ritornelli che i partecipanti si scambiano. Per fare un esempio documentiamo parziali differenze in tale festività nel distretto di Sundargar in Orissa, in cui si usa determinare il giorno propizio nel periodo immediatamente precedente la festa di Holi<sup>37</sup>. Gli uomini, esclusivamente i maschi di ogni famiglia, fra le dieci e le undici della notte, si procurano un bastone di *tirū*<sup>38</sup>. Dalla veranda della casa di ogni capofamiglia, essi corrono colpendo violentemente le varie parti dell'edificio, i tetti, l'entrata, i cespugli circostanti e così via; e gridano:

*Aré, il pretā che sparge le malattie  
sta scappando, picchiatelo, prendetelo.  
Guardate, esasperatelo e mettetelo in fuga,  
correte, picchiatelo!*

Infine, gli uomini, correndo e urlando fino ai confini del villaggio, mimano l'inseguimento del *pretā*, ovvero di uno spettro, una larva, che nella tradizione indiana, così come nel folklore, è una sorta di spirito affamato, un *revenant*, che cerchi di tornare in vita arrecando quindi danno alle comunità. Questa immagine incarna la negatività del villaggio che va stanata, braccata, allontanata e infine gettata via assieme al randello che l'ha percossa. Gli uomini del villaggio infatti si liberano, scagliandolo lontano, ognuno il proprio ramo di *tirūl*. Noteremo che simbolicamente questo gesto sia equivalente all'abbandono/allontanamento del capro espiatorio. È questo un gesto

<sup>36</sup> G.G. Filippi, 2002, "Il movimento della Devī: un'epidemia di possessione collettiva", *Annali di Ca' Foscari*, 41(3): 191-210.

<sup>37</sup> Holi è la famosa festa indiana dei colori che si celebra all'avvicinarsi dell'equinozio di primavera calcolando la data su *Pūrnimā* di Phālgun (si veda sopra). L'aspetto che a noi pare interessante è che sia completamente ascrivibile alle festività di primavera.

<sup>38</sup> È il nome locale di una pianta, un tipo di albero di cui non abbiamo ulteriori notizie.

eclatante e liberatorio che corona in modo manifesto il rituale di purificazione ed esorcismo eseguito dallo sciamano.



Capofamiglia con due anziane – villaggio di Brambe

**“Per fortuna ci sono le mucche.”**  
**Brevi considerazioni sul valore del *pañcgavya*.**

Deborah Nadal – Università di Venezia “Ca’ Foscari”  
nadal.deborah@gmail.com

Foto dell’autore

ABSTRACT

This article analyses the value of *pañcgavya* and its role in Hindu culture and religion. “*Pañcgavya*” is a Sanskrit word which means “the five of the cow”, i.e. milk, curd, clarified butter, dung and urine. These five products can be used one by one or combined together in proper ratio. For centuries they have been used in traditional Hindu rituals as *prasad* (religious offering consumed by the worshippers), as medicaments in Ayurvedic medicine and as fertilizers and pesticides. Nowadays these cow products are utilized for personal hygiene and for household cleanliness as well. The medicinal usage of *pañcgavya*, particularly cow urine, is commonly known as “cowpathy” and is very appreciated by Indian, especially Hindu, consumers. The reasons of this success are the eco-friendliness of these natural products and, above all, the fact that they come from the body of the most esteemed animal of India. In Hindu culture the cow is considered to be the highest example of purity and perfection and the best emblem of generosity and plenty. The “five of the cow” are the most important products of this magnanimity.

Keywords: *India, sacred cow, cow products, milk, pañchgavya*  
ISO 639-3 code: hin, san

### **Nota preliminare**

Questo articolo basa su parte dei risultati ottenuti in seguito ad una ricerca di zooantropologia urbana condotta in India, precisamente nelle città di New Delhi, Jaipur e Jodhpur, durante un periodo di undici mesi (2012-2013). La metodologia di ricerca di cui si è fatto uso comprende l’intervista semi-strutturata, l’osservazione partecipante, la raccolta e l’analisi di materiale grigio, l’approfondimento bibliografico e l’esperienza diretta maturata in diversi mesi di volontariato presso cinque rifugi per animali di strada e cliniche veterinarie. Benché dispendioso in termini di tempo e, soprattutto, impegno fisico, quest’ultimo metodo si è rivelato essere particolarmente prezioso, poiché mi ha garantito una più immediata collocazione all’interno del campo di ricerca e ha fornito concretezza al mio ruolo di ricercatrice agli occhi dei mie colleghi nelle strutture per animali, che si sono poi rivelati essere gli informatori più loquaci, pazienti e disponibili che abbia incontrato.

La maggior parte delle interviste i cui stralci sono riportati in questo articolo è stata effettuata con persone con le quali sono venuta in contatto diretto attraverso l’esperienza di volontariato o, indirettamente, mediante l’interessamento di quanti mi hanno voluto aiutare ad allargare la rete delle mie conoscenze grazie alle loro. Per quanto riguarda le interviste effettuate negli *slum* di New Delhi (come quelli di

Shadipur e Sarai Kale Khan), esse sono state condotte con l'aiuto di un'assistente sociale che mi ha permesso di lavorare accanto a lei durante la sua attività di doposcuola con i bambini di questi quartieri.

Le interviste sono state condotte in lingua inglese e hindī e registrate soltanto dietro l'esplicito consenso delle persone interessate. Altrimenti, le stesse sono state ricostruite a posteriori sulla base delle informazioni più salienti emerse dalla conversazione. Sebbene non mi sia stato esplicitamente richiesto di farlo, ho preferito modificare i nomi degli informatori o, dove non raccomandabile, ridurli alle iniziali.

## Introduzione al *pañcgavya*

«Innanzitutto ricordati che il latte di mucca non è latte ma è *amṛt* [nettare, bevanda dell'immortalità]. Il latte vaccino è buono per la memoria e per l'asma. Se ogni giorno dai a una donna incinta del latte in una tazza d'argento il figlio, maschio o femmina, sarà brillante. E poi il latte va bene per qualsiasi disturbo allo stomaco o se soffri di diarrea. In questi casi la meglio cura è il *lassī*<sup>1</sup> con il *tulsī* [basilico]. Il latte di mucca fa bene alla mente e allo stomaco e poi elimina lo stress. [...] Poi lo yoghurt fa perdere peso, snellisce. [...] Il *gī* [burro chiarificato] riduce il grasso nelle persone grasse e aumenta il grasso nelle persone magre. È un miracolo. Se vuoi perdere peso mangi *gī*, se vuoi prendere peso mangi lo stesso *gī*. [Ridiamo] *Utile in qualsiasi caso...*

Certo! Diventi una celebrità se in Italia ti metti a vendere *gī*! [...] Poi il *gī* serve anche per il mal di orecchi: metti una goccia in ogni narice e ti passa. Poi ti dico anche un'altra cosa, ma non ridere... Io russavo, poi ho letto che se metti una goccia di *gī* in ogni narice smetti subito. Adesso lo faccio tutte le sere e dormo benissimo. Mia moglie anche di più. Prima russavo così tanto, anche i vicini si svegliavano. Il *gī* funziona anche per riprendersi dal coma. Poi per la costipazione e l'acidità di stomaco prendo pastiglie fatte di *gī* e latte. Poi quando sto male e passo alcuni giorni a letto prendo un bicchiere di latte con un cucchiaino di *gī* e [schiocca le dita] mi alzo subito. Rimuove la debolezza in un secondo. [...] Poi la combinazione di latte e *gī* si usa anche quando si hanno delle ferite.

*Si beve o si applica sulla ferita?*

Si beve, meglio se leggermente calda. E poi sì, ben detto, io la applico anche sulla ferita, per tenere lontane le mosche, se non è bendata. È un antisettico, lavora come il Dettol<sup>2</sup>. Poi cura le ulcere allo stomaco. Adesso veniamo al *go mūtra* [urina di mucca]. Questo ha il massimo degli utilizzi. È usato nella medicina ayurvedica contro tantissimi disturbi e non ha nessun effetto collaterale, in confronto al resto delle medicine. Sai che il cibo che mangiamo è pieno di sostanze chimiche: l'urina le rimuove tutte e rende il cibo e il tuo corpo puri. Poi è un antivirale, un antibatterico, un antimicotico e cura il cancro.

*Il cancro?*

<sup>1</sup> Una bevanda, dolce o salata, a base di yoghurt diluito con acqua e arricchito da spezie e panna.

<sup>2</sup> Nota marca di sapone antisettico a uso domestico.

Sì. So di una signora che è guarita dal cancro al cervello. E poi combatte anche la depressione. Poi, le malattie della pelle: vedi dei brufoli sulla mia faccia o dei disturbi sulla mia pelle?

No.

Niente. Perché mi lavo con urina e sterco.

*Ogni giorno?*

No, una volta all'anno. Poi ne parliamo meglio quando veniamo allo sterco. L'urina è anche un tonico e uno shampoo. [...] Poi lo sterco. È utilizzato nelle medicine, cura il diabete, l'asma, la leucemia e il cancro al fegato. E poi è buono per la pelle, come ti ho detto. Io ho 71 anni: sulla mia faccia non vedi tante rughe, ne ho, ma non tante quante suggerirebbe la mia età. Per usarlo nel bagno lo metti nell'acqua, la fai bollire e poi la filtri. Al momento la pelle diventa tutta rossa, Deborah, come se avessi mangiato trenta chili di pomodori! Poi lo usiamo come repellente per le zanzare e contro le malattie trasmesse dall'acqua. Durante la stagione delle piogge le malattie trasmesse dall'acqua sono un grosso problema qui. La soluzione è bruciare dello sterco, dello sterco di mucca, mettere la cenere nell'acqua e lasciare che si depositi. In questo modo rendi l'acqua pura e non ti prenderai mai nessuna malattia da essa. E poi, non ci crederai, i raggi radioattivi non riescono a penetrare i muri di una casa ricoperti di sterco di mucca. È un fatto scientifico. Se vuoi sopravvivere di questi tempi metti uno strato di sterco di vacca sui muri di casa tua. E se non funziona mi puoi portare in tribunale. [...] Poi l'uso più comune è come fertilizzante sui campi. Lo sterco delle vacche intendo, non quello dei bufali.

*Quindi anche se in India avete tanti bufali, non usate il loro sterco?*

Nooo. Non quello dei bufali.»

[intervista al direttore del Kamdhenu Dham Nagar Nigam Gaushala<sup>3</sup> (Carterpuri, Gurgaon), 01/01/2012]

Lo scopo di questo articolo vuole essere quello di descrivere e analizzare il valore, simbolico e pratico, che gli Indiani, soprattutto di religione *hindū* e comunque non senza importanti e numerose eccezioni, riconoscono ai “cinque prodotti della vacca”, in sanscrito “*pañcgavya*” [“*pañc*” = cinque, “*gavya*” = relativo alla mucca]: latte, burro chiarificato, yogurt, sterco e urina.

---

<sup>3</sup> Con “*gośālā*” o “*gosadan*” si ci riferisce a strutture, a gestione statale ma soprattutto privata, nate dalla volontà di coniugare la devozione *hindū* per la vacca con l'economia agricola indiana, attraverso la fornitura di un alloggio permanente ai bovini anziani, malati, improduttivi o comunque scartati dai loro proprietari.



esemplare di zebù

Prima di proseguire è necessaria una precisazione linguistica di imperativa importanza se si considera il ruolo che i bovini hanno svolto negli ultimi due millenni della storia agricola del Subcontinente e nel pensiero religioso dei suoi abitanti. Mentre tanto nella quotidianità indiana attuale quanto nella maggior parte della letteratura del settore ci si riferisce a questi animali con il termine più immediato di “mucche”, almeno per i primi secoli della loro presenza nel Subcontinente, quando

l’importazione massiccia di razze bovine straniere non aveva ancora raggiunto le proporzioni attuali, sarebbe più corretto parlare di “zebù”. Lo zebù, scientificamente identificato come *Bos taurus indicus* o *Bos primigenius indicus*, è una sottospecie della famiglia dei bovini originata in Asia meridionale, chiamata anche *Humped cattle* e *Brahman cattle*. Il suo adattamento fisico al clima tropicale indiano è visibile nella grassa gobba che si alza dalle spalle, nell’elevata presenza di ghiandole sudoripare e nella larga giogaia che si estende sotto il collo (colloquialmente chiamata “*blanket*”, coperta). A proposito della gobba, gli *hindū* ritengono che essa sia una caratteristica precipua della vacca vedica e che in essa si trovi la *sūrya ketu nadī*, una vena che assorbirebbe le energie positive irradiate dagli astri, per trasmetterle ai prodotti vaccini, e che capterebbe anche quelle negative, per liberare l’atmosfera dalla sua negativa radioattività<sup>4</sup>. Lo zebù, inoltre, si distingue dalle vacche europee anche per le grandi orecchie e per le corna particolarmente lunghe e affusolate.

## Il latte (*dūdh*)

«*Go mātā hai*», «la mucca è la madre»<sup>5</sup>: questa è la prima risposta che si riceve, a volte accompagnata da un malcelato ma comunque educato stupore per l’ovvietà del responso, quando si interroga un *hindū* circa la sua devozione per i bovini.

«*Cows are not ordinary... They are my mothers. I really consider them my mothers, from heart and soul. Really, it’s not a drama.*»<sup>6</sup>

[intervista al direttore del Kamdhenu Dham Nagar Nigam Gaushala (Carterpuri, Gurgaon), 01/01/2012]

«Quattro o cinque anni fa Manekha Gandhi, la conosci no?, ci ha chiesto di svolgere una specie di censimento dei *gośālā* di questa zona del Rajasthan.

<sup>4</sup> Dal volantino della *Holy Cow Foundation*, raccolto alla festa del Shri Krishna Goshala (Bawana, Delhi), tenutasi il 31/03/2013.

<sup>5</sup> Per essere più precisi, la mucca è una delle sette madri: quella biologica, la balia, la moglie di un *brahmāno*, la moglie di un re, la moglie di un maestro spirituale, la terra e la vacca.

Intervista al direttore del Dabar Hare Krishna Goshala (Najafgarh, Delhi), 19/11/2013.

<sup>6</sup> «Le mucche non sono ordinarie... Sono le mie madri. Io le considero veramente le mie madri, dal cuore e dall’anima. Davvero, non è un dramma [nel senso di finzione teatrale, forzatura].»



Abbiamo accettato e in uno dei primi che abbiamo visitato è successa una cosa che mi ricorderò per sempre: ho chiesto allo *swāmī* [maestro spirituale, leader carismatico *hindū*] che dirige l’organizzazione quante mucche gli muoiono in un anno e lui mi ha guardato, è rimasto zitto e si è messo a piangere. Dopo qualche minuto di sincero dolore mi ha detto che per lui è come parlare della morte di sua madre.»  
[intervista al veterinario responsabile del programma di sterilizzazione del rifugio Help In Suffering di Jaipur, 12/06/2012]

La ragione di questa amorevole relazione filiale risiede soprattutto nel latte che, benevola e generosa, la mucca offre senza riserbo non solo ai suoi vitelli ma anche agli uomini. È il latte, infatti, il primo per importanza dei *pañcagavya*.

«Io ho un altro papà che non è mio papà ma almeno ho la mia mamma vera, invece ci sono così tanti bambini che non hanno più i genitori. Per fortuna ci sono le mucche, che li crescono con il loro latte.»  
[intervista a Saakshi, bambina di 9 anni che vive nello *slum* di Shadipur, 20/02/2013]

«A essere onesti le mucche sono meglio delle madri: una madre dà il latte solo al proprio figlio, una mucca lo dà all’umanità intera.»  
[conversazione con Geeta, donna *hindū* sposata a un uomo *sikh*, 01/02/2013]

“Kāmadhenu” è uno degli epiteti per la vacca più ricorrenti nella letteratura sacra del Subcontinente e l’appellativo che meglio descrive la bontà della mucca nell’esaudire qualsiasi desiderio. Tuttavia, è interessante notare anche come la seconda parte del suo nome, “*dhenu*”, indichi specificatamente una vacca da latte, a sottolineare la centralità di questa sostanza nella relazione tra l’uomo e questo animale. A un livello simbolico, la generosità della vacca che con il suo latte sfama vitelli e persone è soprattutto simbolo della fertilità della Terra, a cui si rivolgono i fedeli con la preghiera «che possa produrre per me [*“milk for me”*, nella versione inglese] migliaia di ruscelli di ricchezza, che possa procurare per noi tutti i tipi di bestiame, cavalli e volatili, buona fortuna e gloria»<sup>7</sup>.

Chiamate a descrivere le qualità del latte bovino, la maggior parte delle persone che ho incontrato ha fatto presto ricorso al termine *amṛt*, nettare, e ai concetti di purezza, perfezione e completezza. Per tutte, tuttavia, il modo migliore per comprenderne i pregi è quello di confrontare il latte delle vacche, emblema di ogni bene, con quello delle bufale, riassunto di negatività. È tutt’altro che raro, ad esempio, sentir dire da un pio *hindū* che mentre assumere latte di mucca stimola l’intelligenza e l’acume nonché il ringiovanimento e il controllo della mente, bevendo quello di bufala ci si rende inevitabilmente ottusi e tardi.

«*Perché no?*

Non è che i bufali non mi piacciono, ma non sono divini.

*Perché? Qual è la differenza con le mucche?*

---

<sup>7</sup> Invocazione dipinta su un muro del Dabar Hare Krishna Goshala (Najafgarh, Delhi).

Dio li ha fatti in connessione con la morte<sup>8</sup>. Prendiamo ad esempio il latte. Se bevi il latte di bufala la tua memoria è pessima, i tuoi ragionamenti rallentano, la tua concentrazione cala, fallisci negli studi... Ti rende lento. Solo i lottatori e i pugili possono berlo.

*Perché solo loro?*

Perché devono combattere come gli animali. Per le persone intelligenti il latte di bufala non va bene invece. Se una donna incinta lo beve il bambino nascerà handicappato... mentalmente ritardato.

*Non l'avevo mai sentito dire...*

Sì, è un effetto, è un effetto. E poi, non dimenticarlo Deborah, tutti gli dei bevono soltanto latte di mucca.»

[intervista al direttore del Kamdhenu Dham Nagar Nigam Gaushala (Carterpuri, Gurgaon), 01/01/2012]

«Il latte di mucca è meglio di quello di bufala per la salute. *Aur knowledge ke lye bhi acchā hota hai* [ed è molto buono anche per la conoscenza].»

[intervista a Ratan, ex allevatore di bufale nello *slum* di Sarai Kale Khan, 19/12/2012]

Nonostante la cultura e la religione *hindū* non sembrano avere dubbi circa l'immenso scarto qualitativo che separa il latte di vacca da quello di bufala, l'esperienza pratica degli allevatori indiani chiamati a fare i conti quotidianamente con la crescente richiesta di latte del Paese indica chiaramente una preferenza diametralmente opposta. Mentre il bufalo (*Bubalus bubalis*)<sup>9</sup> non riesce a competere con lo zebù quanto a forza motrice e versatilità, esso non ha pari come produttore di latte per quanto riguarda sia la sua qualità che la sua quantità. Esaminando l'attuale popolazione totale dei bufali indiani, infatti, il 48% degli esemplari è classificato come produttore di latte, rispetto al 29% degli zebù. Di conseguenza, sebbene in termini assoluti il numero delle bufale produttrici di latte sia la metà di quello delle mucche, da esse deriva ben il 61% di tutta la produzione. Si consideri, infatti, che mentre nella Delhi di oggi il prezzo d'acquisto di una mucca in età fertile e quindi produttiva oscilla tra le 7.000 e le 60.000 rupie (100-860 euro), per una bufala si parte da un minimo di ben 50.000 rupie fino a raggiungere tranquillamente le 100.000 (710-1.430 euro). Non è un caso, quindi, che il mercato degli "animali di seconda mano" riguardi quasi esclusivamente le mucche, svendute dai proprietari disperati che non riescono più a occuparsene anche per sole 2.000-3.000 rupie (28-42 euro); al contrario, è raro che un allevatore decida di vendere una delle sue bufale, se prima ha a disposizione ancora qualche vacca di cui liberarsi.

---

<sup>8</sup> Il binomio mucca/bufalo veicola infatti importanti significati culturali, simbolici e religiosi: la mucca è associata al femminile, al bianco (il colore dei *brahmāni*, del *guṇa sātvik*, del latte), alla vita, agli dei, al vegetarianismo e alla purezza; il bufalo corrisponde invece al maschile, al nero (il colore degli *śūdra*), alla morte (il veicolo del dio del trapasso, Yāmā, è appunto un bufalo nero), al sangue (utilizzato nei sacrifici agli dei più mortiferi, come la dea Khālī), ai demoni, alla dieta carnea, alle caste più basse del sistema gerarchico *hindū* e a tutto ciò che è impuro. Per un interessante approfondimento di questi temi si rimanda a Toffin, G., 2005, "Cow/buffalo: a significant opposition in the Indian and Himalayan world", in Minelli, A., Ortalli, G., Sanga, G., (a cura di), *Animal names*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia.

<sup>9</sup> In questo paragrafo sul confronto con i bufali si attingerà al prezioso perché raro studio di R. Hoffpauir (1982, "The water buffalo: India's other bovine", in *Anthropos*, vol. 77, num. 1-2, pp. 215-238) e al lavoro di I. Kancha (2004, *Buffalo nationalism: a critique of spiritual fascism*, Samya, Kolkata).

In questo confronto, le bufale sono in grado di produrre più latte anche quando le cure nei loro confronti lasciano a desiderare (ad esempio quando la loro alimentazione è pericolosamente carente) e, soprattutto, esso è di qualità nettamente migliore grazie all'elevata presenza di grassi<sup>10</sup>. Il latte prodotto da una bufala è quantitativamente superiore sia su base giornaliera (3,7 chilogrammi contro 2,1)<sup>11</sup> sia considerando l'intero ciclo annuale (500-550 chilogrammi contro 170-240); similmente, dal punto di vista della qualità esso contiene grasso in una percentuale che varia dal 6,5 all'8,5 (rispetto al 3-5% della mucca) e che lo rende particolarmente appetibile all'industria casearia indiana che utilizza il latte non solo al suo stato naturale ma anche per la produzione di una vasta gamma di derivati.

## Il burro chiarificato (*gī*) e lo yogurt (*dahī*)

Uno dei derivati più apprezzati dal mercato indiano è il *gī*, un composto pastoso di colore giallo, simile al burro nel processo di produzione ma a maggior contenuto di grassi rispetto a quest'ultimo grazie al lungo processo di chiarificazione durante il quale si estraggono l'acqua e la caseina. Il Bhāva Prakāśa Samhitā (6.18.1) lo descrive in questi termini:

«Il *gī* è dolce e rinvigorente, ringiovanente, buono per gli occhi e la vista, stimola la digestione, dona lustro e bellezza, aumenta la memoria e il vigore mentale, accresce l'intelletto, favorisce la longevità, è un afrodisiaco e protegge il corpo da diverse malattie.»<sup>12</sup>

H. Jani, professore alla Gujarat Ayurveda University, ne raccomanda quindi l'assunzione al quinto e sesto mese di gravidanza, ovvero quando il feto svilupperebbe le sue capacità intellettive (*buddhi*) e il potere vitale (*ojas*) e il corpo della madre potrebbe risentire negativamente di questa sottrazione di forza ed energia. Il *gī* è inoltre ritenuto essere particolarmente efficace nel contrastare l'ansia, la depressione, la demenza, le turbe mentali, l'epilessia e, in generale, tutti i disturbi legati alla psiche. Versato sul fuoco, si ritiene che il *gī* ossigeni l'aria circostante.

Il *gī*, oltre a trovare impiego in numerose pietanze indiane, è particolarmente indicato per il clima caldo del Paese in quanto non necessita del frigorifero per mantenersi integro e dura tranquillamente diversi mesi. Il *gī*, oltre a essere un prodotto utilizzato anche nelle cucine più modeste, è apprezzato soprattutto dalle classi più abbienti e dalla casta brahmanica che lo impiega anche in alcune fasi del rituale *hindū*, come offerta alimentare alla divinità o come liquido per aspergerla. Come conseguenza dell'alto prestigio del *gī* sul mercato, è comprensibilmente logico che i contadini indiani preferiscano utilizzare gran parte del loro latte per questa produzione

---

<sup>10</sup> Il latte di bufala supera quello di vacca anche in riferimento alle proteine, ai carboidrati, al calcio e al fosforo. Per converso, quello di mucca è più ricco di carotene, vitamine, sodio e potassio. Intervista al direttore del Dabar Hare Krishna Goshala (Najafgarh, Delhi), 19/11/2013.

<sup>11</sup> Indian Network for Climate Change Assessment, 2010, *India: greenhouse gas emissions 2007*, New Delhi, p. 23.

<sup>12</sup> Jani, H., 2012, “Role of ‘Ghrutt’ (cow ghee) in ‘Garbhasamskar’ in antenatal stage & concept of intelligent (buddhi) according to Ayurved”, in *The Indian Cow. The Scientific and Economic Journal*, num. 8, vol. 31, pp. 11-14, in particolare p. 11.

e prediligano le bufale rispetto alle mucche, dalle quali riescono a ricavare fino a quattro volte il *gī* che estrarrebbero dal latte vaccino<sup>13</sup>.

Lo yogurt prodotto dal latte di zebù è considerato non soltanto altamente nutriente, tanto da costituire spesso l'unico o il più importante alimento dei digiuni più ferrei, ma anche digestivo e utile come fluidificante del sangue e come rimedio contro i disturbi gastrointestinali (come ad esempio le emorroidi o la tenia).

## Il business del latte

L'alta percentuale di grassi contenuti nel latte di bufala va a influenzare pesantemente anche la produzione casearia dell'India urbana, notevolmente diversa rispetto a quella delle campagne per quanto riguarda sia l'utilizzo di questo animale sia del suo vicino zebù. A causa dell'alta pressione demografica, della maggior concentrazione di ricchezza e delle nuove abitudini alimentari di quella sezione della popolazione che può permettersi yogurt alla frutta, torte alla crema, frappé e gelati confezionati, nelle città indiane la richiesta di latte continua a crescere in modo esponenziale. Se nel 1997 un Indiano medio consumava 60 chili di latte all'anno, oggi questa quantità è salita a 69<sup>14</sup>, mentre la Mother Dairy<sup>15</sup>, una delle maggiori industrie casearie indiane e forse la più visibile nelle grandi città attraverso una rete capillare di erogatori di latte sfuso (comunemente chiamato "*token milk*", "latte a gettoni"), ne distribuisce quotidianamente circa 1.000.000 di litri nella sola Delhi e offre ben nove tipi di latte, tre di *gī*, quattro di formaggio, otto di yogurt, sessantadue di gelato di stile occidentale, oltre a tortini di latte, *lassī* e *cāc*<sup>16</sup>.

Per far fronte alla richiesta di latte dell'India urbana vengono comunque utilizzate sia le bufale sia le vacche, stavolta accomunate da uno sfruttamento particolarmente intensivo. Anche in questo caso il latte di bufala continua a essere preferito, perché grazie al suo alto contenuto di grasso esso può essere trasformato in "*toned milk*", tramite una procedura utilizzata quasi esclusivamente in India e solo per questi animali, che prevede l'aggiunta di acqua e latte scremato (liquido o in polvere). L'obiettivo è quello di diluire la qualità del latte di bufala originale distribuendo il suo grasso in dosi maggiori in modo da poterne vendere di più e a prezzi più bassi<sup>17</sup>. L'esempio viene ancora dai prodotti della Mother Dairy, dove nel *Cow milk* i grassi sono il 3,5% mentre nel *Full Cream Milk*, prodotto dalle bufale, sono il 6%. Dopo il procedimento di diluizione, il grasso del latte di bufala è ridotto al 3% nel *Toned Milk* e al 1,5% nel *Double Toned Milk*<sup>18</sup>. Mentre in questo caso il processo è legale (in

<sup>13</sup> Ravenholt, A., 1968, "India's bovine burden: dairy co-operatives in a tradition-ridden society", in *American Universities Field Staff Reports Service, South Asia Series*, vol. 10, num. 12, pp. 237-259, in particolare p. 245.

<sup>14</sup> FAOSTAT, FAO Statistic Division 2007, sito internet [www.faostat.fao.org/site/336/default.aspx](http://www.faostat.fao.org/site/336/default.aspx) (consultato il 05/06/2012).

<sup>15</sup> Sito internet [www.motherdairy.com](http://www.motherdairy.com) (consultato il 12/09/2012).

<sup>16</sup> Una bevanda simile al *lassī* ma più diluita e speziata.

<sup>17</sup> Per incentivare gli allevatori a sostituire le proprie bufale con delle vacche autoctone, il *Central Council of Gosamvardhana* (Consiglio Centrale per il Miglioramento del Bestiame), istituito nel 1952 in seno al *Ministry of Food and Agriculture*, raccomanda che le aziende casearie pubbliche, nell'acquisto del latte dai contadini, applichino lo stesso prezzo sia per quello di bufala che per quello di mucca. Si tratta ovviamente di una manovra anti-economica, che tuttavia trova piena approvazione nel sentimento religioso *hindū*.

Hoffpauir, R., 1982, "The water buffalo: India's other bovine", in *Anthropos*, vol. 77, num. 1-2, pp. 215-238, in particolare p. 232.

<sup>18</sup> Il *Double Toned Milk* viene utilizzato anche dall'UNICEF come sostegno calorico per le famiglie in difficoltà o per i bambini di strada.

ottemperanza a quanto stabilito nel *Prevention of Food Adulteration Act* emanato nel 1955), nei contesti di vendita porta a porta di latte non trattato esso viene semplicemente diluito con acqua in modo approssimativo e, ovviamente, illecito.

Anche se questo processo di alterazione, più o meno legale che sia, permette un già sostanzioso incremento del latte disponibile, per soddisfarne l'elevata richiesta nell'India urbana i proprietari di bovini si devono confrontare con il fatto, del tutto naturale, che mucche e bufale, come tutti i mammiferi sulla terra, non producono latte a oltranza ma soltanto quando diventano madri. Anche in questa circostanza, però, le bufale godono di un vantaggio non indifferente rispetto alle vacche, perché il fatto che siano più produttive dal punto sia quantitativo che qualitativo spinge i loro proprietari a prendersene particolare cura, garantendo loro un'alimentazione più sana e regolare che consente agli animali di vivere in salute e di riprodursi con più frequenza. Le mucche, invece, essendo meno virtuose sul piano della produzione di latte soffrono spesso dell'incuria dei loro proprietari, che le porta a rimanere gravide con più difficoltà. La conseguenza, comunque comune a entrambe le specie, è che per estrarre dagli animali il latte nel modo più rapido e intensivo possibile i contadini somministrano loro iniezioni di ossitocina, un ormone prodotto all'occorrenza dall'ipotalamo umano e animale che tuttavia può anche essere occasionalmente iniettato in determinate situazioni di bisogno. Le due funzioni primarie dell'ossitocina sono infatti la stimolazione della muscolatura dell'utero, inducendo così il travaglio e l'espulsione del feto, e delle cellule dei dotti galattofori responsabili della fuoriuscita del latte. In India, i principali acquirenti di questo farmaco, chiamato “*dūdh ka davā*” (medicina del latte), sono essenzialmente i contadini, dato che altrimenti esso viene generalmente impiegato solo in sala parto<sup>19</sup>. L'ossitocina per uso umano può essere acquistata in farmacia esclusivamente dietro prescrizione medica e comunque generalmente viene somministrata soltanto da un ginecologo; quella per uso veterinario (detta appunto “*veterinary oxytocin*”), invece, è illegale secondo il *Prevention of Cruelty to Animals Act* e il *Food and Drugs Adulteration Prevention Act* proprio per l'uso massiccio che se ne fa nei bovini da latte. Venderla può determinare il ritiro della licenza del proprio negozio e somministrarla al bestiame può costare fino a cinque anni di galera. Di conseguenza, non la si trova facilmente al dettaglio nelle farmacie, ma soltanto nei grossi centri di produzione o smistamento<sup>20</sup> dove può essere comprata, ovviamente solo presso i commercianti che si fidano dei propri clienti, in grosse confezioni di piccole ampolle rosse da 5 ml l'una dal costo unitario di circa 0.30-0.50 rupie (rispetto alle 15 rupie necessarie all'acquisto del farmaco per uso umano)<sup>21</sup>. Le mucche e le bufale da poco diventate madri la cui produzione di latte è tuttavia già in naturale declino<sup>22</sup> vengono iniettate nel collo con questa sostanza

---

Khurody, D.N., 1962, “Augmenting milk supply through Toned Milk”, in *WHO Monograph Series*, vol. 48, pp. 695–700, in particolare p. 698.

<sup>19</sup> Il responsabile dell'associazione Fauna Police mi dice che l'ossitocina viene utilizzata anche nel *racket* della prostituzione minorile, iniettata alle bambine per stimolarne lo sviluppo ormonale e la crescita fisica. Intervista al direttore dell'associazione Fauna Police, 03/12/2012.

<sup>20</sup> A Delhi, l'ossitocina è distribuita all'ingrosso nei mercati di Bhogal (sito nel quartiere dove ho abitato), Azadpur Mandi e Chandni Chowk, oltre che, ovviamente, in altri punti della città non ancora identificati dalle autorità preposte.

Intervista a N.K., attivista impegnato nella tutela degli animali e in particolar modo della vacca, 28/01/2013.

<sup>21</sup> Un altro formato di vendita, chiamato “*bulb*” (lampadina), prevede l'utilizzo di bottigliette bianche da 100 ml, vendute a circa 30 rupie l'una (42 centesimi).

Intervista al direttore dell'associazione Fauna Police, 03/12/2012.

<sup>22</sup> In condizioni normali, una bufala o una mucca allattano il loro vitello per circa dieci mesi, da subito dopo la nascita a due mesi prima dell'eventuale parto successivo. Tuttavia, il picco nella produzione del latte è raggiunto

almeno una volta al giorno, perché altrimenti dopo circa una ventina d'ore passate senza essere munte o cercate dal vitello smetterebbero naturalmente di produrre la preziosa sostanza: l'ossitocina non va a influire sull'effettiva produzione del latte, ma sulla sua rapida e continua espulsione, in modo da non interrompere il processo produttivo. Come ho potuto testimoniare personalmente il giorno in cui, durante la mungitura serale, sono finalmente riuscita a farmi portare in un allevamento abusivo che fa uso di ossitocina, la rapidità nell'efficacia di queste iniezioni è tale che a circa cinque minuti dalla somministrazione gli animali iniziano a mostrare irrequietezza, a causa delle contrazioni uterine, e il latte comincia a fuoriuscire da sé, senza nemmeno bisogno dello stimolo rappresentato dalla suzione della mammella da parte del vitello o dalle mani dell'allevatore che si appresta a mungerle.

Attualmente, l'industria farmaceutica e il mercato nero indiano permettono ai contadini di acquistare l'ossitocina a prezzi irrisori rispetto ai guadagni che poi traggono dal suo impiego. Di conseguenza, è comprensibile come questa tecnica sia oggi ampiamente diffusa: ciò è particolarmente vero soprattutto a Delhi, dove l'ossitocina è utilizzata dall'82% degli allevatori, mentre questa percentuale tende a scendere a mano a mano che ci si allontana dalla capitale (62-68% a Faridabad, Ghaziabad, Sonipat, Rohtak e Gohana e 23-32% nelle aree più remote dell'Uttar Pradesh e dell'Haryana)<sup>23</sup>. Questa sostanza, inoltre, ha quasi completamente sostituito i vecchi metodi, similmente illeciti, utilizzati per stimolare le vacche a produrre più latte, come il *fūka* o il *dūm dev*. Queste tecniche, diffuse in varie zone dell'Asia e dell'Africa<sup>24</sup> e ora illegali in India<sup>25</sup>, consistevano nel soffiare, poggiandovi direttamente le labbra o attraverso uno strumento conico o tubolare, dell'aria dentro l'utero di una vacca, in modo che la pressione così prodotta favorisse l'espulsione del latte.

L'uso dell'ossitocina, tuttavia, non può sostituirsi al ruolo dei vitelli nel processo di lattazione delle madri, poiché è soltanto la loro esistenza in vita a determinare il funzionamento delle ghiandole mammarie, altrimenti improduttive. Di conseguenza, la soluzione più redditizia per l'allevatore indiano è l'abbinare l'uso abbondante di ossitocina con la suzione costante, ma minima, da parte del vitellino, tenuto in vita soltanto allo scopo di rappresentare lo stimolo psicologico indispensabile per la produzione lattifera della madre. Tuttavia, sarebbe controproducente per il contadino lasciare che il piccolo utilizzasse tutto il latte materno, sebbene prodotto per lui: di conseguenza, l'astuzia consiste nel tenere il vitello sempre vicino alla madre, ma legato a debita distanza dalle sue mammelle. Soltanto quando arriva l'ora della mungitura esso viene slegato e avvicinato alla madre in modo da dare qualche succhiata, per non più di un minuto, a mo' di contentino per entrambi. Il piccolo viene poi rilegato a distanza mentre il contadino prosegue con la mungitura. Quando, con il passare dei mesi, la produzione lattifera della vacca diventa soltanto un costo per l'allevatore che preferisce farla nuovamente ingravidare, si palesa la necessità di sopprimere il vitello, soprattutto se maschio, appena svezzato. Si noti, infatti, che

---

attorno ai due mesi di vita del vitello; dopo di ciò inizia un lieve ma graduale declino che porterà al periodo di asciutta della vacca coincidente con le ultime fasi dell'eventuale successiva gravidanza.

<sup>23</sup> Intervista a N.K., 28/01/2013.

<sup>24</sup> Plischke, H., 1954, "Das Kuhblasen. Eine völkerkundliche Misczelle zu Herodot", in *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 79, pp. 1-7.

<sup>25</sup> Il *Prevention of Cruelty to Animals Act* del 1960, alla sezione "*Penalty for practicing phooka or doom dev*", punisce con una multa di 1.000 rupie o due anni di galera chi commette questo gesto o lo consente nei confronti dei propri animali.

“*khatra*”, il termine con il quale si definiscono i vitelli maschi, significa appunto “nati per essere uccisi”. Tuttavia, in un Paese in cui l’uccisione volontaria di un bovino è considerata un crimine tanto dal punto di vista legale<sup>26</sup> quanto da quello morale, è necessario ricorrere a degli *escamotage* ormai palesemente noti a tutti ma comunque ammessi come soluzione. Generalmente, essi consistono nel far morire il vitellino di inedia, di sete o di caldo, legandolo sotto il sole privo di acqua e di cibo. In alternativa, si lega al collo dei vitelli un giogo con degli speroni appuntiti, in modo che quando i piccoli si avvicinano alle mammelle delle madri per allattare queste provano dolore e li allontanano in malo modo, spesso calciandoli a morte.



bāl bachdā

Un altro espediente interessante, di cui sembra non esistere nessun riferimento nella letteratura etnografica sul Subcontinente, si rende necessario quando, per cause naturali o per un eccesso di zelo nel processo di denutrizione dei vitellini, questi muoiono prima che le loro madri smettano di produrre latte. In questi casi, a Delhi, ma presumo anche in altre parti del Paese, si ricorre al *bāl bachdā* (giovane vitello), un fantoccio di paglia e legno a forma di vitellino ricoperto dalla pelle di un piccolo di vacca. L’impiego di questo manichino consiste nell’avvicinarlo alla mucca prima di ogni mungitura, in modo che essa possa scambiarlo per il suo vitello vedendolo e soprattutto annusandolo: in questo modo continuerà a produrre latte, credendo di mantenere in vita suo figlio in realtà già morto. Si noti che l’utilità del *bāl bachdā* non è quella di assomigliare a un vitello qualsiasi, ma specificamente a quello di ciascuna vacca da latte: da diversi allevatori della capitale, infatti, mi è stato detto che le mucche in allattamento conoscono così bene l’odore del proprio vitello che è di fatto impossibile imbrogliarle, sostituendoglielo con un altro. Ne consegue che non può essere utilizzato sempre lo stesso *bāl bachdā* e che, quindi, i decessi naturali dei vitellini appena nati devono essere per forza frequenti, se l’allevatore vuole utilizzare solo questa tecnica per stimolare la lattazione delle vacche. Se invece vi ricorre soltanto come alternativa al vitellino vero e proprio, è possibile che il *bāl bachdā* venga preparato soltanto se piccolo muore effettivamente per cause naturali.

L’elevato valore economico del latte nell’India attuale si rende immediatamente palese durante le azioni di *cattle catching* organizzate dal 2007 dalla *Municipal Corporation of Delhi* nei confronti dei circa 30.000 bovini (quasi esclusivamente mucche, non bufale) che vivono sulle strade della capitale, proprietà di allevatori che

<sup>26</sup> In ottemperanza all’articolo 48 della Costituzione («Lo Stato deve sforzarsi di organizzare l’agricoltura e l’allevamento su basi moderne e scientifiche e, in particolare, deve prendere iniziative per preservare e migliorare le razze e proibire il macello di mucche, vitelli e altri bovini da latte e da tiro») tutti gli Stati indiani si sono dotati di regolamenti che vietano la macellazione degli zebù; in Gujarat è illegale anche quella dei bufali. Costituiscono un’eccezione il Kerala, il West Bengal e gli Stati del Nord-est, dove la legge statale tiene conto del valore d’uso dei singoli esemplari: il *West Bengal Animal Slaughter Control Act* del 1950, ad esempio, consente la macellazione solo di animali con più di quattordici anni d’età, inadatti al lavoro o alla riproduzione, feriti, deformati o malati.

le detengono illegalmente e senza attenersi al regolamento vigente in materia (e per questo rischiando l'arresto fino a tre mesi).

*«Quanti dei bovini che catturate sono produttivi?»*

Quasi tutti, direi il 90%. Ormai di non produttivi non ce ne sono più molti in giro. È questo il motivo per cui la gente si arrabbia quando ci vede arrivare, perché gli portiamo via la loro fonte di reddito.

*Quindi anche se la maggior parte di queste persone è hindū la questione non è religiosa ma economica?*

Esatto, è solo questione di soldi. Si arrabbiano solo se portiamo via queste mucche. Delle mucche non produttive non si interessa nessuno, non c'è nessuna tensione se le catturiamo, ti dicono: "Ok prendila". Invece per quelle produttive fanno grande resistenza.»

[intervista al veterinario responsabile di zona per la *Municipal Corporation of Delhi*, 22/12/2013]

Leggermente diversa è l'opinione del responsabile della squadra di *cattle catchers* attiva nella zona di Civil Lines, il quale non esclude, occasionalmente, anche la possibile presenza di ragioni di tipo religioso:

*«Che animali prendete?»*

Mucche, bufali, tori.

*Niente cavalli, niente asini?*

Sì, alcune volte.

*E per quali animali le persone si arrabbiano di più?*

Le mucche.

*Cioè, cosa succede?*

Alcune volte c'è tanta rabbia per la ragione del latte, alcune volte c'è tanta rabbia per la ragione sacra [*it's the holy reason*]. Non riusciamo a capire perché queste persone si arrabbiano. Quando si arrabbiano non abbiamo idea, non abbiamo idea della ragione per cui si arrabbiano, per il latte o per la ragione sacra.

*Non riuscite a capirlo?*

No, non lo capiamo. Vedi, una folla ha tante menti, tanti pensieri [*crowds have so many minds, so many thinkings, so many thoughts*] a riguardo delle mucche.»

[conversazione con il responsabile di una delle squadre di *cow catching* di North Delhi, operante in zona Civil Lines, 22/12/2012]

*«Emotional level is high in India. Practical level is also high but in other countries only practical level is there. Not in India.»<sup>27</sup>*

[conversazione con il responsabile di una delle squadre di *cow catching* di North Delhi, operante in zona Civil Lines, 18/01/2013]

---

<sup>27</sup> «Il livello emotivo è alto in India. Anche il livello pratico è alto ma in altri Paesi c'è soltanto il livello pratico. Non in India.»



## Lo sterco (*gobar*)

Il latte e i suoi principali derivati, il *gī* e lo yogurt, sono solo tre dei cinque prodotti che costituiscono il *pañcgavya*, l'emblema della generosità della vacca rappresentato da ciò che di utile essa produce per l'uomo: completano la sua offerta lo sterco (*gobar*) e l'urina (*go mūtra*). Queste sostanze non hanno un valore incomparabile soltanto per i devoti più ferventi della vacca, ma anche per chi le considera l'unico e vero vantaggio economico risultante dal tenere una mucca. Questo, ad esempio, è il convincimento della *Holy Cow Foundation*, un'associazione di Delhi che tra i suoi obiettivi, dichiarati nel volantino distribuito durante la festa del Shri Krishna Goshala (Bawana, Delhi), ha la promozione «dei prodotti derivati dal *gobar* e dal *go mūtra* delle *deśī* [indigene] cows», «della terapia del *pañcgavya*» e «della razza bovina indigena». Secondo questa fondazione, infatti, «sono il suo sterco e la sua urina i prodotti principali, mentre il latte e il *gī* dovrebbero essere considerati sottoprodotti»: il ricavo netto stimato per il contadino che usa queste due sostanze come fertilizzanti e pesticidi ammonterebbe a circa 30.000 rupie annue (circa 430 euro).

Per quanto riguarda il letame, la sua produzione quantitativamente importante, così come il suo valore economico, in India sono visibili tanto nei campi, in cui esso costituisce un ottimo fertilizzante naturale, quanto nelle cucine e, in generale, nelle abitazioni. In casa, infatti, lo sterco, una volta seccato tramite esposizione al sole, viene utilizzato soprattutto come valida alternativa alla legna nella cottura dei cibi o, nelle famiglie in cui è costume fumare lo *hukkā*, come combustibile per questo



'torta' di sterco bovino

strumento. In cucina, lo sterco, sotto forma di dischi essiccati chiamati *uplā* o *kande* in *hindī*, è particolarmente apprezzato perché si ritiene che non produca eccessivo calore, così da non alterare le proprietà organolettiche e nutritive dei cibi. Esso viene adoperato anche allo stato naturale, leggermente diluito con acqua e quindi non essiccato, per ricoprire i pavimenti e i muri delle abitazioni con il duplice scopo di renderli repellenti tanto verso le zanzare quanto nei confronti delle avversità e del malocchio. Una volta spalmato con cura e seccato sulla parete o sul pavimento, lo sterco diventa inodore all'olfatto umano (o perlomeno al mio), riuscendo tuttavia ad allontanare con efficacia insetti e zanzare. Inoltre, esso è ritenuto in grado di isolare la casa dalle radiazioni, di annientare i batteri del colera e, se annusato, di guarire dalla tubercolosi. Infine, la cenere che deriva dalla sua combustione viene adoperata come al posto del sapone per pulire utensili e stoviglie da cucina, dato che assorbe efficacemente olio e grasso. A livello terapeutico, lo sterco bovino puro (ovvero non inquinato dai parassiti o dal contatto con sostanze contaminanti) può essere impiegato come tonico per la pelle o come dentifricio con proprietà lenitive contro il mal di denti<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Dhama, K., Rathore, R., Chauhan, R.S., Simmi, T., 2005, “Panchgavya (Cowpathy): An overview”, in *International Journal of Cow Science*, vol. 1, num. 1., pp. 1-15.

Nell'agricoltura indiana il letame ha un'importanza tale che in alcune zone dell'Uttar Pradesh, dove tanto le mucche quanto il suo protettore divino, il dio Kṛṣṇa, sono oggetto di fervente devozione, il nome della festa a lui dedicata, Govardhan, è arrivato a significare “ricchezza di sterco”<sup>29</sup>. Sarebbe però errato considerare il riguardo nei confronti di questa sostanza come una caratteristica della sola India rurale. Al contrario, il regolamento della moderna e sfavillante metropolitana di Delhi, costruita per i *2010 Commonwealth Games*, suggerisce come lo sterco bovino sia in realtà ampiamente utilizzato anche nella capitale, sebbene non possa essere portato a bordo di questo mezzo di trasporto, dove infatti è proibito introdurre «concime di qualsiasi tipo».

L'apice del valore dello sterco, comunque, sembra risiedere nel fatto che, secondo gli *hindū* più devoti, esso riesca a purificare la superficie sulla quale viene applicato, sia essa l'uscio di una casa o la pelle di una persona: solitamente, quest'applicazione viene effettuata soltanto in circostanze occasionali, quali i momenti di particolare impurità come un decesso o una nascita e le ricorrenze festive. L.A. Babb<sup>30</sup>, durante una sua permanenza in Chattisgarh, ha potuto testimoniare l'uso dello sterco anche come simbolo di unione amicale, quando due uomini si sono vicendevolmente applicati questa sostanza sulla fronte, la parte forse considerata più pura del corpo umano. Nelle famiglie *brahmāne* degli Havik, invece, qualche decennio fa lo sterco veniva utilizzato dalle ragazze che hanno appena terminato il proprio ciclo mestruale per lavarsi le parti intime e le stoffe che le hanno ricoperte durante quei giorni<sup>31</sup>. Infine, la purezza riconosciuta al letame è sommariamente esaltata quando a essa si unisce il ruolo purificatore del fuoco: la cenere derivata dalla bruciatura dello sterco secco, infatti, è considerata una delle sostanze migliori con le quali ricoprire il proprio corpo, per tracciarvi i segni della propria appartenenza religiosa o, come nel caso dei *sadhū*, per rivestirlo completamente. Sui *ghaṭ* di Varanasi non è raro incontrare queste persone, seminude e completamente ricoperte dalla cenere prodotta dalla combustione dello sterco bovino o delle pire funebri, similmente pure e salvifiche. Addirittura, bruciare un cucchiaino di *gī* su un pezzo di sterco bovino consentirebbe la purificazione di una tonnellata d'aria, secondo quanto riportato nel volantino della *Holy Cow Foundation*.

### L'urina (*go mūtra*)

Oltre allo sterco, anche all'urina sono riconosciute importanti qualità per il benessere fisico e spirituale delle persone che la assumono<sup>32</sup>. La santità attribuita a

<sup>29</sup> Intervista al direttore del Kamdhenu Dham Nagar Nigam Gaushala<sup>29</sup> (Carterpuri, Gurgaon), 01/01/2012.

<sup>30</sup> Babb, L.A., 1970, “The food of the Gods in Chattisgarh: some structural features of Hindu ritual”, in *South-western Journal of Anthropology*, vol. 26, num. 3, pp. 287-304, in particolare p. 302.

<sup>31</sup> Harper, K.A., Brown, R.L., 2002, *The roots of tantra*, State University of New York Press, New York, p. 176.

<sup>32</sup> Un'importanza simile nei confronti dei benefici dell'urina è riconosciuta anche dai Parsi, sebbene in correlazione al toro e non alla vacca. L'urina di questo animale viene utilizzata, bevendola o aspergendola, nelle cerimonie più rilevanti, nel convincimento che le piogge tempestose che ripuliscono il cielo dalle nubi più scure e minacciose, considerate emanazioni del demonio, siano in realtà l'urina di un toro gigantesco che abita nell'aldilà. I Parsi, tuttavia, distinguono due tipi di urina: il *taro/gomez*, “cosa che rinfresca”, può essere utilizzato soltanto esternamente e in un breve periodo di tempo, perché in pochi giorni si decompone, essendo l'urina di un animale qualsiasi, dunque privo di poteri decontaminanti particolari; il *nirang*, invece, significa “cosa che ti rafforza” e può quindi essere ingerito, dato che proviene da un toro albino, massimamente sacro, ed è di conseguenza perfettamente puro.

Intervista con R.P.K., leader spirituale della comunità parsi di Mumbai, 27/10/2012.

questo liquido, infatti, è ben comprensibile se si considera com'essa venga spesso equiparata all'acqua del Gange con riferimento alle sue proprietà terapeutiche e purificatrici. A essere precisi, viene paragonata all'acqua di questo fiume soltanto l'urina di vacche di razza autoctona e in buona salute, meglio ancora se vergini. L'urina più pura, inoltre, è quella raccolta direttamente dal corpo della vacca, quando ancora non ha toccato terra, e prima dell'alba. Similmente a quanto accade con l'acqua del Gange, dunque, questo liquido viene utilizzato anche per purificare i pozzi dei villaggi<sup>33</sup>, mentre le persone più pie lo bevono direttamente quando fuoriesce dal corpo dell'animale<sup>34</sup>. Forse con minor poesia ma con altrettanto pragmatismo, Kavita, la mia anziana vicina di casa in Lajpat Nagar I, era solita sottolineare le qualità risanatrici dell'urina di vacca comparandola non all'acqua del Gange ma al Dettol, il sapone credo più diffuso nelle case degli Indiani: «l'urina è importante come il Dettol... Però il Dettol pulisce la pelle e cura le ferite, l'urina cura anche l'anima quando la usi per lavarti.» A prescindere dall'efficacia del moderno Dettol, comunque, l'urina di vacca continua ancora a essere considerata un rimedio eccezionale per guarire le lacerazioni e le escoriazioni della pelle, le ulcere e le piaghe da decubito.

Per i bambini in crescita, il tonico Shisu Rakshak, a base di urina bovina, cura raffreddore, tosse, vomito, diarrea e mal di denti, oltre a prevenire l'autismo<sup>35</sup>. In generale, si ritiene che il valore terapeutico dell'urina di vacca risieda nel fatto che quando questo liquido contenente rame entra nel corpo umano si trasforma in oro, un materiale capace di sconfiggere le malattie. Essa è quindi ritenuta in grado di curare diabete, AIDS<sup>36</sup>, anemia, emorroidi, ittero, insufficienza renale, ingrossamento della milza, costipazione, irritazioni degli occhi e del cavo orale (ulcere, piorrea, gengivite, alitosi), eczema, filaria, schizofrenia, osteomielite, leucodermia, emicrania, dolori articolari, calcoli, problemi respiratori (come la rinite e l'edema polmonare), infiammazione del nervo sciatico, anoressia, disturbi neurologici, dismenorrea, acne, lacerazioni cutanee, acidità di stomaco, reumatismi, fistole anali e obesità<sup>37</sup>. Inoltre, abbassa il livello del colesterolo, combatte lo stress, fluidifica il sangue, aiuta la digestione, migliora la memoria, favorisce il corretto funzionamento del fegato, rallenta il processo di invecchiamento, aumenta l'appetito, allevia la stanchezza, ferma l'avanzamento della gangrena, cura l'insorgenza dei funghi, accresce l'immunità alle malattie, contrasta l'accumulo di tossine nel corpo, sostiene una corretta e costante produzione di sperma e ripara il DNA danneggiato<sup>38</sup>. È efficace anche contro la sinusite, le allergie, i morsi dei serpenti, l'avvelenamento da sostanze chimiche, la varicella, l'alopecia, la calvizie, l'enterite, la lebbra, l'ulcera gastrica, la depressione, l'ipertensione, l'ipertiroidismo, le vene varicose, le scottature, il tetano, il morbo di Parkinson, il vaiolo, le nausee mattutine, la malaria, il mal di testa, la leucorrea, i disordini mestruali, la labirintite, la psoriasi, il piede d'atleta, le cisti sebacee, la congiuntivite e il glaucoma. È importante specificare, tuttavia, che non tutte le specie bovine forniscono un'urina tanto ricca di proprietà terapeutiche: ad esempio, da uno

---

<sup>33</sup> Conversazione con Lalit, abitante di Kotla ed ex proprietario di mucche, 22/12/2012.

<sup>34</sup> Walker, B., 1968, *The Hindu world: an encyclopedic survey of Hinduism*, Praeger, New York, p. 257.

<sup>35</sup> Intervista al direttore del Shri Krishna Goshala (Bawana, Delhi), 07/01/2013.

<sup>36</sup> Singhal, A., 2001, “Gau Sadans: a scheme for Delhi Government”, in *ABCDS of Government*, Centre for Civil Society, New Delhi, p. 23.

<sup>37</sup> Kumar Swami, S., 2010, “Wonderful properties of cow urine”, in *The Indian Cow*, vol. 25, pp. 2-17, in particolare pp. 2-13.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

studio realizzato dal *Love4Cow Trust*<sup>39</sup>, è emerso che vacche di razza non indiana e incroci tra queste e lo zebù producono un'urina contenente il 15% circa delle sostanze curative presenti in quella di una mucca indiana. Fanno meglio di loro persino la capra (60% rispetto allo zebù) e, addirittura, il bufalo (19%).

Infine, l'urina di vacca può essere utilizzata anche nella cura dei tumori: nell'Atharva Veda (6.57.1-3) si raccomanda di inumidire la zona tumorale con la sua schiuma<sup>40</sup>, mentre oggi si trovano in commercio prodotti più specifici, da assumere regolarmente tramite ingestione. Ad esempio, nelle decine di punti vendita della *Khadi Gramodyog* sparsi in tutto il Paese, come quello di Connaught Place che frequentavo io, è possibile acquistare per sole 95 rupie (poco più di un euro, nonostante questo sia uno dei prodotti più costosi) il Goratna Sanjivani Ark, 500 millilitri di un prodotto estratto dall'urina di vacca dalla *Kanpur Goshala Society* e descritto non solo come un «efficace trattamento contro il cancro» ma equiparato addirittura a un gioiello miracoloso (“go” = mucca, “ratn” = gioiello, “sañjivani” = elisir miracoloso capace di ridare la vita ai morti, “ark” = estratto).

In una sorta di espiazione, ingoiano l'urina di vacca, spesso mescolata anche agli altri quattro componenti del *pañcgavya*, anche le persone di alta casta che si sono macchiate di una trasgressione spirituale o sociale, come il venire in contatto con una donna mestrata, l'accettare cibo da una persona collocata più in basso nella gerarchia sociale, lo sposare una persona di casta più alta (questo vale solo per le donne), l'uccidere accidentalmente una vacca o una persona, l'ingerire feci umane, il viaggiare all'estero o anche semplicemente al di fuori della propria provincia<sup>41</sup>. Bevono questo liquido, inoltre, le donne in prossimità del parto<sup>42</sup>, così come le persone affette da disturbi mentali: la sua ingestione, infatti, è ritenuta in grado di allontanare i *bhūt*, gli spiriti malevoli responsabili del tormento<sup>43</sup>. Nonostante in India questi trattamenti ayurvedici, descritti in inglese come “cowpathy”, stiano negli ultimi anni conoscendo grande fortuna in tutto il Paese, posso testimoniare personalmente l'effettivo utilizzo dell'urina di vacca solamente in un caso. Il signor N.K., un uomo impegnato tanto in politica quanto nella causa animalista, cura da anni il suo diabete con un bicchiere al giorno di distillato di urina di vacca, che si fa spedire dall'Uttar Pradesh in comode taniche da tre litri. Sebbene sia una persona che dimostra un approccio piuttosto pratico e finanziariamente razionale alla sua lotta anche politica per la protezione degli

---

<sup>39</sup> La fondazione caritatevole *Love4Cow Trust* ([www.love4cow.com](http://www.love4cow.com)) è un ente indiano registrato presso l'Animal Welfare Board of India che si occupa del *go sevā* (servizio alla vacca), della promozione di valori etici nel trattamento dei bovini, “della propagazione dell'amore per la mucca attraverso il riconoscimento delle sue virtù e del suo posto tradizionale nella cultura e nell'economia indiana”. Costituito da 110 soci a vita, pubblica il trimestrale “The Indian Cow. The Scientific and Economic Journal” e al suo interno ha istituito il *Panch Gavya Professional Club*, un gruppo di 160 ricercatori impegnati a studiare le proprietà e gli impieghi del *pañcgavya*. Con scopi e progetti simili a quelli del *Love4Cow Trust* e degli altri enti menzionati in questo articolo lavorano anche il *Go Vigyan Anusandan Kendra* di Nagpur ([www.govigyan.com](http://www.govigyan.com)), il *Council of Scientific and Industrial Research* di Lucknow ([www.csir.res.in](http://www.csir.res.in)), il *Cow Urine Therapy and Research Institute* di Indore a gestione jaina ([www.cowurine.com](http://www.cowurine.com)), il *Gau Mutra Hospital* di Lucknow, il *Gau Seva Ayog* di Gandhinagar, la *Cow Therapy Society* di Pantnagar, il *Central Institute fo Medicinal and Aromatic Plants* di Lucknow ([www.cimap.res.in](http://www.cimap.res.in)) e molti dei 2.284 *gośālā* che ho censito in tutto il Paese. Dal 2005 la *Cow Therapy Society* pubblica il semestrale “International Journal of Cow Science”, sotto la guida del veterinario R.S. Chauhan.

<sup>40</sup> Bloomfield, M., 1897, *Hymns of the Atharvaveda: together with extracts from the ritual books and the commentaries*, The Book of the East, Oxford University Press, Oxford, p. 489.

<sup>41</sup> Simoons, F.J., 1974, “The purificatory role of “The five products of the cow” in Hinduism”, in *Ecology of Food and Nutrition*, vol. 3, num. 1, pp. 21-34, in particolare p. 28.

<sup>42</sup> Walker, B., 1968, *The Hindu world: an encyclopedic survey of Hinduism*, Praeger, New York, p. 131.

<sup>43</sup> Simoons, F.J., 1974, “The purificatory role of “The five products of the cow” in Hinduism”, in *Ecology of Food and Nutrition*, vol. 3, num. 1, pp. 21-34, in particolare p. 28.

animali, N. mi ha ripetuto più volte senza alcuna esitazione di credere nell'efficacia di questo prodotto «anche con una mente scientifica» e «non solo perché viene dalle mucche». Nel sentire questa affermazione, un giorno mi è venuto spontaneo chiedergli come fosse possibile non pensare all'effettiva natura di scarto di questo prodotto ogni volta che avvicinava le labbra alla bottiglia, a causa dell'odore e del gusto emanati dal liquido. Forse leggermente infastidito dal mio scetticismo e dalla mia mancanza di obiettività, N. a quel punto mi ha spinto ad assaggiarne un po', per poter decidere da me circa le caratteristiche organolettiche della sostanza. Ne ho quindi ingoiato un sorso, acuendo olfatto e gusto: se l'odore era piuttosto blando e anonimo, il gusto a me ricordava nettamente i fienili d'alta montagna in cui i contadini ammassano la paglia secca con cui nutrire il bestiame durante l'inverno. «A dire il vero a me l'odore ricorda molto il cibo delle vacche» ho quindi risposto a N.; «Non è possibile. È soltanto perché sai cos'è quello che stai bevendo», mi ha risposto con laconica soddisfazione. Chi assume regolarmente questa sostanza, apprezzandone le qualità, la descrive generalmente come «amara, pungente, piccante, speziata, calda e dal gusto pieno»<sup>44</sup> o anche «salata, leggera, dolciastra e terrosa»<sup>45</sup>.

I cinque elementi che costituiscono il *pañcgavya* possono essere utilizzati singolarmente o anche mescolati insieme. In questa modalità i prodotti vaccini generalmente vengono adoperati a scopo purificatore, da parte di *hindū* particolarmente osservanti, come fertilizzanti agricoli, pesticidi o additivi volti a immunizzare piante e animali nei confronti di malattie e parassiti. In queste ultime due occorrenze, i cinque prodotti vengono mescolati in quantità adeguate e fatti fermentare con banane, arachidi, acqua di cocco e zucchero di canna.

## Il salvifico corpo di Kāmadhenu

Sebbene l'ortodossia *hindū* limiti ai *pañcgavya* i prodotti che la vacca regala all'uomo (o che, con una forzatura per nulla ortodossa, da essa vengono estratti con la violenza, come nel caso del latte all'ossitocina), in realtà sono anche molti altri i vantaggi che i proprietari di bovini traggono dai loro capi. Basta sfogliare il catalogo di una delle tante aziende che trasformano il corpo di una vacca in prodotti per l'igiene personale o della casa, come ad esempio il *Cow Club India*<sup>46</sup>, per scoprire un'offerta commerciale di tutto rispetto: shampoo antiforfora, olio per capelli, lozione dopobarba, rinfrescante per l'aria, detersivo in polvere per la lavastoviglie, talco per il corpo, dentifricio e zampironi per le zanzare, tutti derivati dalla vacca e di conseguenza sempre commercializzati con il fondamentale prefisso “*gau*” (“mucca”) e raramente con la data di scadenza. I prodotti contenenti urina di vacca, infatti, non riportano quest'indicazione perché sono di fatto ritenuti durare per sempre: come l'acqua del Gange, infatti, anche questo liquido è eterno<sup>47</sup>. D'altronde, è la letteratura religiosa

---

<sup>44</sup> Singhal, A., 2001, “Gau Sadans: a scheme for Delhi Government”, in *ABCs of Government*, Centre for Civil Society, New Delhi, p. 23.

<sup>45</sup> Kumar Swami, S., 2010, “Wonderful properties of cow urine”, in *The Indian Cow*, vol. 25, pp. 2-17, in particolare p. 2.

<sup>46</sup> Il *Cow Club India* (sito internet [www.cowclubindia.org](http://www.cowclubindia.org), consultato il 27/09/2012) è una società con sede a Vrindavana, vicino a Mathura, la città natia di Kṛṣṇa, che oltre a seguire questa produzione gestisce anche un *gośālā*, come accade quasi sempre in questo genere di situazioni.

<sup>47</sup> Conversazione con uno dei venditori presenti allo stand della *Holy Cow Foundation* alla festa del Shri Krishna Goshala (Bawana, Delhi), tenutasi il 31/03/2013.

stessa a ricordare da centinaia di anni quanto sia prezioso ogni singolo centimetro del corpo della vacca: persino le gocce d'acqua che scivolano sulle sue corna hanno il potere di lavar via i peccati di quanti se le strofinano sulla pelle (Viṣṇu Dharmasāstra<sup>48</sup>). Per chi invece volesse liberarsi dell'ansia e dello stress, nulla sembra più raccomandabile dell'accarezzare con regolarità e intensità la schiena di una vacca, come mi è stato calorosamente raccontato dal direttore del Kamdhenu Dham Nagar Nigam Gaushala (Carterpuri, Gurgaon). Parimenti, secondo la *Holy Cow Foundation*, dopo dieci giorni in cui si sono dedicati alcuni minuti della giornata a questa pratica la pressione sanguigna ritorna a livelli normali, senza alcun bisogno di assumere medicinali.

Chi invece avesse bisogno di particolare protezione o purificazione spirituale può sempre ricorrere alla polvere alzata dagli zoccoli della vacca o depositata nell'orma degli stessi (*go pada*), da spalmare sull'intero corpo o almeno sulla fronte<sup>49</sup>. Della mucca, inoltre, si riutilizzano i cereali trovati ancora interi nel suo sterco, i quali vengono ripuliti, bolliti e rimangiati<sup>50</sup>, così come il suo pelo, utilizzato come amuleto contro il malocchio in alcune zone dell'India settentrionale<sup>51</sup>. La parte del corpo della mucca forse più versatile sembra essere comunque la coda: è sventolata tre volte sul volto dei bambini malati<sup>52</sup> ed è stretta in mano da chi cerca la benevolenza finanziaria della dea Lakṣmī<sup>53</sup>. Nella geografia dell'aldilà, infatti, la mitologia *hindū* vuole che il defunto debba oltrepassare indenne l'ostile fiume Vaitaranī per poter accedere al regno dei morti: per guidarlo e trainarlo, tuttavia, si crede ci sia una mucca a offrirgli la sua coda come appiglio. A un livello più simbolico, infine, la vacca presta anche il suo ventre a chi vuole invece nascere un'altra volta, per correggere la carta astrale attuale che lo condannerebbe a un destino infausto: in una cerimonia chiamata *Hiraṇya garbha* ("l'utero dorato") lo sfortunato viene infilato sotto l'addome della vacca e fatto uscire tra le sue zampe posteriori, simulando così la sua seconda, e più propizia, venuta al mondo. Anche senza ricorrere a complicate acrobazie, comunque, è possibile godere dei benefici apportati dalle vacche. Sembra sufficiente, pare, stare in mezzo a loro:

«Questo è un *gośālā* e quindi il ragionamento normale è che si tratti di un posto dove ci prendiamo cura delle mucche. Non è per niente vero. La verità è che sono loro a prendersi cura di noi. La mucca è un ospedale mobile. Lei [*she*, non *it*] è una clinica su quattro zampe. Ti racconto una storia che proviene dalla mia esperienza personale... Un mese prima di iniziare a lavorare qui ho fatto un incidente in moto: niente di grave ma avevo molte contusioni. Il dottore mi ha ordinato medicine e mia moglie mi ha ordinato tre mesi di riposo assoluto a letto. Poi un giorno è arrivato il direttore di allora di questo *gośālā* e mi ha chiesto: "Vorresti dirigere il *gośālā*?" Io ho detto di sì. Lui mi ha chiesto: "Quando puoi cominciare?" Io ho detto: "Domani". Mia moglie ha detto "No! Tre mesi di riposo a letto". Il giorno dopo ho buttato via le medicine senza che mia moglie lo sapesse e sono venuto qui. Da allora non mi ricordo neanche dove avevo i

<sup>48</sup> Müller, F.M., 1891, *Vedic Hymns*, The Sacred Book of the East, Oxford University Press, Oxford, pp. 105-106.

<sup>49</sup> Abbott, J., 1974, *The keys of power: a study of Indian ritual and belief*, Secaucus, New Jersey, p. 412.

<sup>50</sup> Ivi, p. 413.

<sup>51</sup> Crooke, W., 1896, *The popular religion and folklore of Northern India*, Archibald Constable & Co, Westminster, vol. 2, p. 234.

<sup>52</sup> Abbott, J., 1974, *The keys of power: a study of Indian ritual and belief*, Secaucus, New Jersey, p. 413.

<sup>53</sup> Coleman, C., 1832, *The mythology of the Hindus*, Parbury, Allen, and Co., London, pp. 384-385.

graffi e le contusioni. È un fatto della vita. Non mento. Sono svaniti. È una coincidenza? [cercando la mia approvazione] No. È una benedizione che viene dalle mucche.»

[intervista al direttore del Kamdhenu Dham Nagar Nigam Gaushala (Carterpuri, Gurgaon), 01/01/2012]

## Conclusioni

Al lettore più scettico buona parte dei contenuti di questo articolo sembrerà probabilmente una fantasiosa esagerazione, che a tratti diventa addirittura ipocrita se si fa memoria della tanto nota, e spesso millantata, sacralità della mucca indiana. Come può essere plausibile che la vacca di cui non si scarta nemmeno una goccia di urina venga allo stesso tempo imbottita d'ossitocina e costretta a lasciar morire di fame il suo vitello davanti ai propri occhi? La risposta a questa domanda va ricercata in quattromila anni di storia, nell'economia agricola del Subcontinente, negli sviluppi dello hinduismo, nei suoi rapporti con le altre religioni presenti nel Paese e, non meno importante, nelle trame politiche di questa nazione. Sarebbe inoltre necessario chiamare in causa la complessa *sacred cow controversy*, che negli anni Sessanta-Ottanta ha messo a dura prova la comunità accademica indiana e internazionale<sup>54</sup>, i fondamenti della cultura vedica, il principio religioso del *kārma* e i temi più caldi della politica interna del Paese. Data la mole di tale lavoro, è chiaro non può essere questa la sede per affrontarlo. Non bastasse, si tratta anche di un impegno estremamente delicato, che non può non arrivare a mettere in luce le tante incongruenze e ambivalenze che contraddistinguono l'India d'oggi, ma forse anche di ieri, e che disturbano chi non le vuole riconoscere. Ne sa qualcosa Dwijendra Narayan Jha, ex-professore di storia antica e medievale della Delhi University, minacciato di morte dopo la pubblicazione del suo libro “Myth of the holy cow”, nel quale sostiene come l'India vedica, in mano alla casta brahmanica, conoscesse in realtà molto bene il consumo di carne bovina, ben prima che arrivassero musulmani e inglesi a introdurre questo costume nel Paese e a inquinare l'immacolata etica *hindū* nei confronti della vacca.

Sulla base di questo esempio, e di diversi altri che se ne potrebbero fare, appare piuttosto chiaramente come la vacca in India sia molte cose contemporaneamente: una fonte di reddito indispensabile, un riferimento religioso importante e una pedina

---

<sup>54</sup> I principali protagonisti di questo dibattito scientifico sono stati: W.N. Brown (1964, “The sanctity of the cow in Hinduism”, in *The Economic Week*, vol. 16, pp. 245-255), M. Harris (1965, “The myth of the sacred cow”, in Leeds, A., Vayda, A.P. (a cura di), *Man, culture, and animals*, American Association for the Advancement of Science, Washington), A. Hultkrantz (1966, “An ecological approach to religion”, in *Ethnos*, vol. 31, pp. 131-150). V.M. Dandekar (1969, “Cow dung models”, in *Economic and Political Weekly*, vol. 4, num. 31, pp. 1267-1271), A. Heston (1971, “An approach to the sacred cow of India”, in *Current Anthropology*, vol. 12, num. 2, pp. 191-209), C. Azzi (1974, “More on India's sacred cattle”, in *Current Anthropology*, vol. 15, pp. 317-321), P. Diener, D. Nonini e E.E. Robkin (1978, “The dialectics of the sacred cow: ecological adaptation vs. political appropriation in the origins of the Indian cattle complex”, in *Dialectical Anthropology*, vol. 3, num. 3, pp. 221-241), F.J. Simoons (1979, “Questions of the sacred cow-controversy”, in *Current Anthropology*, vol. 20, num. 3, pp. 476-493), D. Lodrick (1979, “On religion and milk bovines in an urban Indian setting”, in *Current Anthropology*, vol. 20, pp. 241-242), A. Yang (1980, “Sacred symbol and sacred space in rural India: community mobilization in the “Anti-cow killing” riot of 1893”, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, num. 4, pp. 576-596), A. P.G. Robb (1992, *The evolution of British policy towards Indian politics 1880-1920: essays on colonial attitudes, imperial strategies, and Bihar*, Manohar, Delhi) e Dundes (1997, *Two tales of crow and sparrow: a Freudian folkloristic essay on caste and untouchability*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham).

fondamentale sul piano politico. Per gli scopi di questo articolo, neanche il valore riconosciuto al *pañcāvya* si sottrae a questa pluralità, a seconda degli interessi di chi lo valuta. Per il 60% della popolazione indiana, non vegetariana, questi cinque prodotti della vacca valgono evidentemente ben meno della sua carne; per il piccolo allevatore nulla sarà più importante del latte e del suo valore commerciale; per il brahmano l'importanza del *gī* non potrà essere facilmente eguagliabile; per il *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, un'associazione volontaria di estrema destra (strettamente legata al partito politico *Bharatiya Janata Party*) che nel 2009 ha sbigottito il mondo annunciando la commercializzazione di una bibita a base di urina di mucca progettata come alternativa alla Coca Cola e alla Pepsi sul mercato interno, nulla rispetto a questa sostanza vaccina sembra ora avere più importanza nella sottile battaglia del nazionalismo *hindū* contro le contaminazioni straniere. Considerando che, dopo decenni di supremazia politica del *Congress Party*, nelle elezioni di qualche mese fa il *Bharatiya Janata Party* è riuscito a salire dalla guida del Paese non è da escludere che la vacca, e il *pañcāvya*, vedano nuovamente ridefiniti il loro ruolo e la loro valenza.



mucca decorata in occasione della festa Govardhan Puja

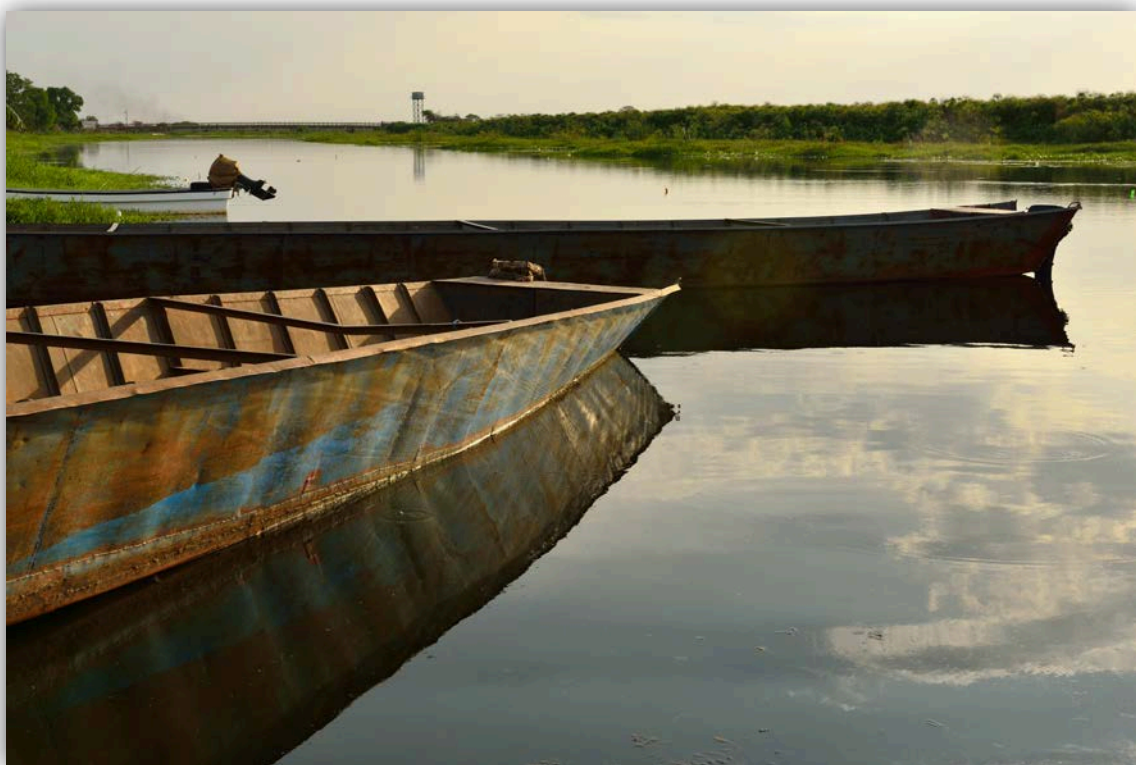


## MONDOFOTO

### Dove andare?

Foto e testo di Maria Pennacchio





2.



3.



4.

#### SUDAN DEL SUD: BENTIU E REGIONE DI UNITY

Bentiu, capitale della regione petrolifera di Unity, in Sud Sudan (54° Stato africano indipendente da luglio 2011). La città da gennaio 2014 ha subito distruzioni e carneficine in seguito agli scontri tra le due contrapposte fazioni dell'esercito che rappresentano da una parte il governo del Presidente Kir (di etnia dinka) e dall'altra l'ex vicepresidente Machar (di etnia Nuer).

Le dinamiche dell'attuale conflitto civile, etichettato anche come guerra etnica, sono di fatto legate a più fattori: petrolio, potere interno e interessi esterni, acqua del Nilo.

Marzo 2013. Le foto hanno colto momenti della quotidiana lotta per la sopravvivenza delle persone che, dopo decenni di Guerra con il Nord (seconda Guerra civile Sudanese 1983-2005), finalmente erano ritornate nei luoghi d'origine.

Sono rappresentati aspetti legati tra loro dalla fatica ma anche dalla voglia di farcela e di creare sviluppo, grazie anche ad una società civile capace e impegnata. Una fatica che era peraltro sostenuta dalla fiducia in un futuro e dal rinato sentimento dei beni comuni: acqua, terra, ambiente, desiderio di pacificazione e integrazione.

Nonostante il Nilo attraversi lo Stato, di ben poca della sua acqua beneficia la popolazione. La maggioranza delle persone deve ancora percorrere chilometri per arrivare ad un pozzo. A causa, inoltre, della scarsa profondità, i pozzi si esauriscono presto e la gente è costretta a ricorrere all'acqua degli invasi, utilizzata anche dagli animali e per altri svariati usi.



5.



6.

Dove andare?



7.



8.



9.



10.



11.

L'agricoltura è povera per la difficoltà d'irrigazione e per la mancanza di *knowhow*. In prevalenza donne, che erano ritornate sul luogo dopo decenni, avevano iniziato a coltivare piccoli appezzamenti di terreno a loro dati in concessione.



12.



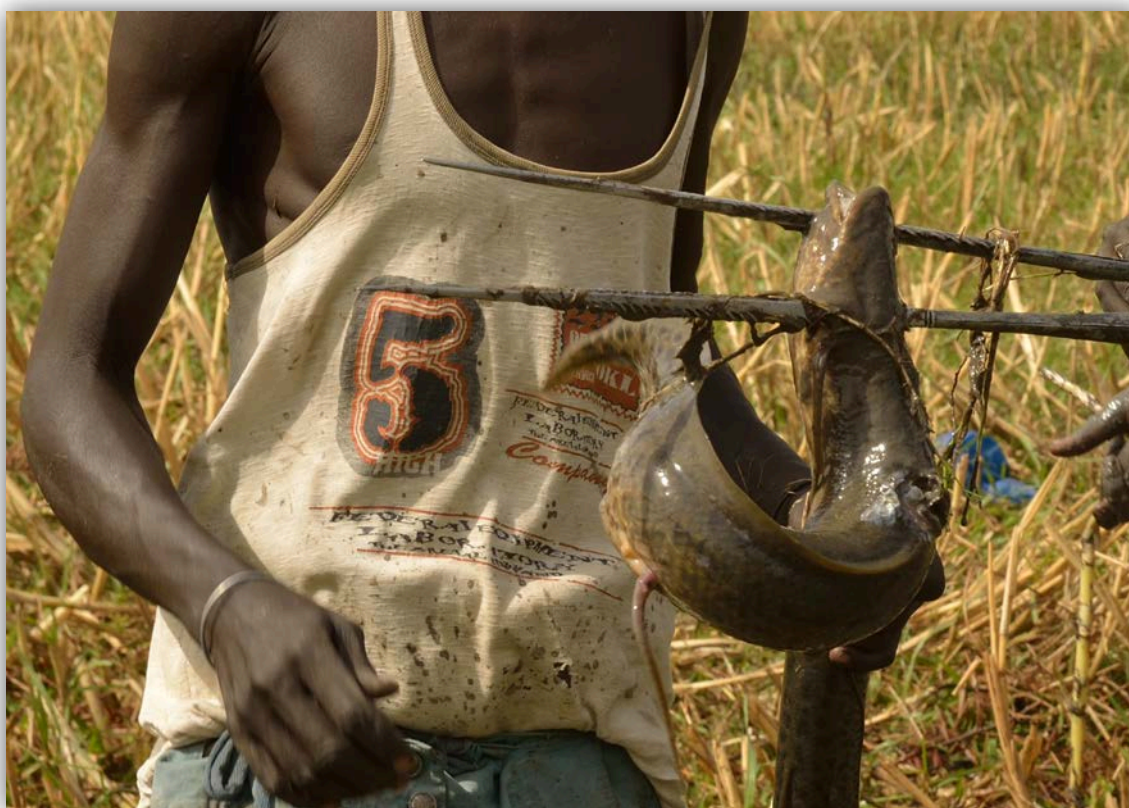
13.



Dove andare?



14.



15.

La regione peraltro non è uniformemente arida in quanto presenta, a macchia di leopardo, zone paludose (a est, verso la regione del Sudd) che per alcuni rappresentano una possibilità di nutrimento: si possono pescare direttamente dal “limo” specie acquatiche come anguille.

Altra risorsa delle zone umide è l’argilla usata per la fabbricazione di mattoni.

Dove andare?



16.



17.



18.

Nel centro urbano è problematica la raccolta e lo smaltimento dei rifiuti, che si accumulano e attirano avvoltoi, marabù, maiali selvatici. Spesso i rifiuti finiscono per essere bruciati direttamente in strada.

Le due principali etnie del paese, di religione animista-cristiana, Dinca e Nuer, da tempo in conflitto sociale, dopo l'indipendenza del 2011, stavano imparando a convivere pacificamente. A tal scopo erano anche state promosse iniziative socio-culturali come quella di incontrarsi in piazza ogni sabato prima del tramonto per danzare insieme. Questi tentativi avevano alimentato speranze che si sono presto dissolte con l'inasprirsi delle ostilità della guerra civile tuttora in corso.

Dove andare?



19.



20.



21.



22.

Dove andare?



23.



24.







26.

#### DIDASCALIE

- 1 Yida. Donna Nuba nel campo rifugiati, fuggiti dal Sudan. Il confine con il Sudan dista da Yida solo 12 km.
- 2 Porto di Bentiu, il Nilo bianco e i suoi affluenti rappresentano una fondamentale via d'acqua.
- 3, 4, 5 Bentiu.
- 6 Bentiu. Donna Nuer.
- 7 Bentiu.
- 8 Gli invasori sono numerosi lungo la strada tra la città di Bentiu e l'aeroporto.
- 9 Bentiu. Bilnyang Farm.
- 10, 11 Bentiu. Bilnyang Farm: Angelina, rientrata dopo l'indipendenza, coltiva un piccolo appezzamento di terreno ricevuto in concessione.
- 12, 13, 14, 15 Bentiu. A fianco della strada principale che attraversa la città, uomini, donne, ragazzi si cimentano nella pesca di anguille.
- 16 Paryang. Mattoni fatti con l'argilla locale.
- 17 Paryang. Uomo dedito alla produzione manuale di mattoni.
- 18 Bentiu. Rifiuti lasciati in abbandono vicino alla moschea principale.
- 19 Bentiu.
- 20 Bentiu. I rifiuti abbandonati attirano avvoltoi, marabù, maiali selvatici, ...
- 21, 22 Bentiu. Piazza centrale, danzatori di varie etnie per un progetto d'integrazione.
- 23 Bentiu. James Wal e la sua famiglia, rientrati da Khartoum dopo l'indipendenza.
- 24 Biu. Una famiglia rientrata dopo l'indipendenza.
- 25, 26 Bentiu. Famiglia rientrata dopo l'indipendenza.



## IN ALTRE LINGUE

### Memorie di un Passato da Cacciatori nei Proverbi Kulango<sup>1</sup>

Testi raccolti nella regione di Nassian (Côte d’Ivoire) da P. Dario Dozio, SMA  
Traduzione, commenti e note di Ilaria Micheli, Università di Trieste,  
imicheli@units.it

#### Introduzione

I Kulango sono una popolazione di circa 140.000 persone, stanziata tra il Nord Est della Côte d’Ivoire e, per una minima parte, nella regione confinante al Nord Ovest del Ghana. Secondo Ethnologue ([www.ethnologue.com/language/nku](http://www.ethnologue.com/language/nku) e [www.ethnologue.com/language/kzc](http://www.ethnologue.com/language/kzc)) esisterebbero due varianti dialettali della lingua, mutualmente non intercomprensibili, una parlata più a Nord, nella prefettura di Bouna e nella sottoprefettura di Nassian, e una tipica invece della città e prefettura di Bondoukou, ma in realtà, posso affermare con certezza, per esperienza personale, che almeno le varianti di Nassian e Bondoukou sono talmente vicine da permettere una comunicazione senza problemi tra i parlanti delle due zone (si veda anche Micheli 2007). Il Kulango è una lingua Gur, o voltaica, e come tale, è affiliata geneticamente al phylum Niger Congo - Atlantic Congo - Volta Congo - North.

Attualmente i Kulango sono agricoltori, ma fino almeno ad una trentina di anni fa erano riusciti a mantenere viva una tradizione senz’altro secolare, di cacciatori affiliati ad una società maschile segreta chiamata *sawalege*, in Kulango, letteralmente “caccia”, dal verbo *sawale*, “cacciare”. Qualcosa che doveva in qualche modo essere paragonabile al *Poro* del mondo Mande e Senoufo, con tutto ciò che questo comporta in termini di sacralità e religione.

Nel corso dei miei anni a Nassian, ho potuto seguire e documentare i ricordi di uno, forse l’ultimo, cacciatore del villaggio affiliato alla *sawalege*: Djedwa Yao Kuman, il quale era anche uno dei più rispettati consiglieri del capo villaggio e il guaritore tradizionale più anziano della zona.

Ciò che egli mi ha raccontato sulla sua esperienza di cacciatore (e guaritore) è contenuto nel volume *Figlio della radice. Djedwa Yao Kuman guaritore e cacciatore Kulango*, pubblicato nel 2011 dalla EUT (Editrice Università di Trieste).

Riportare ora alla luce alcuni dei proverbi Kulango che parlano di caccia è un altro modo per ricordare il passato avventuroso di questo popolo che oggi, vuoi per la desertificazione sempre più allarmante della savana, vuoi per un cambiamento consapevole o indotto dal contatto con altre società di agricoltori circostanti, trascorrono le loro giornate occupandosi piuttosto dei campi di igname e caffè.

---

<sup>1</sup> Questo articolo è stato concepito e realizzato nell’ambito del progetto FIRB ATra “Aree di transizione linguistiche e culturali in Africa” finanziato dal MIUR.

I proverbi che riporto qui di seguito sono stati raccolti negli anni '90 da Padre Dario Dozio, missionario della Società delle Missioni Africane, allora parroco di Nassian. La traduzione, i commenti e le note ai testi sono invece miei.

## I proverbi

Adagye nyù nyí<sup>2</sup> le pá ǎǎ!<sup>3</sup>

(Solo) con il tempo l'uomo impara a sparare al bufalo.

*Un tempo la preda più ambita nella regione di Nassian non era il bufalo, ma l'elefante, che nel corso degli ultimi 50 anni è scomparso. Bufalo ed elefante, comunque, per la loro grandezza e per il fatto che quasi mai essi potevano essere catturati da un uomo solo, erano animali degni del massimo rispetto ed andavano affrontati solo quando il cacciatore aveva raggiunto un ottimo livello in fatto di competenze ed esperienza. Il significato del proverbio mi pare trasparente: solo con la pazienza e l'esperienza si possono ottenere grandi risultati.*

Nyù taa kú tuló, le nyù pɛɛ<sup>4</sup> hóo<sup>5</sup>-wɛ<sup>6</sup>

Un uomo solo ha ucciso l'elefante, ma lo mangeranno tutti

*Oltre a contenere una delle regole d'oro della società Kulango, ovvero quella della solidarietà assoluta all'interno del gruppo, che comporta una redistribuzione costante delle ricchezze, questo proverbio rimanda al fatto concreto del banchetto che veniva celebrato nei tempi antichi quando uno dei cacciatori riusciva ad uccidere una preda grossa come un elefante<sup>7</sup>.*

Mum ù gbé kokorobete bɔ hɪlɪgɔ le la, a ù bú-a lee, ú kpā bɔ fākɔ wɛ-í<sup>8,9</sup>

Se sei già riuscito ad acchiappare la coda del topo di savana, non ti importa più di cercare la sua tana

*Il significato di questo proverbio è che le bugie hanno le gambe corte. Quando una cosa è evidente agli occhi di tutti, è inutile affannarsi per cercare inutili giustificazioni. Il topo di savana è una delle prime prede che i bambini imparavano a cacciare e ancora oggi costituisce uno dei piatti più comuni.*

<sup>2</sup> Qui e negli esempi successivi: il Kulango è una lingua in cui il tono ha una funzione grammaticale e non lessicale. Si trova sempre su soggetto e verbo della frase, per disambiguare il tempo e l'aspetto dell'azione verbale. La combinazione tipica dei proverbi, come si vede qui è tono basso sul soggetto e tono alto sulla prima sillaba del verbo. Cf anche Micheli 2007:81.

<sup>3</sup> Tempo - uomo - vedere - e - sparare - bufalo.

<sup>4</sup> In Kulango i numerali (taa) e gli aggettivi indefiniti (pɛɛ) seguono il sostantivo a cui si riferiscono e nel caso in cui si trovino tra soggetto e verbo recano un tono neutro. Micheli 2007:63 e 68-71.

<sup>5</sup> Il verbo "hoo" mangiare si usa solo per la carne o gli alimenti che richiedono una masticazione energica. La forma più corrente è invece il verbo "dɪ".

<sup>6</sup> Uomo - uno - uccidere - elefante - e uomo - tutti - mangiare - esso.

<sup>7</sup> Cf Micheli 2011:110-112.

<sup>8</sup> Lo schema tonale di quest'ultimo verbo è dovuto alla negazione. La particella -í è il secondo morfema della negazione disgiunta.

<sup>9</sup> Se - tu - acchiappare - topo di savana - sua - coda - passato immediato (cf Micheli 2007:91) - tu - lasci cadere - esso - tu - cercare - buco - un certo - no.

Gyiga-gyiga le<sup>10</sup> gogoro bɔ naaŋmɔ-í<sup>11</sup>  
La carne della vipera non è gratis

*La vipera del Gabon (Bitis Gabonica) è uno dei serpenti più velenosi della regione, ma la sua carne rappresenta una prelibatezza e per questo motivo viene cacciata. Catturarla senza farsi mordere, però, non è facile. Il proverbio significa che le cose preziose vanno guadagnate con fatica.*

Pùkala nyíka bɔ bɪ bɔ kwɔi-ben<sup>12</sup>, a bɔ nyí-ε le kú-ε<sup>13</sup>  
(se) L'istrice mostra il punto debole del suo cucciolo, allora lo si può uccidere

*Questo proverbio dimostra l'attenzione dei cacciatori Kulango nell'osservare, spesso anche a lungo, le proprie prede, prima di colpirle, per capirne le pratiche e i punti deboli. Il proverbio in realtà si riferisce a qualcuno che, dopo aver confidato un segreto ad un parente o ad un amico, (l'istrice), viene tradito. Il suo segreto viene messo in piazza e lui finisce al centro del pubblico ludibrio, che in un contesto tradizionale come quello Kulango, può comportare la "morte sociale" dell'individuo.*

Gy'ni gbàse nyí le tí bɔ gbuli, here lòm nyí le sío<sup>14</sup>  
Quello che il contadino ha visto prima di prendere il suo randello, l'ha visto (anche) il coniglio selvatico ed è scappato

*Uno stesso avvenimento può provocare due reazioni differenti in chi vi assiste. Anzitutto questo proverbio insieme agli altri sulla caccia perché il coniglio selvatico è una delle prede più comuni della regione di Nassian, soprattutto nella stagione delle piogge, quando trovare selvaggina più grossa diventa difficile a causa della vegetazione troppo rigogliosa.*

Mum sàwalese kyéi suaŋɔ yegbadɔ le zulo bɔ bɔɔtɔ-ní<sup>15</sup>  
Se il cacciatore regala alla vecchia una pernice, vuol dire che ha una faraona nel sacco

*Anche in questo caso il proverbio si riferisce allo spirito di solidarietà e di condivisione che dovrebbe caratterizzare la società Kulango tutta, questa volta in maniera un po' maligna, sottintendendo che chi regala qualcosa tende comunque a tenere per sé la parte migliore, cosa che non dovrebbe fare. Allo stesso tempo però il proverbio esprime di nuovo una delle regole fondamentali dei cacciatori della sawalege, ovvero quella di tenere per sé solo il necessario di ciò che si è cacciato, lasciando ad altri, meno fortunati, il resto. La sawalege infatti non accettava né l'accumulo, né l'uccisione ingiustificata, quindi non destinata al consumo immediato, degli animali, per il timore di rompere, in caso contrario, l'equilibrio cosmico con le forze sovranaturali del bush.*

<sup>10</sup> Presentativo. La frase non ha un vero e proprio verbo, dunque non ci sono toni distintivi se non quello alto sul morfema della negazione.

<sup>11</sup> Gratis (ideofono) - ecco - vipera - sua - carne - no.

<sup>12</sup> La parola è un composto del verbo "kwɔi" colpire e del sostantivo "ben" - luogo.

<sup>13</sup> Istrice - mostrare - suo - bambino - suo - punto da colpire.

<sup>14</sup> Cose - esse - contadino - vedere - e - prendere - suo - randello - essa - coniglio - vedere - e - correre.

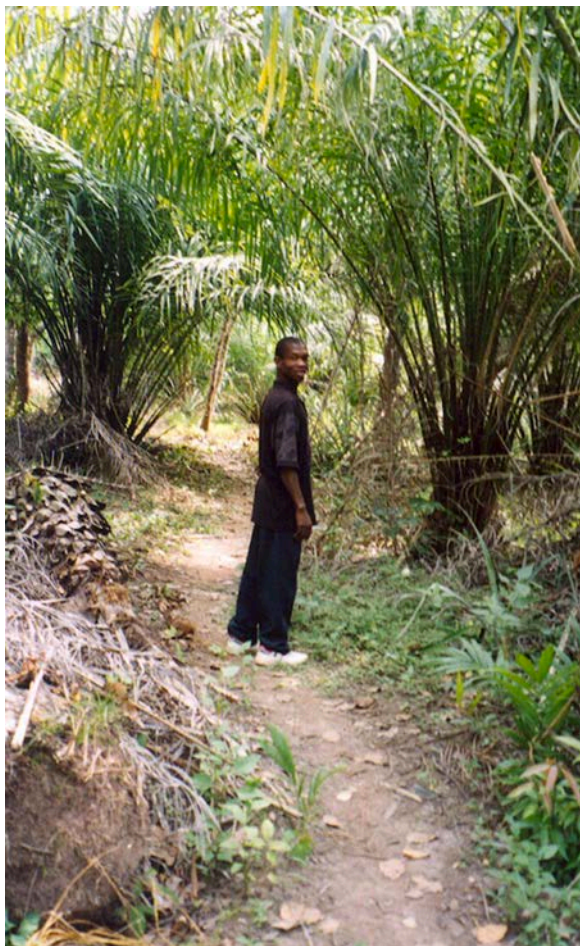
<sup>15</sup> Se - cacciatore - regalare - pernice - vecchia signora - allora - faraona - suo - sacco - nel.

Màra bò báí le tí tege le yáa-rò sawalègè<sup>16</sup>  
In mancanza di un cane, si va a caccia col capretto

*Il significato del proverbio è che ognuno si arrangia come può. L'aspetto stupefacente però è che esso testimonia del fatto che i cacciatori Kulango usassero cacciare con i cani, come avviene in altre comunità di cacciatori sia in Africa Occidentale (Djimini), sia in Africa Orientale (Okiek), mentre comunemente oggi nel villaggio di Nassian i cani non sono graditi. Uno dei pochi ad avere cani nel suo cortile nel periodo del mio lavoro sul campo era infatti il vecchio Kuman.*

Sàwalègè're lá, a màra báí nàṅṅmò<sup>17</sup>  
Finita la stagione di caccia, il cane non mangia più carne

*Il significato del proverbio è che ci sono stagioni per ogni cosa, a volte buone, a volta cattive. Anche in questo caso ritorna il tema della familiarità del cacciatore con il cane e delle attenzioni che ad esso venivano riservate perché in lui si riconosceva un alleato prezioso per la caccia.*



---

<sup>16</sup> Cane - essi - non avere - e - prendere - capretto - e - andare - con - caccia.

<sup>17</sup> Caccia - essa - finire - e - cane - non avere - carne.

## **Bibliografia**

- DOZIO p. Dario (?) *Penne di faraona e Cosce di Cavalletta. Un viaggio in Africa con i proverbi*. Ciclostile SMA.
- MICHELI, I. (2007) *Profilo grammaticale e vocabolario della lingua Kulango (Côte d'Ivoire)* Dissertationes VI. Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- MICHELI, I. (2011) *Figlio della radice. Djedwa Yao Kuman guaritore e cacciatore Kulango*. Trieste: EUT.





# DOCUMENTI

## La Carta di Lampedusa

### PREAMBOLO

La Carta di Lampedusa è un patto che unisce tutte le realtà e le persone che la sottoscrivono nell'impegno di affermare, praticare e difendere i principi in essa contenuti, nei modi, nei linguaggi e con le azioni che ogni firmatario/a riterrà opportuno utilizzare e mettere in atto.

La Carta di Lampedusa è il risultato di un processo costituente e di costruzione di un diritto dal basso che si è articolato attraverso l'incontro di molteplici realtà e persone che si sono ritrovate a Lampedusa dal 31 gennaio al 2 febbraio 2014, dopo la morte di più di 600 donne, uomini e bambini nei naufragi del 3 e dell'11 ottobre 2013, ultimi episodi di un Mediterraneo trasformatosi in cimitero marino per le responsabilità delle politiche di governo e di controllo delle migrazioni.

La Carta di Lampedusa non è una proposta di legge o una richiesta agli stati e ai governi.

Da molti anni le politiche di governo e di controllo dei movimenti delle persone, elemento funzionale alle politiche economiche contemporanee, promuovono la disuguaglianza e lo sfruttamento, fenomeni che si sono acuiti nella crisi economica e finanziaria di questi primi anni del nuovo millennio. L'Unione europea, in particolare, anche attraverso le sue scelte nelle politiche migratorie, sta disegnando una geografia politica, territoriale ed esistenziale per noi del tutto inaccettabile, basata su percorsi di esclusione e confinamento della mobilità, attraverso la separazione tra persone che hanno il diritto di muoversi liberamente e altre che per poterlo fare devono attraversare infiniti ostacoli, non ultimo quello del rischio della propria vita. La Carta di Lampedusa afferma come indispensabile una radicale trasformazione dei rapporti sociali, economici, politici, culturali e giuridici - che caratterizzano l'attuale sistema e che sono a fondamento dell'ingiustizia globale subita da milioni di persone - a partire dalla costruzione di un'alternativa fondata sulla libertà e sulle possibilità di vita di tutte e tutti senza preclusione alcuna che si basi sulla nazionalità, cittadinanza e/o luogo di nascita.

La Carta di Lampedusa si fonda sul riconoscimento che tutte e tutti in quanto esseri umani abitiamo la terra come spazio condiviso e che tale appartenenza comune debba essere rispettata. Le differenze devono essere considerate una ricchezza e una fonte di nuove possibilità e mai strumentalizzate per costruire delle barriere.

La Carta di Lampedusa assume l'intero pianeta come spazio di applicazione di quanto sancisce, il Mediterraneo come suo luogo di origine e, al centro del Mediterraneo, l'isola di Lampedusa. Le politiche di governo e di controllo delle migrazioni hanno imposto a quest'isola il ruolo di frontiera e confine, di spazio di attraversamento obbligato, fino a causare la morte di decine di migliaia di persone nel tentativo di raggiungerla. Con la Carta di Lampedusa si vuole, invece, restituire il destino dell'isola a se stessa e a chi la abita. È a partire da questo primo rovesciamento dei

percorsi fino ad oggi costruiti dalle regole politiche ed economiche predominanti, che la Carta di Lampedusa vuole muoversi nel mondo.

Indipendentemente dal fatto che il diritto dal basso proclamato dalla Carta di Lampedusa venga riconosciuto dalle attuali forme istituzionali, statali e/o sovrastatali, ci impegniamo, sottoscrivendola, ad affermarla e a metterla in atto ovunque nelle nostre pratiche di lotta politica, sociale e culturale.

La Carta di Lampedusa è divisa in due parti che rispecchiano la tensione tra i nostri desideri e le nostre convinzioni e la realtà del mondo che abitiamo. La Parte Prima elenca i nostri principi di fondo da cui muoveranno tutte le lotte e le battaglie che si svilupperanno a partire dalla Carta di Lampedusa. La Parte Seconda risponde invece alla necessità di confrontarsi con la realtà disegnata dalle attuali politiche migratorie e di militarizzazione dei confini, con il razzismo, le discriminazioni, lo sfruttamento, le disuguaglianze, i confinamenti e la morte degli esseri umani che esse producono, affermando, rispetto a tale realtà, i punti necessari per un suo complessivo cambiamento.

## PARTE PRIMA

### **Libertà di movimento**

La Carta di Lampedusa afferma la libertà di movimento di tutte e tutti.

Riconoscendo che la storia umana è storia di migrazioni, ma che le migrazioni sono oggi anche elemento essenziale del neoliberismo e del sistema economico capitalista; riconoscendo che le politiche migratorie sono oggi tra i meccanismi principali attraverso cui si ridefiniscono le divisioni di classe e riemergono i rapporti e le asimmetrie coloniali tra gli stati; affermando l'ipocrisia di ogni retorica politica che promuove l'obiettivo dichiarato di arrestare la mobilità dei e delle migranti; consapevoli che il diktat di muoversi nel mondo seguendo le necessità dell'economia globale è un imperativo che riguarda una grande parte degli esseri umani, mentre la libertà di farlo seguendo un proprio progetto di vita è un privilegio a cui ha accesso una parte minoritaria della popolazione mondiale; riconoscendo che il modo in cui vengono regolati i percorsi migratori crea forme di inclusione e di esclusione che producono condizioni giuridiche, sociali ed economiche gerarchicamente diversificate per milioni di persone che si muovono nel mondo, ma alle quali è preclusa la libertà di determinare i propri percorsi,

La Carta di Lampedusa afferma che non può essere accettata nessuna divisione tra gli esseri umani tesa a stabilire, di volta in volta, chi, a seconda del suo luogo di nascita e/o della sua cittadinanza, della sua condizione economica, giuridica e sociale, nonché delle necessità dei territori di arrivo, sia libero di spostarsi in base ai propri desideri e bisogni, chi possa farlo soltanto in base a un'autorizzazione, e chi, infine, per poter compiere quello stesso percorso, debba accettare di subire pratiche di discriminazione, di sfruttamento e violenza anche sessuali, di disumanizzazione e mercificazione, di confinamento della propria libertà personale, e di rischiare di perdere la propria vita.

## **Libertà di scelta**

Osservando come le politiche di governo e di controllo delle migrazioni funzionino anche attraverso dispositivi volti a incanalare il percorso migratorio delle singole persone, bloccandole in alcuni paesi, respingendole nei paesi di attraversamento, o riportandole nei paesi di primo arrivo, e condizionino in questo modo le loro possibilità di scegliere liberamente il loro percorso, il loro luogo di residenza e/o di modificare in qualsiasi momento tale scelta,

La Carta di Lampedusa, slegando il concetto di spazio da ogni logica di proprietà e privatizzazione, inclusa quella propria della tradizione degli stati nazionali, afferma la libertà di ogni essere umano di scegliere il luogo in cui abitare e la conseguente libertà di opporsi e battersi per rimuovere gli ostacoli che a essa si frappongono. Tale libertà si riferisce anche ai/alle minorenni adolescenti che vanno considerati/e in quanto persone consapevoli, pur nella necessità di garantire per essi/e ogni forma di tutela legata alla loro minore età.

## **Libertà di restare**

Dichiarando che i conflitti armati, le catastrofi climatiche e l'ingiustizia globale che devastano gran parte del pianeta sono fenomeni connessi all'attuale modello economico; osservando come, in nome di una crescita economica che non tiene conto della preservazione ambientale e del futuro di tutte le persone, la produzione è delocalizzata dove il profitto può sfuggire ad ogni regola, le risorse sono sfruttate e redistribuite in modo sempre più iniquo; affermando che, anche quando migrare appare una scelta intimamente connessa alla vita privata delle persone, essa non è mai del tutto scindibile dal contesto ambientale e sociale in cui matura; constatando che le disuguaglianze e le ingiustizie economiche violano la libertà di restare anche di milioni di genitori cui viene di fatto impedito di crescere i/le propri/e figli/e, anche bambini e minori adolescenti, in una condizione di prossimità perché la migrazione della madre, del padre o di entrambi, o dei minori da soli, diventa a volte il solo modo di garantire per essi/e le condizioni di vita a cui aspirano;

A. La Carta di Lampedusa afferma la libertà di restare come libertà di tutti/e di non essere costretti/e ad abbandonare il paese in cui si nasce o che si abita quando non si sceglie di farlo. La Carta di Lampedusa afferma altresì la libertà di lottare, promuovere, costruire tutte le iniziative necessarie a rimuovere ogni forma di sfruttamento, assoggettamento economico, politico, militare e culturale che impedisca l'esistenza autonoma, libera, indipendente e pacifica di tutte le persone che abitano il mondo.

Osservando come i dispositivi di respingimento formali e informali, le pratiche di identificazione, detenzione e confinamento, i percorsi autorizzati ma condizionati, e l'attribuzione di status differenziati, impediscano a chi migra di farlo con la libertà di scegliere dove arrivare e dove restare,

B. La Carta di Lampedusa afferma la libertà di restare come libertà di abitare qualsiasi luogo, diverso da quello di nascita e/o di cittadinanza, anche una volta che le persone abbiano lasciato il proprio paese, e di costruire in tale luogo il proprio progetto di vita.

Riconoscendo nelle norme che oggi condizionano il diritto di soggiorno al possesso di riconoscimenti formali di produttività economica uno strumento di ricatto e differenziazione degli status giuridici e delle possibilità di vita delle persone,

La Carta di Lampedusa afferma che la libertà di restare nel paese che si è scelto una volta che si è lasciato il proprio non può in alcun modo essere subordinata allo svolgimento di attività lavorativa riconosciuta e autorizzata sulla base delle necessità del mercato del lavoro dei luoghi di arrivo. La Carta di Lampedusa afferma inoltre che la libertà di restare e di costruire il proprio progetto di vita nel luogo in cui si è scelto di abitare implica l'assenza di ogni sfruttamento e un accesso alla salute, alla casa, al lavoro e all'istruzione, alla comunicazione e all'informazione, anche e soprattutto giuridica, senza nessuna discriminazione, così come la rimozione di ogni ostacolo, in ogni ambito dell'esistenza, che possa impedire l'esercizio di tale libertà.

### **Libertà di costruzione e realizzazione del proprio progetto di vita in caso di necessità di movimento**

Riconoscendo che la produzione cronica e strutturale di conflitti, nonché delle catastrofi climatiche e ambientali, così come economiche e sociali, determina l'immediata necessità di abbandonare il luogo in cui essi si sviluppano,

La Carta di Lampedusa afferma che ogni essere umano che si trovi nella necessità di muoversi dal suo paese di nascita e/o di cittadinanza, o dal paese in cui ha scelto di vivere, in ragione di ogni tipo di persecuzioni individuali e/o collettive, già avvenute o potenziali, ha la libertà di scegliere il luogo in cui stabilirsi e di ricongiungersi in tale luogo con le persone che appartengono al proprio nucleo affettivo. Ciò non deve in alcun modo essere messo in contrapposizione con la libertà di movimento, di restare e di scelta del luogo in cui abitare delle persone che non vivono tali condizioni.

La Carta di Lampedusa afferma che in tali casi a tutte e tutti deve essere riconosciuta e garantita immediatamente la possibilità di potersi muovere in sicurezza, senza condizionamenti e impedimenti.

La Carta di Lampedusa afferma inoltre che in tali casi a tutte e tutti devono essere garantite tutele giuridiche, economiche, sociali, culturali ed esistenziali lungo tutti i paesi attraversati nel loro percorso. Le stesse tutele, nonché l'accesso alla condivisione dello spazio e delle risorse, vanno garantiti nei luoghi in cui le persone avranno scelto di stabilirsi affinché possano costruire e realizzare il loro progetto di vita. Tali tutele dovranno essere loro garantite anche nel caso in cui decidano di cambiare il luogo in cui abitare.

### **Libertà personale**

La Carta di Lampedusa afferma che nessun essere umano, in nessun caso, può essere privato della libertà personale, e quindi confinato o detenuto, per il fatto di esercitare la libertà di muoversi dal luogo di nascita e/o di cittadinanza, o la libertà di vivere e di restare nel luogo in cui ha scelto di stabilirsi.

## **Libertà di resistenza**

La Carta di Lampedusa afferma la Libertà di tutte e di tutti di resistere a politiche tese a creare divisione, discriminazione, sfruttamento e precarietà degli esseri umani, e che generano diseguaglianza e disparità.

Constatando inoltre come le attuali politiche di governo e di controllo delle migrazioni siano uno dei principali strumenti per creare tali condizioni,

La Carta di Lampedusa afferma la Libertà di tutti e di tutte di resistere a tali politiche nella loro complessità, così come nei loro specifici meccanismi di funzionamento, che si tratti dell'istituto dei campi di contenimento e/o detenzione, dei confini, dei permessi di soggiorno legati ai contratti di lavoro, delle pratiche di deportazione, espulsione e respingimento, di non parità nell'accesso al lavoro e alla casa, di sfruttamento della forza lavoro migrante, di precarizzazione delle condizioni di vita e di lavoro, delle politiche di selezione e contenimento della mobilità in base all'economia di mercato, delle politiche dei visti, delle politiche delle quote, delle pratiche di militarizzazione dei territori e del mare per controllare e impedire la mobilità degli esseri umani.

La Carta di Lampedusa afferma inoltre la libertà e il dovere di disobbedire a ordini ingiusti.

## **PARTE SECONDA**

### **Smilitarizzazione dei confini**

Considerando che, tra i paesi dell'Unione Europea, Germania, Francia, Regno Unito, Paesi Bassi, Italia, Spagna e Svezia, sono tra i dieci maggiori esportatori di armi nel mondo; che un'altissima percentuale di queste viene importata proprio da quei paesi in situazioni di conflitto e/o accusati di violare diritti umani e libertà democratiche, dai quali le persone fuggono; riconoscendo che le attuali politiche di governo e controllo delle migrazioni comportano un processo di militarizzazione dei territori interni e delle zone di confine degli stati, inclusi quelli da cui si vogliono bloccare o filtrare le partenze, spesso mascherato dalla retorica dell'umanitario o fatto passare per un semplice dispositivo di sicurezza o di vigilanza; riconoscendo che l'isola di Lampedusa ha assunto un ruolo centrale in questo processo e che la militarizzazione tesa al controllo dei confini e delle migrazioni si intreccia con la militarizzazione dei territori a scopi bellici e di difesa degli interessi economici predominanti; constatando che la militarizzazione così intesa comporta specifiche forme di violenza aggiuntiva sui corpi, tra cui la violenza sessuale, in particolare sui corpi delle donne, e osservando come la militarizzazione, producendo morte, comporti spesso la sparizione dei corpi, imponendo forme di affetto e lutto dimezzate per parenti e amici,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità dell'immediata abolizione di tutte le operazioni legate alla militarizzazione dei territori e alla gestione dei dispositivi di controllo dei confini, sia militari che civili, incluso l'addestramento militare ai respingimenti e al controllo della mobilità delle persone in territorio internazionale. La Carta di Lampedusa afferma quindi la necessità della completa riconversione delle risorse sino ad oggi investite e stanziare in tal campo per assicurare percorsi di arrivo

garantito delle persone che migrano per necessità, nonché per scopi sociali rivolti a tutte e tutti.

Considerando che il nesso umanitario-securitario attraverso il quale gli stati impediscono ai e alle migranti di arrivare nello spazio europeo, o intervengono nelle modalità del loro arrivo, è uno dei meccanismi fondamentali della militarizzazione dei territori interni e delle zone di confine degli stati, inclusi quelli da cui si vogliono bloccare o filtrare le partenze,

La Carta di Lampedusa afferma l'immediata necessità di abolire:

- il sistema Eurosur, appositamente concepito per implementare i meccanismi di controllo atti a impedire l'accesso dei e delle migranti nei territori degli stati dell'Unione europea;
- l'agenzia europea Frontex, appositamente concepita per contrastare l'arrivo delle e dei migranti nei territori degli stati dell'Unione europea, e le sue missioni attualmente in corso;
- tutte le operazioni dell'Unione europea e dei suoi stati membri, sia che si svolgano in zone di confine (come l'operazione italiana Mare Nostrum iniziata nel 2013) sia che prevedano l'intervento in stati non membri dell'Unione europea (come l'operazione Eubam avviata in Libia nel 2013);
- tutti i sistemi di controllo, comunicazione e gli apparati bellici (sistemi elettronici e satellitari, radar, droni, sistemi di controllo biometrico, mezzi aeronavali) volti al controllo delle migrazioni e/o alla militarizzazione dei territori con scopi di guerra e affermazione degli interessi economici dominanti;
- tutte le barriere materiali, con particolare riferimento ai muri e alle barriere fisiche che attorniano l'Unione europea e che si espandono nei territori degli stati confinanti con il fine di impedire la libertà di movimento.

Inoltre, per il ruolo che la militarizzazione assume nello specifico contesto siciliano, La Carta di Lampedusa esige la cessazione immediata:

- dell'uso della base di Sigonella per il transito di reparti specializzati delle forze armate USA utilizzati per l'addestramento delle forze di polizia e armate dei regimi africani;
- del ruolo strategico della base Sigonella per il comando e la gestione di droni di proprietà delle forze armate USA e NATO anche in funzione di vigilanza e sostegno alle operazioni di controllo e contrasto delle migrazioni;
- delle procedure per l'installazione di una delle stazioni terrestri del MUOS a Niscemi che avrà, tra gli altri, il compito strategico di coordinare gli utenti mobili, tra cui droni, nelle operazioni di sorveglianza del Mediterraneo e respingimento dei e delle migranti in regime di extraterritorialità.

## **Libertà di movimento II**

Riaffermando la Libertà di movimento così come definita nella Prima parte,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di abolire immediatamente il sistema dei Visti che, impedendo a una parte della popolazione mondiale di muoversi liberamente, e istituendo una mobilità selettiva, costringe tutti/e coloro che non possono ottenere un visto a rischiare la vita nel tentativo di attraversare le frontiere, o ad attraversarle con modalità che comportano forme di discriminazione nell'accesso ai diritti una volta raggiunto lo spazio europeo.

Constatando che negli accordi economici e di aiuto allo sviluppo l'Unione europea impone ai paesi considerati a rischio migratorio il controllo e la militarizzazione dei loro confini, così come la riammissione dei e delle migranti espulsi/e dall'Unione europea e che abbiano transitato sul loro territorio; considerando che tale imposizione diviene criterio di negoziazione delle quote di ingresso dei loro cittadini sul territorio dell'Unione europea,

La Carta di Lampedusa afferma l'esigenza di eliminare il principio delle clausole migratorie da tutti gli accordi e che i paesi a cui esso viene imposto rifiutino tale principio nelle negoziazioni, nonché di contrastare le attuali politiche europee di vicinato, liberando le relazioni tra i popoli e tra gli stati da ogni forma di strumentalizzazione ai fini del controllo delle migrazioni.

Rilevando come le attuali politiche migratorie dell'Unione europea tendano a legare la possibilità del soggiorno legale delle persone nei suoi stati membri alle esigenze del mercato del lavoro, sino a prevedere un nesso inscindibile tra permesso di soggiorno e contratto di lavoro; individuando in questo legame l'origine di ogni possibilità di ricatto sui lavoratori e le lavoratrici migranti da parte dei datori di lavoro, possibilità questa che comporta la limitazione dei diritti e delle tutele per tutti/e i lavoratori e le lavoratrici,

La Carta di Lampedusa afferma l'immediata necessità di svincolare definitivamente il diritto di ingresso, di soggiorno e di permanenza sui territori degli stati membri al possesso di un rapporto di lavoro.

Rilevando come il sistema delle quote di ingresso, adottato dagli stati membri dell'Unione europea e stabilito prevalentemente sulla base delle loro necessità economiche, sia uno dei principali meccanismi di clandestinizzazione delle persone,

La Carta di Lampedusa afferma l'immediata necessità di abolire il sistema delle quote, nonché la necessità di riconoscere il diritto al soggiorno a tutti e tutte coloro che abbiano già fatto ingresso sul territorio europeo, superando definitivamente la logica delle sanatorie.

La Carta di Lampedusa afferma inoltre la necessità di abrogare i limiti qualitativi (legati a criteri di reddito e di abitazione) e quantitativi (legati al numero e all'età delle persone da ricongiungere) attualmente imposti al ricongiungimento familiare.

Rispetto alle persone minorenni la Carta di Lampedusa sostiene il principio dell'interesse prevalente del/della minorenne relativamente a qualunque scelta o decisione lo/la riguardi; sostiene la presunzione della minore età e la necessità di eliminare l'utilizzo di pratiche mediche invasive volte all'accertamento della stessa; promuove l'attivazione immediata della tutela e di tutti gli strumenti tesi a garantire alla/al minorenne l'esercizio di ogni diritto. In tutti i momenti del percorso migratorio delle persone minorenni, inoltre, le operazioni di assistenza e di accompagnamento

non devono essere espletate dalle forze militari o di polizia, bensì da personale qualificato e competente. In tutti i momenti del percorso migratorio ogni persona, se posta di fronte ai rappresentanti di qualsiasi ente o istituzione deve essere messa nelle condizioni effettive di comprendere quello che gli sta accadendo, di essere informata dei propri diritti, di essere ascoltata, di farsi comprendere nella propria lingua e di partecipare alle decisioni che la riguardano.

La Carta di Lampedusa afferma la necessità dell'immediata abrogazione delle norme che direttamente o indirettamente configurano come reato l'ingresso e/o il soggiorno qualificato come irregolare, nonché dell'immediata abrogazione delle figure di reato che direttamente o indirettamente criminalizzano il soccorso, l'accoglienza e l'ospitalità dei migranti a prescindere dalla regolarità del loro ingresso e del loro soggiorno.

## **Libertà di scelta II**

Riaffermando la Libertà di scelta così come definita nella Prima parte,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di abrogare tutte le norme nazionali e internazionali, con particolare riferimento alla normativa europea che discende dal trattato di Schengen, che limitano la libertà di movimento, di restare e di scegliere dove vivere dei cittadini europei e di quelli provenienti dai cosiddetti paesi terzi, anche nella loro specificità di richiedenti protezione internazionale.

La Carta di Lampedusa afferma in particolare la necessità dell'immediata abrogazione del Regolamento di Dublino, e di tutte le sue successive modifiche, che impone alle e ai migranti di fare richiesta di protezione internazionale nel primo stato membro in cui fanno ingresso, impedendo in tal modo alle persone di portare a compimento il proprio progetto di vita. In questo senso si ribadisce la libertà di scelta delle e dei richiedenti protezione internazionale in ordine al paese presso cui chiederla, posta la necessità che tutti gli stati raggiungano standard parimenti elevati di protezione e accoglienza con sanzioni tempestive ed efficaci a carico degli stati membri che non ottemperino agli standard.

## **Libertà di restare II**

Riaffermando la libertà di restare come definita dalla Prima parte,

Rilevando come uno dei principali strumenti di subordinazione e di controllo dei e delle migranti sia lo stretto legame tra il diritto di soggiorno e l'espletamento di più o meno complessi adempimenti burocratici; rilevando come le norme che regolano tali adempimenti rappresentino in diversi paesi una vera e propria legislazione separata e differenziata che costruisce figure giuridiche a diritti ridotti e sempre subordinati alla tutela dei confini delle nazioni e degli interessi degli stati suddetti,

La Carta di Lampedusa afferma l'immediata necessità di eliminare ogni presupposto che, nelle norme o nelle prassi, renda ineguale l'accesso ai diritti riconosciuti sulla base della cittadinanza, sia per ciò che concerne l'accesso al welfare, sia per quanto riguarda i meccanismi che regolano l'accesso al lavoro, sia per ciò che concerne i diritti politici, compreso il diritto di voto così come gli atti di stato civile. Ritiene altresì immediata la necessità di ridurre gli adempimenti richiesti per formalizzare la



presenza in un determinato luogo a un mero accertamento, qualunque sia la propria cittadinanza, e la necessità di sottrarre tali funzioni al Ministero dell'Interno ed alle forze di Polizia.

#### A. Diritto al lavoro:

Sottolineando come interi settori del mercato del lavoro in Europa si basino sullo sfruttamento della manodopera migrante e che, come nel caso del lavoro domestico e di cura prestato soprattutto da donne migranti, la sua disponibilità a basso costo e a diritti ridotti contribuisca a superare i deficit delle istituzioni pubbliche, ma anche a permettere la loro deresponsabilizzazione; affermando come le forme di sfruttamento neoschiavistico generalizzate nei confronti delle e dei migranti implicino anche forme di ricatto e violenza, sia fisica che psicologica, inclusa quella di genere e sessuale; constatando come venga costantemente precluso l'accesso a numerose professioni per donne e uomini a partire da una segmentazione del mercato del lavoro sulla base dell'origine e/o della cittadinanza; rilevando come a tali aspetti si aggiunga in molti casi il mancato riconoscimento dei titoli di studio posseduti e delle competenze acquisite (siano esse documentate o meno) e quindi di fatto la cancellazione e la negazione di percorsi di vita personali e professionali,

La Carta di Lampedusa afferma che il diritto all'accesso a tutte le professioni e a un lavoro libero da ogni sfruttamento, da svolgersi in condizioni di sicurezza e rispetto della persona in tutte le sue dimensioni, debba essere garantito a tutti e a tutte senza discriminazione alcuna. Tale diritto va garantito a parità di salario e nel rispetto delle norme contrattuali - costantemente violate anche dalla delocalizzazione strumentale della produzione e della forza lavoro - soprattutto laddove ciò implichi una revisione del sistema economico e sociale dei paesi interessati nella direzione di una più equa redistribuzione delle risorse e dei servizi.

#### B. Diritto all'abitare:

Rilevando come l'esercizio del diritto ad abitare sia oggi compromesso per una parte significativa della popolazione e si riveli quindi stratificato sulla base del reddito e spesso discriminatorio rispetto alla cittadinanza delle persone; considerando come il pieno esercizio del diritto all'abitare sia preliminare alla possibilità di esercitare altri diritti come quelli politici e altre libertà come quella di costruire il proprio progetto di vita nel territorio in cui si vive; rilevando come nel caso di alcune minoranze e di alcuni gruppi definiti su base nazionale, religiosa, sociale e/o economica, il diritto all'abitare sia costantemente violato dal loro confinamento in determinati spazi e luoghi separati dal resto del contesto urbano e designati a questo scopo sulla base di pregiudizi discriminatori che costringono spesso i membri di queste minoranze e di questi gruppi a modificare il proprio stile e il proprio progetto di vita; constatando l'accertata disponibilità di un numero considerevole di immobili, di proprietà sia pubblica che privata, lasciati in abbandono, inutilizzati o sottoutilizzati, e non destinati al soddisfacimento del diritto all'abitare,

La Carta di Lampedusa afferma il diritto di ogni essere umano di ottenere, conquistare e costruire la possibilità di abitare in un luogo adeguato al proprio progetto di vita e rispettoso di tutte le dimensioni, sempre sociali e relazionali, in cui possa realizzarsi la sua esistenza.

### C. Diritto di cura e di accesso al welfare

Affermando come la piena realizzazione delle persone e dei loro progetti di vita non può che avvenire all'interno di un sistema di interdipendenze con gli/le altri/e e con la società tutta, e che tali interdipendenze divengono più significative in alcune fasi della vita, come la gravidanza, la genitorialità, l'infanzia o la vecchiaia, nonché in alcune condizioni dell'esistenza, come la malattia o la disabilità; constatando come l'attuale accesso alle politiche pubbliche e sociali che garantiscono la sostenibilità di queste interdipendenze discrimini sulla base della cittadinanza, del genere, e dello status sociale, economico e giuridico delle persone,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di garantire un accesso senza discriminazioni alle strutture sanitarie, alle cure mediche, e alle prestazioni monetarie e in termini di servizi, compresi quelli per la maternità e per l'infanzia, indispensabili per il pieno esercizio del diritto di ogni persona a ricevere e a dare cura.

### D. Diritto all'istruzione

Affermando come un accesso non discriminatorio ai saperi, alla conoscenza e all'istruzione attraverso percorsi di apprendimento garantiti per tutti e tutte sia alla base della possibilità di costruire il proprio progetto di vita e della realizzazione delle persone in tutte le loro dimensioni; constatando come le politiche attuali ostacolano in alcuni paesi questo accesso, sulla base di prassi e normative che lo subordinano al possesso di determinati status giuridici, economici e sociali; affermando come l'apprendimento della lingua del paese in cui si sceglie di vivere sia un diritto fondamentale di ognuno/a in quanto condizione essenziale per poter realizzare il proprio progetto di vita; affermando che, in ogni caso, l'apprendimento e la conoscenza della lingua del paese in cui si sceglie di vivere non debbano mai essere adottati a livello istituzionale come criteri selettivi e come requisiti per l'ottenimento e il rinnovo dei permessi di soggiorno,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di rimuovere tutti gli ostacoli che discriminano rispetto all'accesso ai saperi, alla conoscenza, all'istruzione, e all'apprendimento delle lingue del paese in cui si vive e delle lingue materne, nonché ai contesti relazionali in cui questo accesso può avvenire e arricchirsi, di assicurare il riconoscimento dei titoli di studio e della qualità dei percorsi formativi e professionali, ove necessario integrandoli, e di cancellare tutte le prassi e le normative che nei diversi paesi creano percorsi di istruzione separati e differenziati sulla base della cittadinanza o dello status giuridico, sociale ed economico.

### E. Diritto alla preservazione e alla costruzione del proprio nucleo familiare e affettivo

Affermando la libertà di ciascun essere umano di costituire un nucleo familiare e/o affettivo con le persone con cui sceglie di farlo, nel rispetto della loro libertà, a prescindere dalla loro cittadinanza e dal loro status giuridico, economico e sociale, nonché dall'orientamento sessuale; rilevando come la possibilità di costruire o preservare il proprio nucleo familiare e affettivo sia spesso subordinata alle condizioni economiche e sociali delle persone, che si rivelano ancora più significative nel caso dei e delle migranti, solitamente inclusi a diritti ridotti nel mercato del lavoro e nel sistema sociale delle politiche pubbliche,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di cancellare tutte le ingerenze istituzionali che, attraverso la produzione di prassi, dispositivi di controllo e normative, limitano e/o inibiscono la libertà delle persone di preservare e costruire il proprio nucleo familiare e affettivo, e che introducono all'interno di quest'ultimo differenze di status, giuridico e non solo, specie nel caso dei matrimoni tra cittadini o cittadine di uno stato membro dell'Unione europea e persone che non lo sono, o di matrimoni tra persone entrambe non cittadine di stati membri.

La Carta di Lampedusa afferma inoltre la necessità di riconoscere ai fini del rispetto dell'unità familiare e affettiva e anche per ciò che riguarda le procedure amministrative di ingresso e soggiorno, le unioni di fatto tra cittadini o cittadine di uno stato membro dell'Unione europea e persone che non lo sono, o tra persone entrambe non cittadine di stati membri.

#### F. Diritto alla partecipazione sociale e politica

Considerando come ad oggi milioni di persone vivano stabilmente sul territorio del paese che abitano senza avere accesso alla vita politica e sociale dello stesso, a causa di ostacoli normativi e burocratici, nonché di condizioni economiche, ambientali e abitative,

La Carta di Lampedusa afferma che ogni persona, indipendentemente dalla sua cittadinanza, dal suo status giuridico, sociale o economico, deve potere, se lo desidera, partecipare pienamente allo spazio pubblico e sociale del luogo in cui vive, e avere pieno accesso agli ambiti in cui tale partecipazione si manifesta, inclusi quelli elettorali e rappresentativi delle istituzioni democratiche ai livelli locali, nazionali e sovranazionali.

#### G. Affermazione di un linguaggio della non discriminazione nel rispetto di tutte e tutti

Constatando come ad oggi la retorica xenofoba e apertamente razzista, che trova ampia diffusione nello spazio pubblico e nei media di tutte le categorie, nonché quella propria del razzismo differenziale che guarda alle culture come forme statiche e immutabili, favoriscano le discriminazioni giuridiche, economiche e sociali; affermando come le numerose forme con cui si manifesta il razzismo mediatico siano strettamente connesse con le forme di razzismo istituzionale che limitano, attraverso normative e prassi, l'accesso ai diritti sulla base dell'origine e/o della cittadinanza delle persone; constatando l'uso ormai diffuso e normalizzato anche nei testi di legge di termini come "clandestino", che rinviano a stereotipi e pregiudizi criminalizzanti e, in generale, l'utilizzo di espressioni e toni stigmatizzanti e discriminatori nei confronti di persone in base alla loro reale o presunta origine e/o appartenenza sociale, culturale o religiosa; rilevando come tali processi di criminalizzazione e stigmatizzazione vengano messi in atto attraverso la costante negazione del diritto di parola e del diritto all'auto-rappresentazione e all'auto-narrazione dei migranti all'interno dei media e degli spazi pubblici, producendo di conseguenza un'informazione parziale e unilaterale; ribadendo come la spettacolarizzazione del momento dell'arrivo dei migranti, sull'isola di Lampedusa come in molte altre frontiere d'Europa, con l'utilizzo di un linguaggio allarmistico e securitario - che travisa la realtà dei fenomeni e cancella le storie delle persone - contribuisca ad acuire fenomeni di razzismo e di discriminazione,

La Carta di Lampedusa esprime una visione politica di relazione tra le persone che non dipenda in alcun modo dalla loro origine e/o cittadinanza, nonché dalla loro reale o presunta appartenenza culturale o religiosa, e la necessità di combattere ogni linguaggio fondato su pregiudizi, discriminazioni e razzismo, comunque si manifesti, in ogni contesto e in ogni luogo.

Rilevando come le risorse pubbliche per la fruizione e la produzione dell'arte e della cultura sono di fatto spesso non accessibili, la Carta di Lampedusa afferma inoltre il diritto di tutte e tutti ad accedere alle risorse pubbliche, ai fondi e agli spazi pubblici per l'arte e la cultura.

#### H. Nuove forme di cittadinanza

Constatando come l'istituto della cittadinanza si sia rivelato dalla nascita degli stati-nazione un meccanismo inclusivo ma, al contempo, fortemente esclusivo, tanto da trasformare l'accesso ai diritti, anche a quelli sanciti come universali, in un privilegio legato allo status giuridico; constatando come ad oggi l'Unione europea non abbia introdotto alcun criterio innovativo nell'accesso alla cittadinanza europea che potesse dare a essa una portata inclusiva, ma abbia limitato la sua attribuzione ai soli individui che già possedevano una delle cittadinanze degli stati membri; considerando altresì come nel processo di allargamento dell'Unione europea si sia costituita una gerarchia interna alle diverse cittadinanze in base agli stati membri di appartenenza,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di riconoscere l'esercizio pieno di pari diritti a chiunque si trovi nello spazio europeo a prescindere dalla sua cittadinanza, e la necessità immediata del riconoscimento di una cittadinanza europea basata sullo ius soli.

La Carta di Lampedusa afferma in ogni caso la necessità di elaborare nuove modalità di relazione tra istituzioni e persone, basandole sulla residenza e non più sull'appartenenza nazionale.

#### **Libertà di costruzione e realizzazione del proprio progetto di vita in caso di necessità di movimento II**

Ribadendo la Libertà di movimento, di costruzione e realizzazione del proprio progetto di vita in caso di necessità di movimento così come affermato nella Prima parte,

Rifiutando le politiche umanitarie messe in atto dalle strutture statali, sovrastatali e dalle organizzazioni internazionali, in quanto politiche che si fondano sul presupposto di riconoscere a una parte degli esseri umani una ridotta possibilità di movimento; bloccano le persone che si muovono per necessità nelle zone di prima sicurezza, o comunque condizionano i loro percorsi, con il risultato di costringere migliaia di esseri umani a condizioni di vita precarie e di sussistenza nei campi per lunghi periodi o in modo permanente; favoriscono le scelte dell'Unione europea in materia di asilo tese a delocalizzare o esternalizzare la protezione trasferendo le persone su base selettiva (resettlement) o impedendo il loro arrivo in Europa (regional protection program); si configurano come il risvolto delle politiche di guerra, di militarizzazione e di sfruttamento economico dei territori,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di costruire percorsi di arrivo garantito immediato per chi lascia il territorio di nascita e/o di cittadinanza e/o di residenza, per sfuggire a guerre, persecuzioni individuali o collettive, catastrofi climatiche e ambientali, così come economiche e sociali, senza che ciò in alcun modo venga messo in contrapposizione con la libertà di movimento delle persone che non vivono tali condizioni. La Carta di Lampedusa afferma che nel periodo necessario a costruire tali percorsi occorre che tutti rispettino in modo assoluto gli obblighi di soccorso sanciti a livello internazionale, senza conflitti di competenza geografica e senza quei ritardi che nel tempo hanno prodotto migliaia di morti; deve essere inoltre garantita l'immediata tutela delle e dei richiedenti protezione internazionale, sin dal primo contatto con le autorità dello stato membro a prescindere da dove e come tale contatto si determina (anche nelle acque o nelle aree internazionali).

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di sospendere immediatamente ogni pratica di respingimento formale e informale alle frontiere interne ed esterne dell'Unione europea.

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di mettere fine alle politiche di esternalizzazione dell'asilo, con cui l'Unione europea demanda la competenza della protezione internazionale agli stati di transito delle persone che si muovono per necessità. In questa prospettiva anche nelle situazioni di emergenza sopra elencate deve essere garantito alle persone il diritto di scelta per come è definito in questa Carta.

Pur riconoscendo la specificità dei percorsi di chi si muove per necessità, la Carta di Lampedusa rifiuta i criteri che regolano le verifiche di status e che, nella prassi, impongono alle persone di dimostrare le ragioni della loro migrazione al fine di potere accedere a determinati diritti.

La Carta di Lampedusa afferma inoltre la necessità che nei territori di arrivo siano messe in campo tutte le iniziative necessarie ad assicurare la possibilità di inserimento immediato dei e delle richiedenti protezione internazionale e dei e delle rifugiati/e nel tessuto economico e sociale.

La Carta di Lampedusa afferma la necessità di mettere fine al sistema di accoglienza basato su campi e centri per costruire invece un sistema condiviso nei diversi territori coinvolti, del Mediterraneo e oltre, basato sulla predisposizione, in ogni luogo, di attività di accoglienza diffusa, decentrata e fondata sulla valorizzazione dei percorsi personali, promuovendo esperienze di accoglienza auto-gestionaria e auto-organizzata, anche al fine di evitare il formarsi di monopoli speculativi sull'accoglienza e la separazione dell'accoglienza dalla sua dimensione sociale. La programmazione degli interventi sociali di prima accoglienza, successivi all'arrivo, deve tenere conto della costituzione familiare e parentale, preservando in ogni condizione la continuità delle relazioni genitoriali, di parentela e affettive.

## **Libertà personale II**

Riaffermando la Libertà personale come definita dalla Prima parte,

Rilevando come le politiche migratorie impongano, all'interno dei territori degli stati membri dell'Unione europea e ai loro confini, il sistema della detenzione

amministrativa dei e delle migranti privi/e di permesso di soggiorno, così come il sistema di confinamento diffuso per i/le richiedenti protezione internazionale in spazi che presentano tutte le caratteristiche di luoghi di detenzione per i periodi di espletamento delle pratiche volte all'ottenimento dello status di rifugiato/a; constatando come le politiche di governo e di controllo delle migrazioni dell'Unione europea siano riuscite a diramare la pratica della detenzione e del confinamento delle e dei migranti e delle e dei richiedenti protezione internazionale anche negli stati non membri dell'Ue;

Denunciando tutte le morti e le violenze avvenute all'interno dei centri di detenzione e confinamento su tutto il territorio dell'Unione europea e dei paesi in cui è esternalizzato il controllo delle frontiere; morti e violenze su cui non è mai stata fatta chiarezza e che sono rimaste impunte;

Ribadendo l'impossibilità di qualunque riforma di tali luoghi, constatando le loro funzioni simboliche e poliziesche di criminalizzazione, così come di costruzione dell'inferiorizzazione giuridica, economica e sociale dei e delle migranti, e rilevando altresì l'ingente dispendio di risorse pubbliche destinate a tale sistema, ed erogate a soggetti che speculano sulle vite dei e delle migranti,

La Carta di Lampedusa afferma la necessità dell'immediata abrogazione dell'istituto della detenzione amministrativa e la chiusura di tutti i centri, comunque denominati o configurati, e delle strutture di accoglienza contenitiva - siano essi legalmente istituiti secondo leggi vigenti, o semplici decreti e regolamenti, o informalmente preposti alla detenzione e al confinamento delle persone - e la conversione delle risorse fino ad ora destinate a questi luoghi a scopi sociali rivolti a tutti e a tutte.

## RELAZIONI

### Language Documentation 5 TRANSARCH: Transcribing and archiving speech

Simone Ciccolone

**unibz** Freie Universität Bozen  
Libera Università di Bolzano  
Università Liedia de Bulsan

ETHNORĒMA

The poster features a scenic mountain landscape with a stone wall and a small building. Below the image is a white waveform representing audio data. The text 'Language documentation 5' is overlaid on the image. At the bottom, a blue banner contains the text 'Transcribing and archiving speech', 'TRANSARCH', and 'Bozen - Bolzano 15.-17.12.2014'. A time axis with numerical labels is positioned above the waveform.

Language documentation 5

Transcribing and archiving speech  
**TRANSARCH**  
Bozen - Bolzano 15.-17.12.2014

Dal 15 al 17 dicembre 2014 si è svolta la quinta edizione di *Language Documentation*, il consueto workshop annuale organizzato dall'associazione Ethnorêma e dal Centro Competenza Lingue della Libera Università di Bolzano.

Il tema di quest'anno era *Transcribing and archiving speech*. Il workshop si è concentrato in particolare su due strumenti informatici di supporto alle operazioni di trascrizione, annotazione e catalogazione dei dati linguistici: *ELAN* e *SayMore*.

A parlare di *ELAN* è stato Han Sloetjes, del Max Planck Institute di Nijmegen. Nel corso della prima giornata i partecipanti hanno potuto scoprire e provare direttamente tutte le principali funzioni del software, dall'annotazione alla creazione di documenti di trascrizione complessi, con più livelli di informazione.

Sloetjes ha mostrato inoltre le ultime aggiunte inserite nel corso degli aggiornamenti più recenti, che rendono *ELAN* uno strumento ancora più ricco e versatile per la fase di trascrizione, etichettatura e catalogazione dei dati linguistici. Il pomeriggio è proseguito con un intervento di Daniela Veronesi sulla trascrizione multimodale, che ha illustrato le complessità e gli aspetti di maggiore problematicità metodologica e interesse scientifico dell'escussione e analisi del dato negli studi di analisi conversazionale, mostrando come più codici semiotici (verbali, gestuali etc.) possano interagire e intervenire in uno stesso frangente di tempo, rendendo così necessaria un'osservazione più profonda e "granulare" dell'evento comunicativo.

Nel corso della mattinata del 16 sono continuate le attività laboratoriali di Sloetjes, con un approfondimento sui vari strumenti di ricerca di *ELAN*. Nel pomeriggio si è svolta invece la sessione poster, un'interessante novità introdotta in quest'edizione di *Language Documentation*, alla quale hanno partecipato cinque giovani studiosi che si sono occupati di documentazione e trascrizione di dati linguistici. Dopo una breve presentazione plenaria di ogni poster, i partecipanti hanno potuto approfondire con i singoli autori i diversi casi studiati, insieme alle relative soluzioni adottate per la trascrizione e l'archiviazione dei dati.



Il pomeriggio prosegue con la visita al laboratorio di fonetica e fonologia sperimentale (*ALPS*) della Libera Università di Bolzano, a cura di Lorenzo Spreafico e Vincenzo Galatà, che hanno presentato, oltre alla sofisticata strumentazione a disposizione e alle metodologie di elicitazione del parlato per studi di fonetica sperimentale, anche le ultime attività di ricerca svolte.



La seconda giornata si conclude con la presentazione della banca dati della Libera Università di Bolzano, a cura di Marco Angster e Roberto Cappuccio. Si tratta di un variegato campionario di dati linguistici raccolti nel corso di diversi progetti di ricerca da parte di membri del Centro Competenza Lingue, e che comprende in particolare dati relativi alle lingue parlate in Alto Adige, dal corpus bilingue italiano-tedesco costituito nel corso del progetto *Kontatto* (diretto da Silvia Dal Negro) ai dati di tedesco parlato e scritto raccolti nel corso del progetto *Komma* (diretto da Rita Franceschini).

L'ultima giornata si è concentrata su un altro software per la trascrizione e archiviazione dei dati linguistici: *SayMore*. Sarah Moeller ha presentato tutte le principali funzioni del software elaborato dal SIL, concentrandosi in particolare sugli strumenti di archiviazione e gestione della documentazione relativa alla ricerca sul campo.

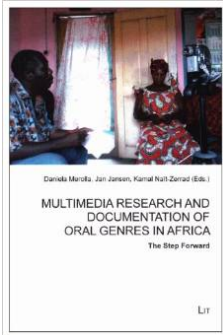
Come *ELAN*, anche *SayMore* permette di creare documenti di trascrizione, segmentando l'audio e associando ad ogni segmento più livelli di informazione. Ma le funzionalità più interessanti sono soprattutto quelle relative alla gestione dell'intero lavoro di documentazione linguistica, che permettono di tenere sotto controllo tutti i materiali e i "metadati" (informazioni sui parlanti, sulle registrazioni etc.) della ricerca sul campo e di avere costantemente presente la progressione nel flusso di lavoro.

*SayMore* mostra quindi di essere uno strumento particolarmente prezioso e funzionale proprio durante la fase di raccolta dati, nonché nella delicata operazione di catalogazione e archiviazione dell'insieme di informazioni (linguistiche e non) raccolte.

Anche in questa edizione il workshop conferma la sua formula, concentrandosi su questioni metodologiche relative al lavoro di documentazione linguistica e includendo una forte componente applicativa. La novità della sessione poster ha aggiunto nuovi stimoli ad un appuntamento di approfondimento scientifico ormai consolidato, che mostra di attrarre sempre più partecipanti interessati agli argomenti trattati.



## RECENSIONI



DANIELA MEROLLA, JAN JANSEN, KAMAL NAÏT-ZERRAD (eds.), *Multimedia Research and Documentation of Oral Genres in Africa. The Step Forward*, Berlin, LIT 2012, 139 pp. ISBN 978-3-643-90130-9

Questo libro presenta 13 contributi di linguisti, studiosi di letterature, storici e antropologi, che ruotano intorno a un tema centrale per i generi orali, in un'era in cui le nuove tecnologie di comunicazione diventano sempre più espansive nelle diverse parti del mondo e tra i differenti strati sociali. Ricerche e riflessioni si interrogano, infatti, anche per l'Africa subsahariana su quali forme assuma oggi l'interazione tra gli attori di performance e delle specifiche audience, i tecnici audiovisivi addetti alla registrazione e diffusione delle esecuzioni, i ricercatori professionali e quelli non accademici, spesso mediatori cruciali nel rapporto. Il volume ha usufruito del sostegno del NWO (Netherlands Organization for Scientific Research), ma è uno dei prodotti innovativi di un ormai ampio network internazionale, dal quale sono scaturiti diversi incontri e progetti, in cui spiccano l'Università di Leiden e il World Oral Literature Project di Cambridge.

I saggi qui contenuti affrontano i temi metodologici ed etici implicati nelle performance multi-medializzate, i problemi legati agli interessi mercantili, al gioco complesso tra identità e forme locali e nazionali o trans-nazionali. Si tratta di una complessità che gli autori cercano di afferrare e di rendere comprensibile e comunicabile, riferendosi a concetti come "oral-letteratura", "tecnoralitura (se così si può tradurre il neologismo proposto *technoauriture*)" e "tecnotesti", "trans-medialità", "esecuzioni orali tecnologizzate", "poetiche tecno-orali". Daniela Merolla, nella sua introduzione, innesta la sua riflessione su una ormai lunga storia di interventi di africanisti sul rapporto tra oralità e scrittura e sui conseguenti cambiamenti cognitivi. La curatrice mette l'accento sulla ambivalenza e multi-potenzialità dell'inserzione dei media nella performance orale moderna, nella tensione che si crea tra rischio dell'erosione dei generi pre-esistenti con possibile passivizzazione dell'audience e dall'altra l'innovazione tecnologica, che potrebbe anche attivare ed esaltare una produzione contro-egemonica e favorire una circolazione molto più ampia e mobilitante. In ogni caso le innovazioni rendono inevitabile una ridefinizione dell'autorialità.

I contributi sono divisi in quattro sezioni. Nella prima sezione R. H. Kaschula studia tra i Xhosa le sorti del patrimonio orale in rapporto con l'intervento sociale comunitario, che si può sostenere anche con gli sforzi per digitalizzare e commercializzare poesie e canzoni. L'oralità dei cantastorie in questo caso si trasferisce dal contesto classico della performance alle procedure di registrazione e digitalizzazione. Il saggio di W. Van Beek mostra, a sua volta, come il rapporto tra improvvisazione e registrazione dei testi muta nelle canzoni e rituali funebri (Dogon) ed evidenzia i problemi posti nel trasferimento da un media all'altro. Le collezioni di testi possono in realtà positivamente viaggiare su media differenti e in formati e realizzazioni diverse.

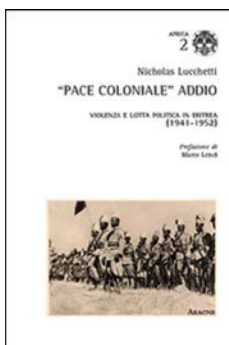
I contributi della seconda sezione vertono sugli obblighi e sui diritti sia dei ricercatori che degli altri attori coinvolti nella documentazione di arti orali e sul problema della autorialità e di copyright e di diritti legali esigibili o da proteggere nei diversi sistemi e in relazione ai contesti di produzione. La situazione francese è così affrontata da A.M. Dauphine-Tinturier, mentre B. Kleikamp descrive il sistema anglossassone, rappresentando l'esperienza in cui è direttamente coinvolto della produzione della *world music*. Il problema di volta in volta da risolvere è il rapporto tra diritti dei singoli e quelli della comunità coinvolta, e di chi può rivendicare l'autorialità e autorizzare le riproduzioni, specie se si tratta di esecuzioni legate a cerimonie di riti di passaggio, come ben esemplificano con casi di studio sull'area mande e di griots di una parte del Mali rispettivamente J. Jansen e A. van Engelenhoven. Il dovere di reciprocità nello scambio tra chi colleziona e chi mette a disposizione il suo patrimonio è affrontato nei diversi saggi.

Di particolare interesse per i suoi risvolti pratici è il resoconto di Kofi Dorvlo sull'uso del video in classi di scolari Ewe e Logbo Ewe sia per testare il bilinguismo sia per prefigurare delle biblioteche multimediali che esaltino l'apprezzamento di espressioni orali come leggende, storie, proverbi ecc.. Nei successivi interventi un'altra questione cruciale affrontata riguarda i limiti della trascrizione classica dei testi orali rispetto alla capacità che hanno gli altri mezzi tecnici di registrare aspetti soprasegmentali, intonazione, gestualità specifica del narrare o cantare. In linea di massima negli interventi si sostiene la possibilità di una relazione interattiva tra le due modalità, quando si presta attenzione ai processi di selezione che sono implicati in entrambe, alle negoziazioni e alle ulteriori possibilità di intervento. Certamente la diffusione su internet delle performance audio e video registrate nella comunicazione globalizzata rischia di seguire suoi destini anche imprevedibili e comunque legati a diaspore frammentate che hanno aspettative, storie, visioni ormai divaricate, anche fortemente conflittuali: questo richiama fortemente la responsabilità di una mediazione critica dei ricercatori accademici o no.

La responsabilità di chi fa ricerca è ineludibile dinanzi alla irrealizzabile idea di una posizione neutra e di puro, asettico veicolo. La questione posta è piuttosto quella delle molteplici vie attraverso le quali sarebbe possibile gestire questa responsabilità e condividerla: dopotutto le "arti verbali" rimangono, come ricorda Shipper nel suo intervento, l'inevitabile prodotto di un lavoro collettivo in cui i diversi autori si dispongono secondo posizioni differenziate.

In definitiva si tratta di un volume utilissimo per i ricercatori e per chi si avvicina o è già coinvolto nella produzione multimediale dell'oralità perché riassume criticamente le questioni vitali e complesse che vi sono indicate. Va raccomandato anche ai ricercatori che lavorano sul folklore europeo e in genere sulle molteplici produzioni orali su cui si è impegnati nella costruzione di patrimoni nazionali o regionali di "ora(li)ture".

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



NICOLA LUCCHETTI, *“Pace coloniale” addio. Violenza e lotta politica in Eritrea (1941-1952)*, Roma, Aracne, 127 pp. ISBN 978-88-548-7218-9 (disponibile anche come pdf).

Dopo l’utile libro *Italiani d’Eritrea. 1941-1951 una storia politica*, sotto l’amministrazione britannica militare (BMA) e civile (BAE), l’autore in questo nuovo saggio, tratto anch’esso dalla tesi di dottorato, si concentra sui conflitti e l’esercizio della violenza che si verificarono nello stesso periodo, descrivendo le azioni e reazioni delle diverse componenti della società eritrea.

Il primo capitolo tratta in particolare il cosiddetto “terrorismo” degli *shifita*, secondo le testimonianze e nella letteratura politica coeva e poi nelle interpretazioni storiografiche successive. Il secondo capitolo offre una cronistoria degli episodi e degli autori, individuali o collettivi, e delle vittime delle violenze, che poggia fundamentalmente su fonti italiane d’epoca, in gran misura la pubblicistica d’Eritrea e le ricostruzioni e rapporti riservati (parte dei quali attribuibili però allo stesso autore, Giuseppe Puglisi), conservati negli archivi italiani (ASDMAE e ASMAI), con l’uso complementare di documenti del Foreign Office. Il terzo e quarto capitolo incrociano gli eventi con le dinamiche dei movimenti politici indipendentisti o unionisti e definiscono le reazioni e rivendicazioni dei coloni italiani dinanzi alla BAE. Nel quarto e parte del quinto capitolo viene esposta la politica dell’amministrazione britannica, dell’Etiopia e dell’Italia, ancora con documenti del Foreign Office e dell’ASDMAE italiano e con la scarna storiografia disponibile.

Si sente però nell’insieme del lavoro una mancata concettualizzazione della violenza, anche se in particolare negli ultimi anni ci sono stati stimolanti e riflessivi contributi storiografici, anche nell’ambito della storia e antropologia dell’Africa sub-sahariana. Ci sono declinazioni specifiche e contestualizzate della violenza, sistemi di significato, parole e gesti differenziati, per cui l’adozione di un paradigma diventa necessaria. Una riconsiderazione delle forme plurime che questa ha assunto nei decenni successivi fino alle vicende dell’Eritrea ed Etiopia contemporanea potrebbe illuminare retrospettivamente almeno alcuni aspetti delle dinamiche di quel periodo (e naturalmente sarebbe produttiva anche l’operazione inversa). Sulla base della storiografia etiopistica (opportunamente si cita il lavoro comparativo di Donald Crummey del 1986) e anche del noto accenno di Hobsbawm al banditismo sociale dei fratelli eritrei Mosghawi, viene ricordata l’ambivalenza e complessità della categoria “*shifita*”, capace di catturare diverse possibili espressioni sociali alternative o più spesso imbricate, dalla lotta per il potere al patriottismo, dalla protesta sociale al prelievo violento di risorse e alla vendetta. Lo *shiftennat* fu nell’altopiano etiopico storico un meccanismo di ascesa sociale e di ribellioni su scala regionale, come viene giustamente ricordato, e la meccanica del suo esercizio violento fu utilizzata anche nella lotta anti coloniale e divenne veicolo di forme di nazionalismo. Bisogna però anche osservare che la categoria, semplificata dagli italiani, anche nelle fonti ricordate, come banditismo e brigantaggio, non sarebbe immediatamente proiettabile sui conflitti sorti nei due bassopiani, orientale e specialmente occidentale, dove altre simbolizzazioni, espressioni linguistiche e sfumature nelle pratiche esprimevano forme storiche e culturali specifiche del conflitto e della violenza.

Inoltre, anche se gli *shifita* sono al centro della ricostruzione di questo saggio, come osserva Marco Lenzi nella sua prefazione a questo lavoro, in realtà il loro punto di

vista è quasi assente, se non per alcune testimonianze parzialmente mutate dal lavoro storico di Jordan Gebremedhin. Il rischio diventa quello di essere risucchiati nelle rappresentazioni degli autori italiani, testimoni contemporanei e direttamente coinvolti, anche se l'autore ogni tanto richiama se stesso e i lettori a considerare la parzialità delle fonti. Alle pp. 90-91, ad esempio, si cita la testimonianza di un anziano eritreo che rimprovera la BAE di essere responsabile dello stato di violenze diffuse, contrapponendovi la tranquillità del periodo precedente, ma anch'essa è tratta dai documenti del Puglisi, comunque interessato a difendere la propria tesi di una insicurezza generale per i coloni italiani talvolta tollerata talaltra sostenuta dalla stessa amministrazione britannica.

Anche se è innegabile lo stato di crisi e il sommarsi di violenze individuali e di gruppi, si rischia, contrapponendo la pax coloniale alle insicurezze del periodo 1943-1951, di trascurare le opacità e le ambiguità del sistema coloniale, in cui l'esercizio della forza è in realtà sempre stato presente: il disciplinamento coatto nelle relegazioni nel carcere di Nokra, le punizioni corporali, gli indementamenti forzosi...

Bisognerebbe recuperare meglio la stessa complessità di cause e di fenomenologie proposte da alcuni autori protagonisti, pur richiamati nel testo, come Trevaskis, Longrigg, Drew e quelle avanzate nella storiografia contemporanea da Tekeste Negash e J. Gebremedhin, e insieme prendersi la responsabilità di una propria interpretazione.

Gli stessi *shifita*, anche se si richiama la complessità tipologica, non vengono sufficientemente differenziati, per motivazioni, strato sociale, appartenenza territoriale, anche con un lavoro di decostruzione dei dati offerti soprattutto da parte italiana. Risulta chiara, comunque, la fondamentale ambiguità della violenza di quel periodo e la possibilità di tenere insieme, con gradi diversi di consapevolezza, ragioni individuali di protesta o di vendetta, rivendicazioni di gruppo e progetti politici, autonomia di movimento e dipendenza diretta o indiretta dalle grandi forze in gioco. Così gli "assaortini", indicati come protagonisti nei conflitti della regione dell'Aqqāle Guzay, sono una categoria coloniale, un etnonimo, con cui si intendeva comprendere l'insieme delle frazioni saho attraverso la parte più direttamente coinvolta nel controllo coloniale. In realtà i saho, implicati nei conflitti e che nel saggio vengono richiamati anche come "musulmani", appartengono a frazioni o a sub-aree diverse e sono portatori di ragioni storicamente differenziate a seconda che siano principalmente pastori o contadini coinvolti da tempo in controversie sulla terra con coltivatori tigrini. I conflitti, o la nuova forma che essi assumono, si ridefiniscono e si complicano in una società traumatizzata dalla guerra e dalla fine dello stato coloniale. La smobilitazione della manodopera civile e militare sotto gli italiani e il rientro dalla città in crisi, dove cresce l'inflazione e diminuiscono impieghi, vede un ritorno nelle campagne. Si crea una sovra popolazione e un peso eccessivo sulle terre coltivabili che la struttura di villaggio e il regime terriero non riescono a soddisfare e parte degli smobilitati riconverte le proprie competenze militari nelle differenti forme di *shiftennat*. La difficoltà a rispondervi del sistema terriero, basato sul sistema detto *desa*, con accesso fondato in primo luogo sull'appartenenza a una 'enda secondo una linea di discendenza bilaterale, crea gravi tensioni, che si ripercuotono sulle terre di confine e sui concorrenti diritti di villaggi e distretti. In questo conflitto assumevano un ruolo anche le famiglie dei *ma'ekelai aylet*, gli originari d'oltreconfine, che avevano ormai acquisito diritti stabili sulle terre.

Gli scontri presentati come etnici o come religiosi, tra musulmani e cristiani, riguardarono spesso coltivatori tigrini che tentavano di espandere le terre coltivabili

sul limite dell'altopiano e sulle pendici o di rimettere in gioco posizioni nelle terre più fertili. Essi incontravano la resistenza dei saho in parte diventati coltivatori e saldamente insediati ormai da decenni in terre coltivabili come la piana di Hazamo, micro area che, infatti, viene citata più volte (e gli archivi italiani consentono di ricostruirne la storia per circa quarant'anni). Il conflitto esemplare, descritto nel saggio, tra Tharuuca Bet Sarax e Tsenadegle, vicenda che si protrae dal 1912 fino al processo presso la Corte Suprema tra il 1954 e il 1956, ha come centro la rivendicazione delle terre di Awlitta (Dogaha) nell'Aqqäle Guzay e si iscrive proprio nella competizione tra ex-pastori Saho e coltivatori tigrini e nella rimessa in discussione di presenze e diritti acquisiti. Gli amministratori britannici vennero accusati dagli stessi italiani di non conoscere a sufficienza i diritti fondiari. Ad essi veniva rimproverato di non avere alcun potere legale per espropriare e redistribuire 7 mila acri di terra nelle mani delle aziende italiane, e, secondo Trevaskis, altri 10 mila che vennero distribuiti agli italiani.

Le politiche di controllo coloniale avevano innovato da tempo anche le dinamiche del potere interno. Dal primo decennio del secolo c'era stata anche inserzione nei processi di potere locali di ex ascari che avevano chiesto il *ciqqatat* di villaggi al posto dei capi esistenti: parte dei conflitti indicati rinviano a strascichi non dimenticati di uso del comando coloniale per risolvere ambizioni personali e controversie di potere interne e di un servizio coloniale giocato per una scalata sociale interna. Scandagliare meglio le specificità delle sub regioni avrebbe perciò permesso all'autore di dare un ordine e una logica alla iterazione di eventi elencati.

Mi sembra qui inoltre mancare, almeno per la prima fase, un raccordo con la posizione di funzionari italiani che continuarono a lavorare alle dipendenze della BAE. Manca anche sulla scena il ruolo dei senegalesi, cui pure attori politici italiani del tempo, ma anche eritrei, attribuirono parte della responsabilità soprattutto nei conflitti urbani.

Nelle carte Trevaskis, conservate alla Bodleian Library, Rhodes House, che non vengono utilizzate in questo lavoro, si attesta che nel bassopiano occidentale, ritenuto territorio più assimilabile al Sudan, furono nominati *junior political officers* meno esperti, mentre nell'altopiano, ritenuto più complicato, agirono *senior political officers*. Tra questi figurò l'antropologo Sigfried Nadel, proveniente dai seminari di Malinowski alla LSE di Londra, che agì nella regione storica dell'Aqqäle Guzay e che fu autore di importanti contributi sul regime terriero dell'altopiano. Questa fu regione sempre di complicata e difficile gestione anche nel periodo italiano: quando si citano i fratelli Mesgawi e anche i "banditi assaortini", le loro vicende andrebbero ancorate alla specificità di quel territorio. Bisogna ricordare che gli anni considerati non furono solo caratterizzati da violenze, ma anche da atti di gestione controllata da parte dei gruppi eritrei: lo testimoniano, ad es., gli incontri dei capi cristiani e musulmani che portarono a una raccolta di diritto consuetudinario, tra il 1943 e il 1945, di cui è stato recentemente pubblicato il testo in arabo con traduzione in inglese. Fu proprio Nadel a sovrintendere all'assemblea dei notabili cristiani e musulmani a 'Addi Qayyeh e a stimolare il passaggio dall'oralità alla scrittura del diritto consuetudinario saho. La stessa relazione con le sub regioni etiopiche del Tigray orientale, Agame e Enderta, più volte richiamata, non fu solo legata all'azione politica e di *intelligence* etiopica ma anche a ragioni di conflittualità di lunga durata intorno alle terre di confine e al controllo delle vie commerciali.

Gli studi di Nadel, apparsi sulla rivista Africa (Londra) nel 1944 e 1946, purtroppo non presenti nella bibliografia, sono importanti anche per la comprensione dei conflitti

strutturali nei gruppi pastorali del bassopiano occidentale, tra la classe dei *shimagele* e i servi *tigrè*, la cui lotta sociale entrò a far parte della specificità dei conflitti di quella parte dell'Eritrea.

Le pratiche di conciliazione tentate a più riprese a Keren, che coinvolsero Beni 'Amer, Nara e Kunama e altri gruppi, sono appena ricordate, ma un'esplorazione dell'archivio eritreo di 'Addi Qayeh, oggi a Mendefera, e delle Carte Trevaskis permetterebbe già oggi una migliore comprensione delle dinamiche nel bassopiano occidentale.

Siamo nel periodo della amministrazione britannica, militare e poi civile, e nel bassopiano occidentale vi furono tra il 1943 e il 1950 episodi gravi di conflitto con armi da fuoco e razzie e furti di bestiame che videro frazioni dei gruppi pastorali del Barka-Anseba e del Dembelas opporsi ai villaggi kunama. In questa situazione i britannici intimarono ai kunama di consegnare le armi, con il risultato che alcuni si diedero alla macchia e un po' tutti si sentirono traditi, vulnerabili ed esposti dinanzi alla pressione dei gruppi islamizzati confinanti. Una fase traumatica, il cui ricordo doloroso è profondamente iscritto nella memoria storica kunama, in cui si confermarono ragioni antiche di conflitto con i gruppi pastorali e in cui – si racconta – ci furono tradimenti interni che facilitarono la confisca delle armi e si accentuò la diffidenza nei poteri esterni. Le due figure di Mohamed Ali e di Idris Awate, già documentate dal Puglisi, meritano poi un'attenta considerazione: in particolare Idris Awate ancora oggi, e proprio per la valutazione della sua figura nella storia eritrea, è memoria contesa, tra la valorizzazione del suo ruolo di promotore della trentennale guerriglia e le imputazioni da parte dei Kunama per le violenze da questi subite in quel periodo. Non a caso durante l'indipendenza la proposta di un suo monumento celebrativo a Barentu, nell'area kunama, venne avversata ed ancora oggi nei siti internet di opposizione il conflitto su questa memoria si prolunga.

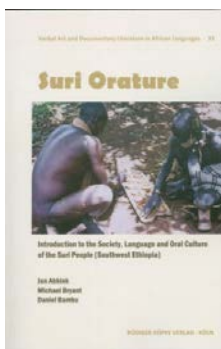
Ultima osservazione: il ruolo dell'Islam in quel decennio e le posizioni dei musulmani sia nell'altopiano che nei bassopiani andrebbero attentamente ricostruite, non solo in relazione alle prospettive politiche della colonia, ma anche come parte della storia sociale delle genti eritree..

In conclusione, abbiamo bisogno – ma questo non può essere rimproverato all'autore, è piuttosto un carico storiografico che riguarda molti di noi – di una storia sociale di questo periodo e personalmente sarebbe desiderabile che anche le donne e le relazioni di genere entrassero nella scena in questa storia.

Va rilevato che una cartina d'epoca e un indice analitico sarebbero stati utili. L'impegno del saggio rimane comunque lodevole perché si inizia a intervenire su un deficit storiografico che riguarda il periodo tra il 1941 e il 1952, ma una prospettiva di lunga durata in cui inserirlo, una migliore conoscenza delle sub regioni e delle situazioni strutturali, un più ampio uso delle fonti disponibili sarà indispensabile.

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





JON ABBINK, MICHAEL BRYANT, DANIEL BAMBU, *Suri Orature. Introduction to the Society, Language and Oral Culture of the Suri People (Southwest Ethiopia)*, s. “Verbal Art and Documentary Literature in African Languages”/ vol. 33, Köln, Rüdiger Köppe Verlag 2013, ISBN 978-3-89645-289-4

Questo lavoro di utile sintesi si compone di tre parti. La prima di Jon Abbink, sperimentato antropologo delle genti dell'estremo sud ovest etiopico, è una introduzione alla storia e antropologia sociale delle genti Suri, la seconda di Michael Bryant è dedicata alla descrizione essenziale del linguaggio, la terza offre una selezione di testi della letteratura orale, differenziati per generi, la quarta è il racconto autobiografico e insieme una riflessione personale del suri Daniel Bambu, (*From my Perspective as a Suri – Narratives on Suri life*).

I Suri sono un gruppo etnico e linguistico, diviso in due sub-gruppi Tirmaga e Chai, con clan che hanno avuto una storia di incorporazioni dall'esterno già nel periodo pre-coloniale. Sono circa 34.000 persone che vivono di una economia mista, di attività acquisitive, agricola (mais e sorgo) e pastorale (con il bestiame grosso che connota la loro identità e le asimmetrie di genere), in condizioni ecologiche molto vulnerabili, verso il confine sud-orientale con il Sudan, e etichettate dal governo centrale come “primitive people”. Essi, affini per molti aspetti storici e linguistici ai gruppi di lingue nilotiche e Surma e a piccoli gruppi di lingue nilo-sahariane come i Mursi, studiati da David Turton, e i Me'en, su cui l'autore ha condotto ricerche per molti anni. L'antropologia di queste genti del sud-ovest ha avuto come interpreti diversi studiosi tedeschi, giapponesi, ecc. e oggi anche giovani studiosi etiopi e ha prodotto una ricca letteratura. Il saggio di Abbink offre una precisa sintesi della situazione socio-culturale Suri, dall'economia e cultura materiale alla parentela e alla religione ed assetto politico rituale interno, mettendo al centro il loro patrimonio orale, che si manifesta in differenti generi di quella che viene proposto oggi di chiamare “orature”, per spezzare la implicita subordinazione valoriale dell'oralità rispetto alla scrittura. Questa produzione orale, che incapsula anche frammenti storici di migrazioni e di relazioni conflittuali, ma anche contrattate, con gruppi come i Nyangatom e i Dizi, viene esaminata in una situazione di cambiamento sociale profonda indotta sia dagli schemi di sviluppo unidimensionali e imposti dall'alto nella valle dell'Omo e e in questa estremità etiopica sud-occidentale sia dalla fascinazione esotica che ha immesso da tempo i Suri nel circuito turistico con conseguenze dirimpenti e difficilmente controllabili dall'interno (si pensi ai corpi femminili con i piattelli labiali, ai duelli cerimoniali maschili con i bastoni, specialmente dei limitrofi e etnograficamente simili Baale, noti con l'eteronimo “Kachipo”, tutti tratti primitivizzanti enfatizzati nelle immagini dei libri e reportage di viaggio sia di molti documentari). Rispetto agli anni '90 in cui Abbink condusse la sua ricerca sul campo, i cambiamenti sono stati molti anche per i Suri. Si verifica, infatti, incremento dei processi di fissione dei villaggi anche per aumento di una conflittualità interna, dislocamenti imposti dal governo, peraltro contrastati e anche respinti, introduzione di armi soprattutto automatiche, elemento comune anche agli altri piccoli gruppi del sud-ovest, rottura del patto di convivenza con i Dizi dell'altopiano, entrata di compensi monetari da parte dei turisti e professionisti del viaggio esotico, che peraltro ora declina per effetto dei nuovi schemi governativi, che stanno minacciando il regime terriero e le consuete rotte

di pascolo, a lungo indipendenti dagli interventi statuali, e che concretamente espongono ormai al *land grabbing* e alle nuove monoculture di canna da zucchero e cotone. La possibilità politica dei Suri di difendere una propria essenziale indipendenza, con le proprie norme consuetudinarie ed estraneità al sistema di tassazioni, che in passato è stata pur possibile anche con la loro incorporazione formale nello Stato imperiale dal 1897, e che si è mantenuta anche dopo i cambiamenti del 1975, è oggi sostanzialmente debole, malgrado l'automatica presenza di un proprio membro nel parlamento, come costituzionalmente previsto per ogni gruppo minoritario inferiore alle 100.000 unità. In questa situazione di incertezza e di difficile gestione dei nuovi conflitti e di necessità di dare un senso a un cambiamento traumatico acquistano tanto più importanza i tentativi di sistematizzare il patrimonio orale, linguistico e discorsivo, dei Suri.

Spetta così a Michael Bryant, che a lungo ha studiato la lingua come "SIL advisor", offrire uno schizzo fonologico, morfologico, grammaticale e sintattico della lingua, poggiando fundamentalmente sulla variante Tirmaga, rispetto al Chai, mentre i Baale, pur culturalmente simili e aperti allo scambio matrimoniale e alla condivisione di un leader rituale, differiscono linguisticamente. Infatti, l'insieme delle lingue surmi entrano nella famiglia est-sudanica, nel phylum Nilo sahariano, e in particolare Tirmaga e Chai vengono classificate entro le lingue surmi sudorientali, che formano il gruppo detto Chai Mursi Tirma. Ancora oggi, sottolinea Bryant, solo un cinque per cento dei Surmi parla l'amarico, che pure è la lingua di gran lunga più diffusa dell'Etiopia.

La selezione di generi orali, che si propongono di completare questa presentazione dei gruppi Suri, propone tre *folk tales*, esempi delle due differenti categorie di discorsi nelle riunioni pubbliche, e di 2 canzoni maschili (esiste anche il tipo femminile per occasioni matrimoniali e per danze) e tutti con testo originale e tradotto in inglese e proposti per i linguisti anche con traduzione interlinea. La società suri è fundamentalmente orale e così i vari generi del discorso veicolano dati essenziali sulle relazioni inter-claniche, conflitti a diversi livelli interni e verso l'esterno, vite dei leaders, norme consuetudinarie.

Daniel Bembu è un suri tirmaga già traduttore per la Chiesa evangelica Mekane Yesus, che ha una sua presenza nell'area dagli anni '90, e dunque fa parte di un ristretto numero di Suri letterati. Daniel aveva chiesto di poter scrivere egli stesso e ne è scaturito un suo importante contributo, raccolto nel 2007, che diventa così un nuovo testo che interseca autobiografia, tradizioni storiche, presentazione di rituali suri, riflessioni sui tempi moderni e sul dislivello e conflitto generazionale interno.

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



KIDANE MENGISTEAB, *The Horn of Africa*, Cambridge, Polity, 2014, 240 pp. ISBN 978-0-7456-5122-4

Scienze politiche e relazioni internazionali hanno trovato nel Corno d'Africa un caso paradigmatico per lo studio dei conflitti e della violenza politica. Il Corno d'Africa è presentato come l'epicentro di conflitti, carestie ed emergenze umanitarie, una regione sconvolta da alcuni dei "*deadliest clusters of conflicts in the global system*" (p. 1). Dagli anni '80, si è venuta ad

accumulare una vasta bibliografia che continua a essere termometro dell'instabilità regionale e campo d'applicazione per modelli che ne vogliono spiegare le origini. A questa produzione, Kidane Mengisteab, professore di scienze politiche alla Pennsylvania State University, ha fornito regolarmente contributi. Dopo avere studiato la riforma agraria del DERG, Kidane Mengisteab ha orientato la propria ricerca verso lo studio dei conflitti, del multipartitismo e della democrazia.

Due gli obiettivi che si propone il volume: illustrare i fattori che hanno contribuito a generare gli straordinari livelli di conflittualità della regione e, poi, proporre un modello politico capace di contenere queste tensioni.

Alla trattazione del primo punto Kidane Mengisteab dedica sette degli otto capitoli che costituiscono questo volume. L'autore pone l'accento sul ruolo avuto dal colonialismo nella creazione di alcune delle condizioni di debolezza strutturale che hanno contribuito alla conflittualità regionale. Lo stato post-coloniale non solo non ha risolto molti di questi problemi, ma ha finito per aggiungere ulteriori criticità. La natura dittatoriale di molti sistemi politici ha complicato ulteriormente il percorso verso forme effettive di governo democratico. Lo stato postcoloniale, in modo particolare, non è stato in grado di gestire efficacemente il problema della diversità, alienando importanti settori delle società locali. Un ulteriore contributo all'instabilità regionale è venuto dalle persistenti interferenze di stati e attori non governativi esterni. La posizione strategica del Corno d'Africa ha fatto sì che, specialmente a partire dalla seconda guerra mondiale, interferenze esterne hanno contribuito a complicare il quadro e gli equilibri regionali. Le logiche della guerra fredda, il confronto arabo-israeliano e ora quelle della "War on Terror", hanno alimentato e strumentalizzato le tensioni locali, allontanando ulteriormente la loro soluzione. Il degrado ambientale ha ugualmente contribuito a creare le condizioni che hanno favorito l'insorgere dei conflitti.

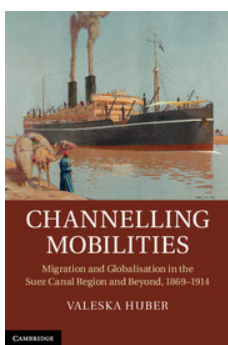
Al secondo tema centrale del volume, ovvero la presentazione di una possibile via d'uscita alle crisi politiche del Corno d'Africa, è dedicato il capitolo conclusivo del volume. Negli anni, Kidane Mengisteab è stato un attento osservatore del dibattito sul modello democratico in Africa e, in questa parte, vengono concentrate le riflessioni maturate in più di un ventennio di lavoro sul tema della democratizzazione in Africa. Anche se quasi tutti i paesi della regione si sono ispirati, a partire dagli anni '90, al modello democratico, i risultati restano largamente insoddisfacenti. Per Kidane Mengisteab questo dipende in buona parte dal fatto che il modello democratico adottato è il frutto di un percorso storico e di condizioni materiali che non si ritrovano nei paesi del Corno. La proposta che viene avanzata è quella di orientarsi verso un "Contextualized and Comprehensive Approach to Democratization" (pp. 189-192). Ovvero, un modello di democratizzazione che prende le mosse dalle condizioni socioeconomiche e dal percorso politico effettuato nei vari paesi del Corno d'Africa. In questo modo la democratizzazione di un sistema, non avviene conformando la realtà locale al modello universale, ma attraverso il percorso contrario: adattando il modello alle condizioni che esistono in un particolare contesto. Questo percorso, ricorda Kidane Mengisteab, può essere ulteriormente rafforzato dal ruolo di sostegno giocato dalle organizzazioni regionali (per il Corno, l'Intergovernmental Authority for Development).

All'interno di questo ampio quadro di riferimento, l'autore si sofferma su alcune situazioni in base a scelte non sempre lineari. L'inclusione di Uganda, Kenya e Sud Sudan si risolve in trattazioni superficiali e marginali, incapaci di ricreare quel

necessario quadro regionale che risulta fondamentale per comprendere la stretta connessione fra i vari scenari.

L'autore si muove con sicurezza all'interno del Corno d'Africa "classico" (Etiopia, Somalia, Eritrea e Gibuti), ma le incursioni al di fuori di questo spazio rivelano conoscenze meno solide. Mettere sullo stesso piano impero etiopico e stato mahdista, ad esempio, può non trovare tutti d'accordo. Non va, infatti, dimenticato che il primo si vantava delle proprie origini bibliche, mentre il secondo durò, stentatamente, dal 1885 al 1898. Che Kidane Mengisteab provenga dalle scienze politiche è intuibile anche dalla forte propensione alla teorizzazione. Fatti e situazioni vengono costantemente ricondotti a categorie. Le varie categorie forniscono, a loro volta, gli elementi per delle generalizzazioni. Il risultato finale è un lavoro molto strutturato, che restituisce un quadro esplicativo chiaro, capace di individuare i fattori che determinano l'instabilità politica. Questo è un volume che spiega i perché di molti dei conflitti nel Corno d'Africa e lo fa con efficacia. Quello che non emerge con la dovuta chiarezza sono le caratteristiche e le peculiarità che contraddistinguono il Corno d'Africa dalle altre aree di crisi africane. Molte, se non tutte, le spiegazioni fornite, infatti, sono estendibili ad altri contesti africani, ma non riescono a spiegare con la stessa lucidità perché proprio nel Corno d'Africa si sia verificato uno straordinario livello di conflittualità. Nel lavoro di Kidane Mengisteab la generalizzazione prevale sulla specificità.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



VALESKA HUBER, *Channelling Mobilities. Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond, 1869-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 365 pp. ISBN 978-1-107-03060-2

*Channelling mobilities* di Valeska Huber è un testo focalizzato sull'impatto dell'apertura del canale di Suez, secondo una visione multi prospettica e tramite l'uso di fonti raramente utilizzate sinora. L'oggetto di studio non è certamente nuovo, il canale è stato molto studiato per il suo impatto geopolitico, la cui portata non può essere sottovalutata ancora oggi. Ma Valeska Huber ha impostato il proprio lavoro secondo un'ottica originale e che sta avendo fortuna nello studio di altre aree, quella della mobilità e la sua regolamentazione. Mettendo sullo stesso piano le esperienze dei viaggiatori ed amministratori occidentali con quelle degli abitanti della zona del Canale ricostruisce la mobilità nell'area, l'impatto che questa ebbe sulla regolamentazione dello spazio e delle persone e la percezione occidentale del confine fra civiltà e inciviltà.

Procedendo secondo una scansione tematica che rientra sostanzialmente nell'intervallo cronologico fra gli anni Settanta del XIX secolo e il 1900, Huber divide il proprio lavoro in tre parti, a loro volta divise in tre capitoli ciascuno.

La prima parte, intitolata *'Imperial Relay Station: global space, new thresholds 1870-1890'*, si concentra sulla percezione occidentale dello spazio del canale. Un capitolo si concentra sul fatto che per gli occidentali viaggiare nel canale comporti un vero e proprio 'rituale di passaggio', passando poi a ricostruire l'orizzonte mentale

occidentale dello 'spazio globale'. Huber utilizza come fonti alcuni diari dei viaggiatori occidentali, uomini e donne, per ricostruire l'immagine che questi viaggiatori privilegiati avevano dello spazio del canale e teorizzando appunto che l'atto del superare il Canale in direzione del Mar Rosso e dell'Oriente fosse il primo passo per gli Europei (e non solo) verso un mondo 'diverso'. L'area del Canale viene descritta come l'ultimo avamposto dell'Occidente per quanto concerne le comodità, i costumi e le comunicazioni, ma anche il primo luogo in cui questi viaggiatori avevano contatto con il mondo 'arabo' o più in generale 'orientale', grazie alla testimonianza delle varie attività svolte nel Canale da lavoratori 'nativi', come quello 'infernale' dei caricatori di carbone. Va detto che ciò che questi viaggiatori categorizzavano come lavoro dei nativi, spesso era svolto da altri europei indigenti frammischiati con gli arabi, molto meno esotici. Allo stesso tempo però le neopoli di Ismaila e Port Suez attutivano il colpo del passaggio allo spazio completamente 'alieno' del Mar Rosso, essendo città costruite per le necessità del Canale e del personale occidentale che vi avrebbe fatto base, disponendo di quartieri che ricordavano troppo ai viaggiatori i quartieri benestanti e borghesi delle città europee. Per chi rientrava invece dall'Oriente verso l'Europa, Suez era il punto di passaggio alla civiltà, dove si svolgeva il rituale del riassorbimento nelle prassi e costumi metropolitane. Huber si interessa anche al passaggio di viaggiatori occidentali meno privilegiati delle ricche signore americane che registrano con molta emozione il loro passaggio attraverso Suez. Ad esempio, la vita dei soldati europei che attraverso Suez e che venivano poi avviati verso le tante località degli imperi occidentali, per i quali Suez era il primo porto della rete imperiale, dove gli ordini del centro e le informazioni della periferia imperiale si incontravano, dove la diplomazia aveva il proprio da fare a contenere i militari e l'influenza negativa che questi potevano avere sia sulla popolazione che nell'incontro con le forze di altre potenze. Uno spazio di tensione internazionale ma anche una parata per le potenze europee. Un'altra categoria interessante che viene analizzata è quella dei lavoratori delle compagnie di navigazione e manutenzione del Canale ed il loro rapporto con la popolazione e la realtà regionale. La peculiarità di non essere una categoria 'di passaggio' accomuna nell'analisi questi occidentali ai nativi, ma con la notevole differenza di non avere una rete di conoscenze personali locali od un radicamento nella regione precedente alla esistenza del Canale, ma di essere e vivere nella regione in funzione del Canale, in alcuni casi senza reale contatto con la popolazione locale. Questa categoria di persone ha la particolarità di ampliare molto lo spettro geografico del lavoro di Huber, perché vede attiva una rete complessa di intrecci nazionali. Dalle compagnie del canale erano impiegati europei appartenenti a nazioni che poco o nulla avevano a che fare con le nuove realtà imperiali, ma che appartenevano da generazioni ad un complesso sistema di mobilità mediterranea che vide nel Canale di Suez una nuova grande opportunità di guadagno. Greci, Levantini, Maltesi, Italiani, Ebrei e soggetti dell'Impero Ottomano andarono ad inserirsi in un contesto nuovo e la loro percezione del Canale e del suo spazio era legata all'attività che andavano a svolgere. Una particolarità era che estendevano nella nuova realtà le proprie reti personali, i legami con le comunità di origine restavano forti e le relazioni od incomprensioni fra nazioni diverse si amplificavano nel nuovo contesto multinazionale e multietnico del Canale. In questa prima parte quindi Huber evidenzia due aspetti fondamentali del microcosmo del Canale. Secondo una prospettiva eurocentrica, il nuovo passaggio è un elemento di connessione e quindi di accelerazione della mobilità. È lo spazio dei nuovi vapori occidentali, che non erano

costretti a circumnavigare l’Africa e quindi collegavano più velocemente l’Oriente all’Occidente. E’ il Canale del ‘rituale di iniziazione’ e passaggio degli occidentali dalla madrepatria alla colonia, dove si passava dalle vesti e costumi domestici a quelli dell’occidentale in colonia. Infine è anche uno spazio dove ha luogo una ‘accelerazione temporale’, dove più marcata è la differenza all’occhio occidentale fra il mondo europeo ed il resto del pianeta. Un luogo costruito da occidentali con tecnologie occidentali in fortissimo contrasto con le tecnologie ed i ‘tempi’ locali. Huber in sostanza intravede due ‘tempi’ diversi, quelli del Canale, occidentale e regolato da scadenze e cadenze prestabilite, e quello della costa del Mar Rosso e dello spazio intorno all’area del Canale, che invece segue un ‘tempo’ diverso, più antico. Un argomento molto evocativo e spunto di interessanti riflessioni, ma che pare avere alla sua base il lascito dell’idea teleologica dell’evoluzione delle civiltà umane comune già all’epoca del passaggio dei primi vapori nel Canale, ovvero che il tempo più ‘moderno’ fosse quello occidentale, più veloce e regolato, una fase naturalmente più avanzata di quello più ‘tradizionale’ della costa. Pur dichiarando nella sua introduzione il più assoluto distacco da una visione eurocentrica e teleologica del mondo, Huber forse espone il fianco con questa visione dei tempi variabili, che pure però risulta essere affascinante.

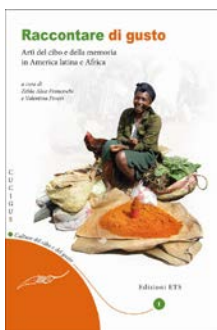
La seconda parte è intitolata *‘Frontier of the civilising mission: mobility regulation East of Suez 1880s-1900s’*. L’argomento di questa parte del testo è quello dell’impatto del Canale sulla popolazione nativa dell’area e sulla mobilità preesistente nella regione. Se l’apertura del Canale di Suez aveva reso possibile l’instaurarsi di nuove reti commerciali attraverso il movimento fra il Nord ‘Mediterraneo’ ed il Sud ‘Oceano Indiano’, aveva allo stesso tempo decretato la fine delle reti Ovest-Est che erano sempre esistite nella regione, andando così a porre termine alle rotte carovaniere del commercio fra l’Egitto ed il Levante Mediterraneo, che non potevano ora persistere, se non attraverso l’uso di imbarcazioni che andavano a ‘tagliare’ le rotte del Canale. Questo però era un elemento di rischio per la navigazione, che già non era per nulla facile per i vapori occidentali a causa del poco spazio di manovra. L’apertura del canale spinse da una parte alla nascita di una forma di navigazione di frodo nelle acque nel Canale nel tentativo appunto di tenere vive le antiche linee commerciali e spinse molti abitanti, tagliati fuori dalle loro tradizionali linee di approvvigionamento, a spostarsi nelle nuove città. Città che però l’autrice evidenzia furono create senza alcun tipo di retroterra agricolo e quindi dipendevano dagli approvvigionamenti provenienti da altre città portati lungo il Canale dalle compagnie occidentali e non solo. Un luogo dove allora trovarono spazio forme commerciali meno regolamentate e più elusive, in netto contrasto con l’opera di razionalizzazione portata avanti dall’amministrazione. L’area del Canale inizia così a delinarsi come uno spazio artificiale che deve dotarsi di regole, ‘incanalando i movimenti’ tramite azioni di organizzazione urbanistica, regolamentazione degli attracchi e trasbordi, tempi ed ordini di navigazione nel Canale fino al controllo totale del passaggio di merci e persone nello spazio circostante il Canale stesso. In questa parte del suo studio Huber fa due esempi a proposito della regolamentazione di mobilità e di come questa azione regolatrice rendesse agli occhi degli occidentali la zona del Canale come la ‘frontiera’ della civiltà. Un’opera civilizzatrice rappresentata dai contemporanei come una specie di Prometeo che porta la luce nell’oscurità tribale attraverso la tecnologia (lo scavo del canale, il telegrafo ed il telefono, l’elettricità) e l’ordine delle regole e del diritto, dove il passaggio di mezzi ed individui non è solo portatore di ricchezza ed informazioni,

ma anche di valori etici volti ad un generale miglioramento dell'umanità. I due esempi che utilizza Huber in tal senso sono quelli del controllo dei Dwahs, utilizzati per la tratta degli schiavi nel Mar Rosso, e la regolazione del flusso dei pellegrini verso la Mecca. In entrambi i casi queste reti di mobilità da lungo tempo preesistenti al Canale, andavano in qualche modo a danneggiare od interferire con gli interessi della navigazione regolare, oltre che a perpetrare attività platealmente illegali come la tratta. La presenza del Canale portò nel Mar Rosso un maggior controllo del traffico degli schiavi e costrinse le autorità europee a creare un sistema di controllo con più basi nello spazio fino ad allora poco considerato di quel mare. Per quanto concerne l'Hajj, l'incanalamento dei pellegrini diretti verso la Mecca dovette essere regolato proprio per garantire la sicurezza del Canale da un punto di vista sanitario e di sicurezza interna. Il passaggio dei pellegrini è estremamente interessante per la prospettiva transregionale e delle reti imperiali, perché l'autrice fa l'esempio dei fedeli originari della Tunisia e dell'Algeria sotto autorità francese e come il loro continuo passaggio attraverso l'area del Canale costrinse le autorità francesi a Suez a regolamentare con passaporti sempre più raffinati e completi i propri sudditi di passaggio, per registrarne le generalità. Le conseguenze 'imperiali' di questa mobilità erano evidenziate dal fatto che molti di questi pellegrini partissero senza quasi mezzi per sostentarsi e, una volta giunti a Suez, rimanessero bloccati, causando problemi di ordine pubblico, ingrossando le fila degli indigenti al crocevia del Canale. Di costoro era responsabile l'autorità francese, che allora spinse acciocché nei territori d'origine si impedisse loro di partire se i pellegrini non potessero dimostrare di potersi mantenere per la durata del viaggio. Un altro esempio è legato alla regolamentazione delle condizioni di viaggio dei pellegrini sui vapori occidentali, con una allocazione minima di spazio per persona e servizi, sempre per evitare gravi rischi sanitari allo sbarco e per limitare il rischio di rivolte tra i passeggeri a bordo o a terra, cosa abbastanza comune. L'attività del trasporto dei pellegrini alla Mecca era estremamente lucrativa ed aveva interessato prima dell'apertura del Canale le carovane ed i Dwahs locali, che vi alternavano, o alle volte sovrapponevano, il trasporto di schiavi. L'inserirsi in questo contesto delle compagnie di navigazione europee cambiò gli equilibri della regione, spingendo allora i Dwahs più verso la tratta degli schiavi, parallelamente al commercio di cabotaggio. Il trasporto intercostiero nel Mar Rosso risentì molto della presenza sia dell'incrementato traffico occidentale, sia della nascita di controlli più sistematici da parte delle marine occidentali. Queste nuove misure erano interpretate da parte dell'opinione occidentale sia come il tentativo di portare la civiltà nello spazio caotico ed 'infernale' del Mar Rosso, sia contro le superstizioni religiose che contro le pratiche disumane della tratta. La terza ed ultima parte di questo testo è dedicata al controllo di un altro tipo di mobilità, quella dei microbi e per estensione dei loro portatori. Intitolata *'Checkpoint: tracking microbes and tracing travellers 1890s-1914'*. L'interesse di questa porzione del testo è nell'enfasi che la ricercatrice mette nella dimensione internazionale del controllo delle malattie. Partendo dall'immagine che gli europei avevano del proprio continente di origine come libero da epidemie, relegate alla memoria del Medio Evo, l'autrice evidenzia come per la comunità medica, od almeno alcuni suoi esponenti, l'area del Canale fosse il confine sanitario d'Europa. L'idea che l'Oriente fosse una regione intrisa di malattie ed epidemie era diffusa e la preoccupazione che tali infezioni avessero grazie al Canale un accesso preferenziale al continente europeo era molto forte. L'area del Canale allora doveva diventare un baluardo sanitario moderno contro il 'Medio Evo Orientale', in uno sforzo che si espresse prima a livello

nazionale egiziano e successivamente internazionale. Una dinamica in cui, evidenzia la ricercatrice, i desideri inglesi non erano legge alla luce della sicurezza sanitaria e l'aspetto internazionale era estremamente rilevante, con la creazione, dopo molte conferenze internazionali, di un 'centro informazioni' a Parigi per quanto concernesse le epidemie, le cui comunicazioni dovevano essere disponibili ovunque, specialmente in un'area come quella di Suez, dove furono create varie regolamentazioni per la quarantena e lazzaretti. Le regole per la quarantena sono estremamente interessanti per quanto concerne l'incanalamento della mobilità, dove le necessità commerciali del passaggio dovettero essere mediate con quelle della sicurezza sanitaria, non sempre con risultati coerenti con gli interessi di uno o dell'altro. Ma dove il traffico 'locale' ed i passeggeri 'comuni' venivano posti in lazzaretti e campi di quarantena senza particolari riguardi, alcune eccezioni furono fatte per il traffico maggiore, ideando la quarantena in movimento e l'isolamento delle navi, mettendo così in movimento un complicato sistema burocratico di garanzie che arrivava a superare la sovranità nazionale sui vascelli in nome della sicurezza sanitaria. Il capillare controllo sanitario internazionale sostituì il controllo egiziano, marcando definitivamente lo spazio del canale come spazio strettamente europeo e vitale per interessi internazionali.

In conclusione questo volume è ricco di dati e forte di una ricerca documentaria su fonti europee ed egiziane sistematica e completa, dove le carte inglesi e francesi hanno la preponderanza. La giustapposizione di documenti ufficiali e fonti memoriali e letterarie cede ad un gusto postcolonial che però non indebolisce la serietà del lavoro, arricchendo con una prospettiva seriamente multilaterale e aggiornata un campo di studio ampio e ricco di pubblicazioni come quello delle reti imperiali, oltre che ravvivando un campo di ricerca che stava forse iniziando ad essere datato e sostanzialmente limitato alla dimensione geopolitica come quello sul Canale di Suez. Huber riesce ad integrare lo spazio del Canale con la realtà circostante, ad evidenziarne collegamenti e differenze in un periodo temporale davvero ben scelto ed a far risaltare l'elemento della popolazione locale. Una lettura che dovrebbe essere essenziale per chiunque si interessi dell'area del Mar Rosso, di cui l'autrice dimostra una approfondita conoscenza nella sua evoluzione storica e con cui recupera proprio al Mar Rosso uno spazio, quello del Canale, per troppo tempo considerato alieno.

Luca Castiglioni (Università di Pavia)



ZELDA ALICE FRANCESCHI e VALENTINA PEVERI (a cura di), *Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America Latina e Africa*, ETS, Collana CUCIGUS Culture del Cibo e del gusto, Pisa, 2014, 240 pp. ISBN 978-88-46-73885-1

Raccontare gusti, arti del cibo e memoria a cavallo tra due continenti non è un compito semplice, eppure questo testo vi riesce magistralmente. Per fare ciò gli autori ripartono da capo, e cioè dall'etnografia, lasciando ai risultati stessi, di una raffinatezza metodologica che non procede per ampiezza ma per carotaggi in profondità, il compito di illustrarne la complessità. E la sfida che si pongono gli autori, a maggioranza femminile, è quella di raccontare due continenti, l'Africa e le Americhe, attraverso il



cibo, evitando di cadere nel più semplicificante opposto: raccontare il cibo dei due continenti.

Articolato in due parti contenenti tre saggi ciascuna, il testo racconta dapprima i gusti e i disgusti del Messico (Cuturi), del Chaco Argentino (Franceschi) e dei popoli dell'Amazzonia, di cui Flavia Cuturi e Maurizio Gnerre esplorano riflessivamente, tra storia e antropologia, i discorsi sul cannibalismo, distinguendo con occhio emico questa pratica dall'antropofagia, e nei tre saggi seguenti i gusti e i disgusti dell'Etiopia meridionale (Peveri), del Ghana settentrionale (Poppi) e del Burkina Faso urbano (Debevec).

Con un approccio lento e microscopico, che non lavora per sottrazione, che cioè non osserva ciò che rimane ma la fenomenologia complessa di ciò che accade, gli autori consentono al lettore di tracciare innumerevoli parallelismi, e certamente anche dissonanze, che esemplificano la dimensione strategica della creazione di senso dei saperi e delle scelte culinarie.

In primo luogo emerge in maniera trasversale ai saggi come la colonizzazione, di ieri quanto di oggi, si sia mossa anche su un piano biologico, oltre che politico ed economico. Pur assistendo a forme di selezione e di ibridazione messe in atto dalle popolazioni locali che testimoniano un margine di agentività nel rapporto con il nuovo che entra nei territori, l'operazione di conquista coloniale si è manifestata anche come una forma di imperialismo ecologico, trasformando ambienti e colture, e con queste l'alimentazione e le società per intero. L'introduzione del grano e dei cereali in Messico è stata funzionale ad un progetto di "civilizzazione" degli indigeni. Popolazioni, quelle del nuovo mondo, che nel divorare le carni di altri uomini per incorporarne la posizione, davano prova della loro "inciviltà" e consentivano ai conquistatori di avviare un progetto di colonizzazione culturale e bio-ecologica dell'America Latina, come se metonimicamente il giudizio degli europei si estendesse al territorio stesso, alla natura e ai suoi frutti, da espiantare e sostituire. La stessa colonizzazione nel Chaco argentino ha portato prima alla distruzione delle manifestazioni esterne, come le colture locali, e poi alla colonizzazione alimentare del territorio attraverso le monoculture estensive, non riuscendo tuttavia a colonizzare le più intime manifestazioni interne, prima fra tutte la lingua. Anche la moderna introduzione del mais e della soya in Etiopia, sotto la bandiera della lotta alla fame, ha in realtà devalorizzato e patologizzato l'utilizzo di piante alimentari come il *kosso* e l'*enset*, il cui consumo ritma e protegge le vite delle popolazioni del Sud dell'Etiopia da secoli. Peraltro la svendita di terre per uso energetico o alimentare e il *land grabbing* sono fenomeni diffusi in tutta l'Africa, dove sono molti i governi che non hanno messo in atto riforme fondiarie dopo la fine del colonialismo. Quest'ultimo ha consegnato i poteri amministrativi nelle mani talora di alcuni capi e talora di altri, creando tensioni e ignorando la complessità culturale della questione della proprietà della terra. E anche le città ne hanno risentito: nei centri urbani del Burkina Faso l'olio di arachidi e il dado Maggi hanno sostituito il burro di karité e il *sumbala*, diventando "cibo africano" a tutti gli effetti.

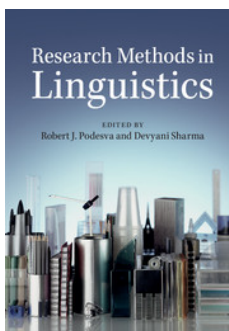
Anche il corpo emerge come protagonista delle storie alimentari raccontate dai sei autori. E' il corpo mitizzato di chi divora le carni umane ma anche il corpo disciplinato delle donne, sapienti mediatrici tra effettivi eso-cannibalismi e apparenti endo-cannibalismi; è il corpo delle donne hadya che si regge in equilibrio tra riempimento e svuotamento degli intestini grazie al ricorso alla pianta di kosso che il sapere locale sa dosare; ma è anche il corpo bio-politico dei capi gonja che data la loro

alterna bilateralità nei sistemi di discendenza stabiliscono simbolicamente una loro signoria sui coabitanti vagla attraverso la recriminazione di quelle parti di selvaggina che, come la zampe posteriori dell'elefante, marcano il saldo radicamento al territorio. E' inoltre quel corpo che abita l'Africa urbana che contratta e crea modernità alimentare, pur continuando ad utilizzare il burro di karité per la sua cura personale; è il corpo della popolazione indigena messicana che nel nutrirsi di mais ha incorporato le caratteristiche della pianta, dapprima in senso svalutativo, essendo la pianta considerata dagli europei più debole del frumento, e poi rivalutato funzionalmente ad una retorica della autenticità per il suo legame con il passato precolombiano. Infine è quel corpo wichì, "in transizione", che da due secoli a questa parte partecipa a quel mutamento continuo che investe la sua dieta, in costante tensione tra il "forte", il "sano" e il "pulito" alimento del monte e gli indispensabili, seppur privi di epiteti, alimenti raffinati.

Un ultimo aspetto trasversale a questa ricca raccolta di saggi investe quell'intimo spazio del sapore, del gusto per quegli alimenti che consideriamo il vero cibo. Nei proverbi e nelle leggende *bemba* emerge con chiarezza come l'*ubwali*, il porridge di miglio, sia sinonimo di cibo, al contrario della salsa che lo condisce. Nelle comunità wichì il vero cibo, quello "corretto che instrada verso la buona volontà", viene dal monte. Anche tra i "figli della terra" vagla il termine per indicare il cibo è *ol*, che letteralmente significa carne. E per fugare ogni esotismo è bene sottolineare che tra i popoli dell'Amazzonia, di cui si discute la tradizione cannibalica, non fosse certo la carne umana a rappresentare il vero cibo, quanto la manioca, che, come in un gioco di specchi, è considerata una pianta antropofaga, assetata del sangue delle donne che la coltivano. Infine, quello stesso cibo indigeno messicano che, con le sue pratiche di coltivazione quali la *nixtamalizzazione* e la *chinampa*, veniva considerato dagli europei velenoso e sterile, è oggi diventato l'emblema dell'identità nazionale e patrimonio immateriale dell'UNESCO.

Questo e molto altro nel testo curato da Peveri e Franceschi, un esperimento riuscito, di interdisciplinarietà disciplinata.

Gaia Cottino (Università di Roma "La Sapienza")



ROBERT J. PODESVA / DEVYANI SHARMA, *Research Methods in Linguistics*. Cambridge University Press 2013, 525 pp. ISBN 978-1-107-01433-6

Il volume curato da Podesva e Sharma - collaboratori, rispettivamente, dell'università di Stanford e della Queen Mary di Londra - è una valida introduzione alle metodologie di raccolta, elaborazione e analisi di dati linguistici. L'organizzazione del volume, l'estensione delle tematiche trattate e l'autorevolezza di molti dei contributori ne fanno uno strumento che merita senz'altro d'essere posseduto da chiunque si occupi di linguistica empirica. I curatori hanno organizzato il volume così da trattare di quanti più argomenti possibili, piuttosto che offrire l'analisi dettagliata di solo alcune tematiche pertinenti la ricerca linguistica. Tale impostazione del lavoro (peraltro adeguatamente compensata dall'ampio apparato bibliografico a corredo di ciascun capitolo proposto) rende il volume particolarmente adatto a chi si

avvicini alla ricerca linguistica sul campo (meglio se non alla prima lettura di linguistica però); a chi, pur già praticandola, ravvisi la necessità di meglio strutturare e formalizzare le proprie conoscenze; a chi, pur provenendo da altre scienze umane o dalla linguistica non empirica, intenda familiarizzare con le sue pratiche.

Il volume è diviso in tre sezioni. La prima è dedicata alla raccolta dei dati. La seconda al trattamento e all'analisi statistica dei dati. La terza alla presentazione di alcuni dei possibili approcci per l'analisi dei dati.

Nella prima sezione si tratta anzitutto dell'etica della ricerca in linguistica (Cap. 2, Eckert). Le riflessioni spaziano dalle questioni circa la proprietà intellettuale dei dati linguistici (del parlante? del ricercatore?) e il consenso e le limitazioni al loro utilizzo (non discussi con riferimento alle legislazioni statali particolari, ma all'orientamento etico della comunità dei linguisti), sino alla discussione delle buone pratiche di restituzione alle comunità di informanti dei risultati della ricerca. Il capitolo, seppur il meno specialistico nel volume, è apprezzabile perché contribuisce ad informare, ancorché in maniera non sistematica, circa una tematica solitamente trascurata, quella delle implicazioni etiche della ricerca linguistica (Rice 2006). Il capitolo seguente (Cap. 3, Schütze/Sprouse), più tecnico del primo, riguarda i giudizi di grammaticalità e di accettabilità in linguistica; e, in particolare, la teoria e i metodi dei giudizi di accettabilità. Il contributo, peraltro ricchissimo di rimandi ad altri capitoli del volume, è assai formativo e nitidamente sintetizza nozioni solitamente rintracciabili solo consultando molti più lavori. Tuttavia, a mio giudizio, è erroneamente collocato all'inizio del volume e in questa sezione: ritengo sarebbe stato più appropriato inserirlo nella seconda sezione del libro, quello sull'analisi dei dati, e a discussione avvenuta dei criteri per il campionamento degli informanti e la ricerca sul campo. Così facendo se ne sarebbe maggiormente apprezzata la rilevanza nell'economia del volume. Alla tematica della ricerca sul campo è dedicato il Cap. 4 (Chelliah), dove si riportano le pratiche ricorrenti in linguistica (in particolare tipologica) per la redazione di schizzi grammaticali. Il capitolo, che curiosamente offre una descrizione del processo per livelli di analisi e non, come in realtà avviene sul campo, per livelli di fattibilità (p.e.: la descrizione fonetica-fonologica non è tra le ultime nel processo di redazione di una grammatica, mentre qui è riportata per prima) non intercetta l'interesse del lettore esperto, in particolare dopo la pubblicazione dell'imponente lavoro sulla (metodologia della) teoria linguistica di Dixon (2010/2012). Data la scarsa confidenza con la tematica nella comunità di linguisti, assai più interessante è invece il capitolo sul campionamento statistico (Cap. 5, Buchstaller/Khattab). Dopo aver reso evidente la centralità della tematica per la linguistica empirica, le autrici introducono i concetti fondamentali (campionamento casuale, ragionato, per quote etc.), raccordandoli poi con le diverse discipline linguistiche. Integrano infine il tutto con riferimenti bibliografici completi, seppur talvolta datati. Il Cap. 6 (Schilling) è dedicato alle tecniche di elicitazione di dati (socio)linguistici, affrontate in prospettiva variazionista e trattando estesamente soprattutto dell'intervista sociolinguistica: è questo il limite principale del contributo, che così programmaticamente esclude un'ampia platea di lettori potenzialmente interessati. Analogamente limitato è l'ottavo capitolo (Kaiser), dove si tratta di paradigmi di ricerca in psicolinguistica, e si tradisce l'orientamento generale del volume offrendo un'analisi di dettaglio dei lavori sui tempi di reazione e sull'attenzione visiva, in luogo di una panoramica dei tanti modelli di ricerca disponibili. Ad esempio, l'introduzione alle tecniche neurolinguistiche per l'analisi della comprensione linguistica inclusa nel capitolo è estremamente

informativa, seppur ignora del tutto le crescenti riserve e annotazioni critiche circa questo genere di analisi. Di interesse più generale rispetto ai capitoli appena recensiti, è invece il settimo, opera di Abbuhl/ Gass/Mackey, in cui esemplarmente si riportano i fondamentali per progettare una ricerca linguistica di marca sperimentale. Il lavoro, che può ambire a diventare l'introduzione standard a questo genere di ricerche, tratta di analisi uni- e multivariate, così come di mono- e multifattoriali. Questo articolo, che senza dubbio si colloca al cuore della sezione sull'acquisizione dei dati, è seguito da due utili capitoli sulla registrazione dei dati per analisi fonetiche ed etnografiche. Il primo dei due lavori (Cap. 9, Podesva/Zsiga) contiene sia utilissime informazioni sull'uso dei registratori, sia ragguagli sulle tecniche di indagine della fonetica articolatoria (forse meno utili perché solitamente di interesse dei soli fonetisti). Il secondo dei due capitoli (Cap. 10, Levon) è un quasi informale vademecum per la ricerca etnografica, capace di efficacemente richiamare alle buone pratiche di ricerca sul campo, anche alla luce delle esperienze personali dell'autore.

La seconda sezione del volume, dedicata al trattamento e all'analisi statistica dei dati, si apre con un capitolo (Cap. 12, Nagy/Sharma) dedicato alla trascrizione linguistica. Organizzato secondo lo schema ormai classico proposto in Ochs (1979), il capitolo efficacemente introduce alle scelte forzate cui chiunque trascriva è obbligato a confrontarsi. Unico limite, il paragrafo del capitolo dedicato ai diversi software di trascrizione linguistica denuncia forse scarsa familiarità con alcuni dei programmi elencati, il che impedisce al lettore di cogliere il reale potenziale e i limiti di ciascuno di essi. Il capitolo seguente (Cap. 13, Gries/Newman) è dedicato invece alla creazione e all'uso di corpora: dopo aver accennato ai principali aspetti connessi con la redazione di un corpus, e aver richiamato alcuni tra i più noti corpora (di fatto solo quelli per la lingua inglese), la seconda, e più fruibile, parte del lavoro è dedicata dagli autori ai tre strumenti concettuali più impiegati per l'analisi di banche dati linguistiche: le liste di frequenza; le collocazioni; le concordanze. Il contributo sui corpora paga lo scotto di dover concentrare, in poche pagine, un sapere in rapida evoluzione e, ormai, ricco di diramazioni. Al contrario, in un crescendo di complessità, ma con una continuità concettuale e una chiarezza espositiva esemplare, i tre capitoli successivi costituiscono, a mio giudizio, il valore aggiunto del volume. I capitoli sono dedicati, rispettivamente, alla statistica descrittiva, all'analisi della significatività statistica e alla statistica multivariata. Il capitolo sulla statistica descrittiva (Cap. 14, Johnson) introduce gli strumenti concettuali fondamentali della disciplina (tipi di variabili, distribuzioni, dispersioni ecc.), talvolta esemplificandoli anche con riferimento a fenomeni linguistici (in tal senso, un maggior numero di esempi relativi alla disciplina sarebbe stato apprezzabile). Tale mancanza è superata nel capitolo seguente (Cap. 15, Gries), dedicato ai test di significatività, affrontati anche richiamando le funzioni di base del software R. Dei tre, il capitolo che più impressiona il recensore è però quello di Harald Baayen (Cap. 16). Il maggior pregio del contributo, interamente dedicato alla statistica multivariata, è quello di accompagnare il lettore alla scoperta del potenziale di tali tecniche, permettendo – pur senza ambire a creare esperti nel campo – di coglierne la rilevanza per la disciplina (anche alla luce di originali proposte teoriche sull'apprendimento, per esempio, di lessico e morfologia) e di correttamente interpretare i risultati di analisi che le impieghino. Il contributo sulla statistica multivariata chiude la seconda sezione del volume.

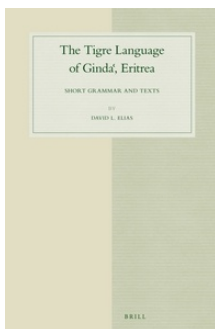
La terza sezione del volume è dedicata alla presentazione di alcuni possibili approcci di analisi dei dati. I contributi qui contenuti mirano vuoi a offrire ulteriori strumenti di

analisi linguistica. Il capitolo 17 (Boersma), è dedicato all'analisi acustica di tratti segmentali e soprasedimentali o, meglio, alla loro visualizzazione e lettura. Il capitolo 19 (Zuidema/Boer) alla modellizzazione nelle scienze del linguaggio, ovvero alla rilevanza e all'uso di teorie e modelli computazionali per la formulazione e la risoluzione di problemi linguistici. Si tratta di un argomento di sempre maggiore attualità, ma non sempre piena comprensibilità, presentato e commentato assai rigorosamente. Il capitolo 20 (Walker) è dedicato all'analisi variazionistica di un campione di dati, e strutturato così da perfettamente rendere le operazioni metodologiche per questo genere di indagine, dalla definizione del fenomeno, alla raccolta dati, alla verifica delle ipotesi. Il capitolo 21 (Ehrlich/Romaniuk) offre un'introduzione all'analisi del discorso (nelle sue articolazioni dell'analisi conversazionale; della sociolinguistica interazionale e dell'analisi critica del discorso) elaborata muovendo dall'indagine di esempi. Il contributo più interessante dell'intera sezione è (insieme al diciannovesimo) però il capitolo (18, Beavers/Sells), dedicato alla costruzione di un'ipotesi linguistica e alla sua falsificazione. In questo articolo gli autori mostrano come argomentare a favore di un'ipotesi, in particolare nel quadro della grammatica generativa affidandosi alla logica del ragionamento da un lato, e ai fatti di lingua dall'altro. L'originalità del contributo, testimoniata anche dalla scarsità di contributi analoghi in letteratura (eccetto forse Carlson 2003), ne fanno sicuramente una delle letture più affascinanti nel volume.

Nel complesso il volume *Research Methods in Linguistics* curato da Podesva / Sharma è un utile strumento di consultazione, valido vuoi per l'orientamento di chi muova i primi passi nella linguistica empirica, vuoi per l'aggiornamento di chi già la pratica. La vastità di tematiche affrontate e la ricchezza di riferimenti bibliografici sono però parzialmente indebolite dal quasi esclusivo riferimento alla lingua e alle ricerche sulla lingua inglese.

- Carlson G. (2003) "On the notion "showing something"". In Moore J. / Polinsky M. (eds.) *The nature of explanation in linguistic theory*. CSLI Publications: 69-82
- Dixon, R. M. W. (2010/2012) *Basic linguistic theory*. 3 voll. Oxford University Press.
- Ochs, E. (1979) "Transcription as theory". In Ochs E. / Schieffelin B. (eds.) *Developmental pragmatics*. Academic Press: 43-72.
- Rice, K. (2006) "Ethical Issues in Linguistic Fieldwork: An Overview". *Journal of Academic Ethics*, 4(1): 123-155.

Lorenzo Spreafico (Libera Università di Bolzano)



DAVID L. ELIAS, *The Tigre language of Ginda', Eritrea. Short grammar and texts*, Leiden-Boston, Brill, 2014 (Studies in Semitic languages and linguistics, 75).

Fin dai tempi del pionieristico lavoro lessicografico di Werner Munzinger ("Vocabulaire de la langue Tigré", in appendice a August Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopiae*, Lipsiae, T.O.Weigel, 1865) è stato spesso sottolineato come l'area linguistica del Tigré, che copre buona parte dell'Eritrea centro-settentrionale e dei bassopiani a cavallo tra Eritrea e Sudan, sia culturalmente molto articolata. Un

rilevante numero di comunità storiche, ciascuna con le proprie tradizioni etnogenetiche, una specifica letteratura orale, diverse istituzioni civili e forme religiose, risulta accomunato dall'uso di uno stesso codice linguistico, il Tigré appunto. Questa situazione continua a porre quesiti irrisolti allo storico della lingua, che si chiede come e quando a una tale eterogeneità culturale abbia cominciato a corrispondere una sostanziale unità linguistica, e ancora in conseguenza di quali eventi e assetti – presumibilmente molto antichi – si siano prodotti fenomeni tra loro alternativi: o la convergenza linguistica di una pluralità antropologica, o la frammentazione culturale di un'antica unità storica. Anche per una maggior comprensione di questi fatti lo studio della variazione dialettale all'interno dell'area linguistica tigré risponde a un'esigenza universalmente avvertita e costituisce ormai un passaggio obbligato. E infatti, le ricerche più recenti – in particolare quelle di Didier Morin, Saleh Mahmud Idris e Marie-Claude Simeone Senelle – stanno modificando sensibilmente il quadro delle nostre conoscenze di base, come dimostrano almeno il vocabolario del *ḥasā* o *hāsā* (il Tigré dei Beni 'Amər) e – soprattutto – la grammatica del *dahālīk* (la presunta 'varietà insulare' del Tigré), in cui è stato proposto di riconoscere o un dialetto molto differenziato o un'autonoma lingua sud-semiteca. Se nella seconda metà dell'Ottocento, a proposito della lingua Tigré, era sufficiente affermare che «bien qu'elle soit en usage chez des peuples de caractères assez divers, elle s'est conservée chez tous assez intacte pour que chacun d'eux comprenne facilement l'autre et qu'il puisse à peine être question de dialectes» (Munzinger, *cit.*, p. iv), oggi è chiaro non solo che una significativa differenziazione dialettale esiste, ma che essa va studiata per coglierne tutte le implicazioni su un piano diacronico, oltre che sincronico.

Ad arricchire il repertorio delle nostre conoscenze interviene ora l'importante libro di David L. Elias, che appare alcuni anni dopo lo studio presentato per il conseguimento del titolo dottorale (*Tigre of Habab: Short grammar and texts from the Rigbat people*, Ann Arbor, MI, UMI Dissertations, 2005) e contiene una nuova grammatica del Tigré basata su presupposti del tutto inediti e originali. La tradizione degli studi linguistici dei secc. XIX e XX – segnata dai nomi di Enno Littmann, Maria Höfner, Wolf Leslau, Frank R. Palmer e Shlomo Raz (per citare solo i maggiori) – ha sistematicamente privilegiato la varietà del Tigré dei Mansā', essenzialmente perché nel loro territorio si sono svolte le prime inchieste linguistiche, inclusa la raccolta di tutti quei testi che dallo stadio orale sono passati alla scrittura proprio per iniziativa di studiosi europei. Elias, invece, ha prodotto un nuovo testo di riferimento basato su una varietà dialettale fino ad oggi ignorata, quella della nota città di Gindā', principale centro eritreo fra Asmara e Massaua, alla frontiera sud-orientale dell'area linguistica tigré. Lo studio di una varietà linguistica precedentemente non documentata è già un titolo di merito per qualsiasi pubblicazione, ma questo non è l'unico elemento di novità del libro in esame. La ricerca, infatti, è partita da un lavoro d'inchiesta condotto in Eritrea fra il 2001 e il 2003 e basato sulla registrazione di affabulazioni prodotte da due informanti nativi di Gindā'. Come accuratamente descritto nell'introduzione (pp. 1-12) i testi pronunciati oralmente e registrati sono stati sottoposti a una triplice formalizzazione scritta, comprendente 1) la trascrizione fonetica secondo la nomenclatura IPA, 2) la traslitterazione dell'autore e 3) le glosse morfematiche, cui segue la traduzione inglese (Appendix I, pp. 253-272). Conseguentemente, l'analisi che Elias ha fatto della fonetica e della fonologia del Tigré (pp. 13-33) è certamente la più completa che sia mai stata prodotta, come si evince dal semplice confronto con l'unico predecessore di

fatto esistente, fornito dalla grammatica di Shlomo Raz (*Tigre Grammar and Texts, Malibu, Undena Publications, 1983, pp. 4-11*).

E infatti, se il repertorio dei 24 fonemi consonantici della lingua è sostanzialmente lo stesso, tra i due studi non mancano significative differenze. Ad esempio, Raz menziona l'esistenza di una fricativa palato-alveolare [ʒ] come allofono e risultato della palatalizzazione della corrispondente fricativa dento-alveolare /z/ (tipo [gəzāz] ~ [gəzāž(ž)e], 'bicchiere' ~ 'il mio bicchiere'), mentre Elias non cita affatto il fenomeno. Il lettore, allora, è portato a chiedersi il significato di questa divergenza, ovvero se essa sia il frutto di una diversa valutazione da parte dei due studiosi, oppure costituisca un effetto della variazione dialettale, come se si trattasse di un fenomeno del Tigré dei Mansā' non attestato nel Tigré di Gindā' (che pure conosce la palatalizzazione dell'occlusiva dento-alveolare /t/ > [č]).

Ancor più rilevante è la differenza di opinione tra i due riguardo all'identità fonematica di /ə/. Sulla base delle ipotetiche coppie minime individuate, Raz argomentava che «one is tempted to see [ə] as an “allophone of a zero phoneme”», con l'unico ruolo di 'consonantal glue' (Raz, cit., p. 10). Elias fornisce ora un'evidenza incontrovertibile dell'esistenza di /ə/, costituita dall'opposizione delle forme verbali *zabbəṭ* ~ *zabbəṭ*, 'he beats' ~ 'he receives a beating' (p. 21 e nota 5). Tale opposizione è dotata di una forte implicazione morfologica, in quanto distingue attivo e passivo della forma intensiva (p. 102: «the latter vowel in the base of the imperfect and jussive forms is *a* rather than *ə*: B passive *ḵattal-*, *-ḵattal-* vs. B *kattəl*, *-kattəl-*»). Tuttavia, anche qui il lettore è obbligato a fermarsi e a porsi qualche domanda. L'uso opzionale di 'prefix-less forms' nell'incompiuto della forma base (*lə-qattəl*) è nota da tempo (Raz, cit., p. 56: «In colloquial speech there is a distinct tendency to omit the prefixes of the verb in the imperfect, e.g., [*fagra* 'to go out'], *faggər*, *faggər*, *fagri*, *faggər*, *faggər*, *faggər*, *fagro*, *fagro*, *fagra*, *fagro*»), ma Raz non menziona lo stesso fenomeno con riferimento all'incompiuto della forma passiva (*ləṭ-qattal*), mentre Elias lo considera come proprio di tutti gli incompiuti (p. 77 e nota 7). Può dirsi questo tratto morfo-fonologico un altro elemento che distingue il Tigré di Gindā' dal Tigré dei Mansā'? Ancora una volta non risulta chiaro dove finisca la diversità di opinioni tra i due studiosi e dove cominci la variazione dialettale.

Fra gli elementi che contraddistinguono con certezza il Tigré di Gindā' vi sono alcuni autonomi sviluppi morfologici, come la 'masculine-specific form' del pronome suffisso di prima persona di tre sostantivi (p. 40: '*enče* 'my-C eye' ~ '*ənye* 'my-M eye', '*morače* 'my-C stick' ~ '*morāy* 'my-M stick, '*ədātəče* 'my-C hands' ~ '*ədəye* 'my-M hands') e l'esistenza di due distinte forme negative del 'verb of existence' *halla*: *ya-halla-nni* e '*i-halla*, dei quali il primo più frequentemente usato del secondo (pp. 70-71); ma anche un buon numero di parole e forme fin qui non documentate (Appendix II, pp. 273-275). Tra queste si osservano alcuni notevoli arcaismi lessicali, come il sostantivo *ḵabilat* 'tribe, people group' (Tigré dei Mansā' *gabilat*) connesso all'arabo *qabīla*, entrambi riconducibili a una forma ricostruita \**ḵabilat*. La discussione riguardo a quest'ultimo elemento (pp. 232-233) è di notevole interesse, perché in passato la percentuale degli arabismi nel lessico del Tigré è stata pericolosamente sopravvalutata, mentre in molti casi tali prestiti presunti possono essere meglio spiegati come «retentions from a common linguistic ancestor». Un esempio analogo (per cui vedi Gianfrancesco Lusini, "Tigre and the others. Linguistic and cultural changes within the Tigre area", in *History and language of the Tigre-speaking peoples. Proceedings of the International Workshop, Naples, February 7-8, 2008*, Napoli, UNO, 2010, pp. 3-

12: 9-10) è costituito dal termine *nib* ‘dente canino’, per il quale è stata inizialmente proposta una derivazione dall’arabo *nāb-*, che però non rende ragione della diversità vocalica. Piuttosto, l’accostamento alla forma *niba* attestata in aramaico giudaico autorizza a pensare che anche questa parola sia entrata nel lessico del Tigré molto tempo prima dell’inizio dell’interferenza linguistica con l’arabo. Le implicazioni di una maggiore sensibilità verso i tratti arcaici del Tigré sono evidenti e promettenti, nella prospettiva di ricostruire la storia linguistica dell’area eritrea con rinnovata attenzione verso la sua stratificazione. Dunque, il lavoro di David L. Elias, metodologicamente solido e impeccabile nella presentazione dei dati, ha fornito alla conoscenza della lingua Tigré e della sua articolazione dialettale il più completo e rilevante contributo degli’ultimi trent’anni, avviando il necessario superamento della benemerita, ma ormai datata, grammatica del Raz.

Gianfrancesco Lusini (Università di Napoli “L’Orientale”)



## SEGNALAZIONI/LIBRI RICEVUTI

a cura di Moreno Vergari



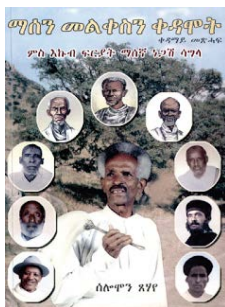
Berhanu ABEBE e Gianfrancesco LUSINI, *Vocabolario Italiano Amarico*. Addis Abeba, Arada Books, 2014, xii-389 pp. ISBN 978-999448664-9.

Questo nuovo volume viene alla luce dopo ben 74 anni dagli ultimi dizionari di italiano-amarico (*Dizionario pratico e frasario per conversazione italiano-amarica*, di Fusella e Girace e *Nuovo Vocabolario Italiano-Amarico* di Bevilaqua – quest’ultimo una nuova edizione di quello pubblicato dallo stesso autore nel 1917 – entrambi usciti nel 1937).

Si tratta di un’opera iniziata dallo studioso etiope Berhanu Abebe (1932-2008) e rivista e completata da Gianfrancesco Lusini, docente, tra l’altro, di lingua e letteratura amarica presso il Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo dell’Università degli Studi di Napoli L’Orientale.

Il vocabolario consta di oltre 20.000 entrate e moltissime frasi esempio. Le parole in amarico sono anche traslitterate in caratteri latini, facilitandone così la lettura anche per chi non fosse pratico della scrittura amarica.

Per informazioni sull’acquisto consultare il sito dell’editore Arada Books alla pagina [www.aradabooks.com/shop.html](http://www.aradabooks.com/shop.html).



Solomon TSEHAYE, *Massän Mälqäsən Qädamot* [*Massé and Melqes of the ancestors*] Asmara, (s.e.), 2012, 544 pp. ISBN 99948-0-069-8

Il volume è il primo di una prevista trilogia sulla poesia orale tigrina d’Eritrea e riguarda in particolare due generi: *massé* e *melqes*. Come spiega lo stesso autore in un’intervista<sup>1</sup>: «Massé and melqes are source of guidance to society from which people draw all sorts of lessons. They are useful in resolving conflicts. They present social critique which helps solve social problems and correct mistakes. They enhance society’s knowledge on history, culture, language, politics, religion, etc. by discussing various aspects of life. Last but not least, massé and melqes are also very entertaining».

Il volume copre un periodo di circa 250 anni (le prime testimonianze di *massé* risalirebbero intorno al 1765 ad opera del poeta tigrino Ayte Feleskinos) e raccoglie circa 350 esempi di *massé* e *melqes* di 35 autori diversi.

In attesa dell’uscita degli altri due volumi della trilogia (e di una auspicabilissima traduzione in inglese!) non resta che complimentarsi con l’autore per questo importantissimo contributo per la conoscenza della poesia orale tigrina.

<sup>1</sup> Vedi <http://kemey.blogspot.it/2013/09/a-conversation-with-solomon-tsehaye.html>.



Paola Tabet, *Le dita tagliate*. Roma, Ediesse, 2014, 324 pp. ISBN 978-88-230-1885-3.

Il libro prende il suo titolo da una brutale usanza presente tra i Dugum Dani della Nuova Guinea occidentale, in Indonesia. Alle bambine possono venir tagliate delle dita delle mani da offrire in donazione durante le cerimonie funebri, tranne il pollice e una o due altre dita, in modo che possano continuare a svolgere i compiti affidati alle donne...

Paola Tabet è un'antropologa con una lunghissima esperienza sia d'insegnamento che di ricerca sul campo in diversi paesi del mondo, con particolare attenzione ai temi a lei più cari, quali il razzismo e il rapporto sociale tra i sessi. In particolare questo libro, che è stato definito "un viaggio nell'orrore della violenza sulle donne"<sup>2</sup>, tratta della condizione femminile e degli atti di sottomissione a cui sono sottoposte le donne, offrendoci una sintesi del percorso di riflessione sulle asimmetrie e disuguaglianze che hanno caratterizzato le relazioni di genere nella storia di lunga durata delle diverse società umane.

Si tratta di un impegno di antropologia generale, con un taglio fortemente comparativo esercitato su una vasta quantità di dati storici e etnologici, che ha portato ad affinare e applicare la nozione di scambio sesso-economico ai rapporti sociali di dominazione tra uomini e donne. Parte dei saggi qui offerti, e legati in modo unitario, erano stati finora pubblicati solo in Francia, dove l'antropologa fin dagli anni '70 fu in contatto con le antropologhe di *Questions féministes*, con posizioni distanti da quelle del femminismo della "differenza".

La riproduzione, la divisione socio-sessuata del lavoro, l'accesso disuguale agli strumenti, alle catene operatorie, al sapere non solo tecnologico, il continuum degli scambi appunto sesso-economici tra uomini e donne, sono i temi su cui le tesi di Paola Tabet si esercitano, tesi nette, e spesso polemiche, che non mancheranno di suscitare ampie discussioni.



SahoArchive [www.sahoarchive.org](http://www.sahoarchive.org)

*A comprehensive online archive on Language, History and Culture of the Saho-speaking communities of Eritrea and Ethiopia.*

Un nuovo sito, ancora in fase di costruzione, che vuole raccogliere e mettere a disposizione degli studiosi e delle comunità di lingua saho d'Eritrea e di Etiopia (di cui ci siamo occupati anche in un paio di numeri di *Ethnorêma*) materiale riguardante la storia, la lingua, il territorio e la cultura dei Saho.

<sup>2</sup> Stefania Prandi, *Il Fatto Quotidiano*, 9 agosto 2014. Vedi [www.ilfattoquotidiano.it/2014/08/09/violenza-sulle-donne-le-dita-tagliate-dallindia-al-mali-giro-del-mondo-dellorrore/1082502/](http://www.ilfattoquotidiano.it/2014/08/09/violenza-sulle-donne-le-dita-tagliate-dallindia-al-mali-giro-del-mondo-dellorrore/1082502/)

# INDICE GENERALE N° 1 – N° 10

## INDICE PER RUBRICA

ANNO I - N. 1 (2005)

Presentazione ..... iii

### Articoli

BRIAN MIGLIAZZA - *Some Expressives in So*..... 1

BRYAN ALLEN AND SILVIA ALLEN - *Mozzarella of the East (Cheese-making and Bai culture)* ..... 19

ANDREA SEMPLICI - *La magia della moneta: il cauri*..... 29

### Dissertazioni

AARON HORNSKOHLE - *The Pragmatics of X + verb Structure in the Hebrew of Genesis*..... 35

### Mondofoto

*Leggere e scrivere in Eritrea* (foto di Maria Pennacchio) ..... 123

### In altre lingue

*Racconto kurdo* (a cura di Marco Librè) ..... 129

### Recensioni

Alex De Waal (ed.), *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa* (Massimo Zaccaria) ..... 131

Alessandro Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology* (Leon Beachy) ..... 134

Marco Aime, *Eccessi di culture* (Mauro Mainoli)..... 135

ANNO II - N. 2 (2006)

### Articoli

GIANNI DORE - *Per un repertorio degli stili alimentari nell'altopiano etiopico. Note su commensalità, divisione, spartizione e gerarchie sociali* ..... 1

ABEBE KIFLEYESUS - *The Construction of Ethiopian National Cuisine* ..... 27

MASSIMO ZACCARIA - *Magistratura togata vs. giustizia amministrativa nella Colonia Eritrea, 1907-1911. Il memoriale Conte e il rapporto n. 10330 di Salvaro Raggi*..... 49

KLAUS WEDEKIND - *Beja Narratives: Pursuit of Participants and Analysis of Aspects*... 101

**Mondofoto**

*Los Acuáticos* di Cuba (testo e foto di Maria Pennacchio).....129

**In altre lingue**

*Conte en langue tamajaq* (a cura di Irhya Mahamadou).....135

**Documenti**

Testo della *Dichiarazione universale dei diritti linguistici*.....141

**Recensioni**

David Crystal, *La rivoluzione delle lingue* (Marco Librè).....155

Nathalie Beswick, *Sudan's Blood Memory: The Legacy of War, Ethnicity, and Slavery in South Sudan* (Massimo Zaccaria).....156

Mohamed-Tahir Hamid Ahmed, «*Paroles d'hommes honorables*». *Essai d'anthropologie poétique des Bedja du Soudan* (Gianfrancesco Lusini).....161

**Segnalazioni**

Mostra *L'anima (venduta) del commercio. Dal Logos al logo: messaggio biblico e pubblicità* .....163

ANNO III - N. 3 (2007)

**Articoli**

BRAD WILLITS - *A Grammar of a Susu Xutuba*..... 1

GIANNI DORE - “*Chi non ha una parente andinna?*”. *Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell'alterità tra i Kunama dell'Eritrea*..... 45

MAGG. TEOBALDO FOLCHI - *Commissariato Regionale di Massaua. Brevi cenni storico-amministrativi sulle popolazioni, dal suddetto Commissariato Regionale dipendenti*. Con nota introduttiva di MASSIMO ZACCARIA .....89

**Dissertazioni**

STEFANO DEGLI UBERTI - *Migrazione ed Esperienza Teatrale. Dinamiche Transnazionali ed Integrazione nell'incontro tra un migrante senegalese e la società italiana*..... 385

**Mondofoto**

*Le backwaters del Kerala, 1500 km di canali navigabili in un'India ancora verdissima* (testo di Mauro Mainoli, foto di Fiorenza Corradini) ..... 419

**In altre lingue**

*A Nara tale* (Dawd Abushush)..... 427

## Documenti

Testo della *Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni delle Nazioni Unite* ..... 433

## Recensioni

J. Millard Burr - Robert O. Collins, *Darfur the Long Road to Disaster*  
(Massimo Zaccaria) ..... 445

Ruth Iyob - Gilbert M. Khadiagala, *Sudan the Elusive Quest for Peace*  
(Massimo Zaccaria) ..... 446

M. W. Daly - Jane R. Hogan, *Images of Empire. Photographic Sources for the  
British in the Sudan* (Massimo Zaccaria) ..... 448

Mia Fuller, *Moderns abroad. Architecture, cities, and Italian imperialism*  
(Massimo Zaccaria) ..... 449

*Journal of Eritrean Studies*, volume IV, May-December 2005, Nos. 1-2  
(Gianfrancesco Lusini) ..... 451

## Segnalazioni

2008: *International Year of Languages* ..... 455

## ANNO IV - N. 4 (2008)

### Articoli

FEDERICA GUERINI – *Multilingualism and language attitudes in Ghana: a  
preliminary survey* ..... 1

PAOLA ATZENI – *Patrimoni e patrimonializzazioni, soggetti e soggettivazioni  
nelle culture industriali minerarie della Sardegna* ..... 35

GIORGIO BANTI – MORENO VERGARI – *Italianismi lessicali in Saho* ..... 67

### Relazioni

*Language Documentation workshop at UCSB (InField)* (Brian Migliazza) ..... 95

### Mondofoto

*Immagini da un villaggio Nahuatl (Messico)* (foto di Denise Aulie e Rossana  
Giorgi Magistrali) ..... 99

### In altre lingue

*Il passero rosso* (storia in lingua nahuatl, a cura di Martin Citlahua Ixmatlahua,  
Alejandra Citlahua Tlaxcale, Rossana Giorgi Magistrali) ..... 105

### Documenti

Testo della “*Carta di Roma*” ..... 107

## Recensioni

Alex De Waal (Ed.), <i>War in Darfur and the Search for Peace</i> (Massimo Zaccaria) .....	111
Martin W. Daly, <i>Darfur's Sorrow. A History of Destruction and Genocide</i> (Massimo Zaccaria) .....	113

## ANNO V - N. 5 (2009)

### Articoli

Special issue on the <i>Atlas of the Traditional Material Culture of the Saho</i> (ATMCS):	
GIORGIO BANTI – <i>Introduction</i> .....	1
GIANNI DORE – “ <i>C’è l’Assaorta che ci aspetta...</i> ”. <i>Geografi ed etnologi italiani tra i Saho dell’Eritrea</i> .....	11
ELENA PACINI – <i>Dal territorio eritreo al Museo. Gli scopi e le tecniche di collezione degli oggetti etnografici</i> .....	29
GIANNI DORE – <i>Etnografia del miele nelle fonti coloniali italiane sull’Eritrea e Etiopia</i> .....	51
MORENO VERGARI - ROBERTA VERGARI – <i>An encyclopedic lexicon of the Saho traditional knowledge on beekeeping</i> .....	61
GIORGIO BANTI - AXMADSACAD MAXAMMAD CUMAR – <i>A few Saho texts about bees and honey</i> .....	89
<i>Bibliography</i> .....	109

### Mondofoto

<i>Yemeni Graffiti</i> (Foto e testo di Maria Pennacchio).....	117
--	-----

### In altre lingue

<i>An Akan folktale: The horn that saved Ananse's (the Spider's) life</i> (Edited and translated by Federica Guerini).....	123
--	-----

### Documenti

<i>The Asmara Declaration on African Languages and Literatures</i> .....	129
--	-----

### Recensioni

Jonathan Miran, <i>Red Sea Citizens. Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa</i> (Massimo Zaccaria) .....	131
Wendy James, <i>War and survival in Sudan’s frontierlands. Voices from the Blue Nile</i> (Massimo Zaccaria) .....	133
Antonino Colaianni - Alessandro Mancuso <i>Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina</i> (Federica Tarabusi) .....	134

Alessandra Gribaldo <i>La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela.</i> (Selenia Marabello) .....	138
--	-----

ANNO VI - N. 6 (2010)

**Articoli**

GIL'AD ZUCKERMANN – <i>Ibridazione Culturale: Neologizzazione a Fonte Multipla in Lingue ‘Reinventate’ e in Lingue a Scrittura ‘Fono-Logografica’</i> .....	1
STEFANO BEGGIORA – <i>Seven Sisters: identità etnica, tribù e nazionalismo all’ombra del conteso confine Cina-India</i> .....	33
MONICA DAL POS – <i>Sinonimia, plurisemia e sinestesia nella cucina camerunense</i> .....	53

**Mondofoto**

<i>Gli Ongota: un piccolo gruppo etnico dell’Etiopia sud occidentale</i> (Foto e testi di Graziano Savà) .....	69
--	----

**In altre lingue**

<i>Racconto Ts'amakko (Etiopia): La storia del babuino e dello scoiattolo</i> (Raccolto, trascritto e tradotto da Graziano Savà).....	75
---	----

**Documenti**

<i>Carta Europea delle lingue regionali o minoritarie</i> .....	79
---	----

**Relazioni**

<i>Language documentation - Workshop on research methods and tools for the documentation of ethnolinguistic diversity – Libera Università di Bolzano, 31 maggio - 3 giugno 2010</i> (Danilo Faudella) .....	95
<i>Studi italiani sull’Africa a 50 anni dall’indipendenza – Università degli studi di Napoli “L’orientale”, 30 settembre - 2 ottobre 2010</i> (Moreno Vergari) .....	98

**Recensioni**

Massimo Zaccaria (a cura e introduzione di), <i>Le note del commissario. Teobaldo Folchi e i cenni storico amministrativi sul commissariato di Massaua (1898)</i> (Chiara Giorgi) .....	103
Ralph A. Austen, <i>Trans-Saharan Africa in World History</i> (Massimo Zaccaria).....	105
Enrico Mania, <i>Storia del giornalismo nel Corno d’Africa</i> (Massimo Zaccaria) .....	106
Tesfa G. Gebremedhin – Gebre H. Tesfagiorgis (edited by), <i>Traditions of Eritrea. Linking the Past to the Future</i> , 296 (Massimo Zaccaria) .....	108
Abdulkader Saleh Mohammad (ed.), <i>The Customary Law of the Akele Guzai Muslims [the Saho]</i> (Gianni Dore).....	109
Ivo Strecker, <i>Ethnographic Chiasmus. Essays on Culture, Conflict and Rethoric</i> (Gianni Dore).....	111

## Segnalazioni

<i>Bo Svensén, A Handbook of Lexicography - The Theory and Practice of Dictionary Making</i> .....	115
Stefano Beggiora, <i>Sacrifici umani e guerriglia nell'India Britannica - Dal genocidio in nome della civiltà alla civiltà come genocidio</i> .....	116
Joan L. G. Bart, <i>A Field Manual of Acoustic Phonetics</i> .....	117

## ANNO VII - N. 7 (2011)

### Articoli

SILVIA DAL NEGRO – <i>A cosa serve studiare i dialetti: alcuni esempi sulla tipologia dei numerali</i> .....	1
GIAN CLAUDIO BATIC – <i>Report from a Nigerian village: Space, Culture and Materials in Bure area</i> .....	13
ISABELLA ABBONIZIO – <i>Etnografia musicale e colonialismo italiano: contributi sul folclore dei territori d'oltremare dall'epoca liberale al fascismo</i> .....	27

### Attività e Strumenti

<i>L'Antropologia nel contesto multiculturale e plurilinguistico dell'Alto Adige/Südtirol: I primi passi dell'Associazione Antropologica Alto Adige</i> (Emanuel Valentin e Martina Zambelli) .....	43
---	----

### Mondofoto

<i>In the narrow streets of Elephantine Island</i> (Photographs by Maria Pennacchio – Text by Giovanni Belzoni).....	45
--	----

### In altre lingue

<i>An Oromo folktale (Ethiopia)</i> (Edited and translated by Giorgio Banti) .....	61
--	----

### Documenti

<i>Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale</i> .....	69
---	----

### Recensioni

Haggai Erlich, <i>Islam &amp; Christianity in the Horn of Africa. Somalia, Ethiopia, Sudan</i> (Massimo Zaccaria).....	83
David Killingray, <i>Fighting for Britain. African Soldiers in the Second World War</i> (Massimo Zaccaria) .....	85
James C. McCann, <i>Stirring the Pot. A History of Africa Cuisine</i> (Gianni Dore) .....	87
Katharina Wilkens, <i>Holy Water and Evil Spirits. Religious Healing in East Africa</i> (Gianni Dore) .....	89



ANNO VIII - N. 8 (2012)

**Articoli**

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

**Mondofoto**

<i>Rosario fiorito. Processione dei Walser di Alagna Valsesia</i> (foto di Maria Pennacchio).....	67
---	----

**In altre lingue**

<i>Basket Story: Dog and Hyena</i> (Edited and translated by Yvonne Treis).....	81
---	----

**Documenti**

<i>The FEL (Foundation for Endangered Languages) manifesto</i> .....	85
--	----

**Relazioni**

<i>Language Documentation III: Language Mapping</i> (Simone Ciccolone).....	89
---	----

**Recensioni**

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

**Segnalazioni/Libri ricevuti** (a cura di Moreno Vergari)

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

ANNO IX - N. 9 (2013)

**Articoli**

KLAUS WEDEKIND – <i>Gedeo Work Songs in the Context of the Ethiopian Revolution</i> .....	1
STEFANO BEGGIORA – <i>Ecologia, sviluppo e sostenibilità: problematiche ambientali e sociali della Forest Policy nell’India contemporanea</i> .....	37
ILARIA MICHELI – <i>Honey and Beekeeping among the Okiek of Mariashoni, Mau Forest Escarpment, Nakuru District, Kenya</i> .....	55

**Mondofoto**

<i>Okiek di Mariashoni: Comunità di Kaprop, Ndoswa, Molem</i> (foto di Maria Pennacchio) .....	103
---	-----

**In altre lingue**

<i>An Okiek Folktale</i> (Ilaria Micheli).....	131
--	-----

**Documenti**

<i>Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali</i> .....	137
---	-----

**Relazioni**

<i>Language Documentation 4 – Documenting oral traditions: old stories, new methods</i> (Simone Ciccolone) .....	155
--	-----

**Recensioni**

Nicholas Lucchetti, <i>Italico ingegno: all’ombra della Union Jack: breve storia degli italiani d’Eritrea sotto occupazione britannica</i> (Massimo Zaccaria).....	157
--	-----

Gebreyesus Hailu, <i>The Conscript. A Novel of Libya's Anticolonial War</i> (Massimo Zaccaria) .....	160
Matteo Guglielmo, <i>Il Corno d'Africa. Eritrea, Etiopia, Somalia</i> (Massimo Zaccaria) .....	162
Estelle Sohler, <i>Le Roi des Rois et la photographie. Politique de l'image et pouvoir royal en Ethiopie sous le règne de Menlik II</i> (Massimo Zaccaria).....	164
Redie Bereketeab (edited by), <i>The Horn of Africa. Intra-State and Inter-State Conflicts and Security</i> (Massimo Zaccaria).....	166
David W. Phillipson, <i>Foundations of an African Civilisation. Askum &amp; the Northern Horn 1000 BC-AD 1300</i> (Andrea Manzo).....	168
Maria Pia Pedani, <i>La grande cucina ottomana. Una storia di gusto e di cultura,</i> Bologna (Gianni Dore) .....	171
Filipa César, <i>The Embassy</i> (Maria Pennacchio).....	173
Shobana L. Chelliah & Willem J. De Reuse, <i>Handbook of Descriptive Linguistic Fieldwork</i> (Moreno Vergari).....	174
<b>Segnalazioni/Libri ricevuti</b> (a cura di Moreno Vergari)	
<i>Rassegna di Studi Etiopici</i> , vol. III (nuova serie).....	177
Alessandro Bausi, Antonella Brita, Andrea Manzo (eds.) con la collaborazione di Carmela Baffioni e Francesca Ersilia, <i>Aethiopica et Orientalia: studi in onore di Ya'qob Beyene - Vol. I e II</i> .....	177
<i>Folia Orientalia</i> , vol. XLIX, Studia Andreae Zaborski Dedicata.....	178
Yvonne Treis, Arghyro Paouri, <i>Baskeet Songs</i> (DVD) .....	178
<i>Verba Africana. African Languages and Oral Literatures: Video Documentation and Digital Materials</i> .....	178

ANNO X - N. 10 (2014)

**Articoli**

PETER K. AUSTIN – <i>And still they speak Diyari: the life history of an endangered language</i> .....	1
STEFANO BEGGIORA – <i>Sarna Devī: feste di primavera, folklore e sostenibilità nelle tradizioni del Jharkhand</i> .....	19
DEBORAH NADAL – “Per fortuna ci sono le mucche.” Brevi considerazioni sul valore del <i>pañcgavya</i> .....	41

**Mondofoto**

<i>Dove Andare?</i> (foto e testo di Maria Pennacchio) .....	61
--	----

**In altre lingue**

<i>Memorie di un Passato da Cacciatori nei Proverbi Kulango</i> (Ilaria Micheli) .....	79
--	----

**Documenti**

*La Carta di Lampedusa* .....85

**Relazioni**

*Language Documentation 5 – TRANSARCH: Transcribing and archiving speech*  
(Simone Ciccolone) .....99

**Recensioni**

Daniela Merolla, Jan Jansen, Kamal Naït-Zerrad (eds.), *Multimedia Research and Documentation of Oral Genres in Africa. The Step Forward* (Gianni Dore) ....103

Nicola Lucchetti, “*Pace coloniale*” addio. *Violenza e lotta politica in Eritrea (1941-1952)* (Gianni Dore) .....105

Jon Abbink, Michael Bryant, Daniel Bambu, *Suri Orature. Introduction to the Society, Language and Oral Culture of the Suri People (Southwest Ethiopia)* (Gianni Dore) .....109

Kidane Mengisteab, *The Horn of Africa* (Massimo Zaccaria).....110

Valeska Huber, *Channelling Mobilities. Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond* (Luca Castiglioni) .....112

Zelda Alice Franceschi e Valentina Peveri (a cura di), *Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America Latina e Africa* (Gaia Cottino).....116

Robert J. Podesva / Devyani Sharma, *Research Methods in Linguistics* (Lorenzo Spreafico).....118

David L. Elias, *The Tigre language of Ginda’, Eritrea. Short grammar and texts* (Gianfrancesco Lusini) .....121

**Segnalazioni/Libri ricevuti** (a cura di Moreno Vergari)

Berhanu Abebe e Gianfrancesco Lusini, *Vocabolario Italiano Amarico*.....125

Solomon Tsehaye, *Massän Mälqäsən Qädamot [Massé and Melqes of the ancestors]*..... 125

Paola Tabet, *Le dita tagliate*.....126

SahoArchive [www.sahoarchive.org](http://www.sahoarchive.org) *A comprehensive online archive on Language, History and Culture of the Saho-speaking communities of Eritrea and Ethiopia*.....126

**Indice generale n° 1 – n° 10**

Indice per rubrica .....127

Indice per autore.....137

**INDICE PER AUTORE**

[R] = autore di recensione

ABBEBE, KIFLEYESUS – <i>The Construction of Ethiopian National Cuisine</i> .....	II, 27
ABBONIZIO, ISABELLA – <i>Etnografia musicale e colonialismo italiano: contributi sul folclore dei territori d'oltremare dall'epoca liberale al fascismo</i> .....	VII, 27
ALLEN, BRIAN AND SILVIA – <i>Mozzarella of the East (Cheese-making and Bai culture)</i> .....	I, 19
ATZENI, PAOLA – <i>Patrimoni e patrimonializzazioni, soggetti e soggettivazioni nelle culture industriali minerarie della Sardegna</i> .....	IV, 35
AULIE, DENISE - GIORGI, ROSSANA (foto di) – <i>Immagini da un villaggio Nahuatl (Messico)</i> .....	IV, 99
AUSTIN, PETER K. – <i>And still they speak Diyari: the life history of an endangered language</i> .....	X, 1
AXMADSACAD MAXAMMAD, CUMAR - BANTI, GIORGIO, vd. BANTI - AXMADSACAD MAXAMMAD	
BANTI, GIORGIO – <i>Introduction (to Special issue on the Atlas of the Traditional Material Culture of the Saho - ATMCS)</i> .....	V, 1
BANTI, GIORGIO - AXMADSACAD MAXAMMAD, CUMAR – <i>A few Saho texts about bees and honey</i> .....	V, 89
BANTI, GIORGIO - VERGARI, MORENO – <i>Italianismi lessicali in Saho</i> .....	IV, 67
BANTI, GIORGIO (edited and translated by) – <i>An Oromo folktale (Ethiopia)</i> .....	VII, 61
BATIC, GIAN CLAUDIO – <i>Report from a Nigerian village: Space, Culture and Materials in Bure area</i> .....	VII, 13
BEACHY, LEON [R] – Alessandro Duranti (ed.), <i>A Companion to Linguistic Anthropology</i> .....	I, 134
BEGGIORA, STEFANO – <i>Ecologia, sviluppo e sostenibilità: problematiche ambientali e sociali della Forest Policy nell'India contemporanea</i> .....	IX, 37
BEGGIORA, STEFANO – <i>Seven Sisters: identità etnica, tribù e nazionalismo all'ombra del conteso confine Cina-India</i> .....	VI, 33
BEGGIORA, STEFANO – <i>Sarna Devī: feste di primavera, folklore e sostenibilità nelle tradizioni del Jharkhand</i> .....	X, 19
BEGGIORA, STEFANO – <i>Tamburi nella steppa: saggio sullo sciamanismo mongolo-buriato</i> .....	VIII, 1
BEGGIORA, STEFANO [R] – Monica Guidolin, <i>Gli strangolatori di Kali. Il culto thag tra immaginario e realtà storica</i> .....	VIII, 93
BELZONI, GIOVANNI (text by) – <i>In the narrow streets of Elephantine Island (photographs by Maria Pennacchio)</i> .....	VII, 45

CASTIGLIONI, LUCA [R] – Valeska Huber, <i>Channelling Mobilities. Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond</i> .....	X, 112
CICCOLONE, SIMONE – <i>Language Documentation III: Language Mapping</i> .....	VIII, 89
CICCOLONE, SIMONE – <i>Language Documentation 4 – Documenting oral traditions: old stories, new methods</i> .....	IX, 155
CICCOLONE, SIMONE – <i>Language Documentation 5 – TRANSARCH: Transcribing and archiving speech</i> .....	X, 99
CORRADINI, FIORENZA (foto di) – <i>Le backwaters del Kerala, 1500 km di canali navigabili in un’India ancora verdissima</i> (testo di Mauro Mainoli).....	III, 419
COTTINO, GAIA [R] – Zelda Alice Franceschini e Valeria Peveri (a cura di), <i>Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America Latina e Africa</i> .....	X, 116
DAL NEGRO, SILVIA – <i>A cosa serve studiare i dialetti: alcuni esempi sulla tipologia dei numerali</i> .....	VII, 1
DAL POS, MONICA – <i>Sinonimia, plurisemia e sinestesia nella cucina camerunense</i> .....	VI, 53
DAWD, ABUSHUSH – <i>A Nara tale</i> .....	III, 427
DEGLI UBERTI, STEFANO – <i>Migrazione ed Esperienza Teatrale. Dinamiche Transnazionali ed Integrazione nell’incontro tra un migrante senegalese e la società italiana</i> .....	III, 385
DORE, GIANNI – “C’è l’Assaorta che ci aspetta...”. <i>Geografi ed etnografi italiani tra i Saho dell’Eritrea</i> .....	V, 11
DORE, GIANNI – “Chi non ha una parente andinna?”. <i>Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama dell’Eritrea</i> .....	III, 45
DORE, GIANNI – <i>Etnografia del miele nelle fonti coloniali italiane sull’Eritrea e Etiopia</i> .....	V, 51
DORE, GIANNI – <i>Per un repertorio degli stili alimentari nell’altopiano etiopico. Note su commensalità, divisione, spartizione e gerarchie sociali</i> .....	II, 1
DORE, GIANNI – <i>Sui rituali funebri kunama. Alcuni testi inediti</i> .....	VIII, 23
DORE, GIANNI [R] – Abdulkader Saleh Mohammad (ed.), <i>The Customary Law of the Akele Guzai Muslims [the Saho]</i> .....	VI, 109
DORE, GIANNI [R] – Daniela Merolla, Jan Jansen, Kamal Naït-Zerrad (eds.), <i>Multimedia Research and Documentation of Oral Genres in Africa. The Step Forward</i> .....	X, 103
DORE, GIANNI [R] – James C. McCann, <i>Stirring the Pot. A History of Africa Cuisine</i> .....	VII, 87
DORE, GIANNI [R] – Jon Abbink, Michael Bryant, Daniel Bambu, <i>Suri Orature. Introdution to the Society, Language and Oral Culture of the Suri People (Southwest Ethiopia)</i> .....	X, 109
DORE, GIANNI [R] – Karl John Lundstrom and Ezra Gebremedhin, <i>Kenisha. The Roots and Development of The Evangelical Church of Eritrea, 1866–1935</i> .....	VIII, 108

DORE, GIANNI [R] – Katharina Wilkens, <i>Holy Water and Evil Spirits. Religious Healing in East Africa</i> .....	VII, 89
DORE, GIANNI [R] – Maria Pia Pedani, <i>La grande cucina ottomana. Una storia di gusto e di cultura</i> .....	IX, 171
DORE, GIANNI [R] – Nicola Lucchetti, “ <i>Pace coloniale</i> ” <i>addio, Violenza e lotta politica in Eritrea (1941-1952)</i> .....	X, 105
DORE, GIANNI [R] – Ivo Strecker, <i>Ethnographic Chiasmus. Essays on Culture, Conflict and Rethoric</i> .....	VI, 111
FAUDELLA, DANILO – <i>Language documentation - Workshop on research methods and tools for the documentation of ethnolinguistic diversity - Libera Università di Bolzano, 31 maggio - 3 giugno 2010</i> .....	VI, 95
FOLCHI, MAGG. TEOBALDO – <i>Commissariato Regionale di Massaua. Brevi cenni storico-amministrativi sulle popolazioni, dal suddetto Commissariato Regionale dipendenti</i> . Con nota introduttiva di Massimo Zaccaria .....	III, 89
GIORGI MAGISTRALI, ROSSANA - IXMATLAHUA, MARTIN CITLAHUA - TLAXCALE, ALEJANDRA CITLAHUA, vd. IXMATLAHUA - TLAXCALE - GIORGI MAGISTRALI	
GIORGI, CHIARA – Massimo Zaccaria (a cura e introduzione di), <i>Le note del commissario. Teoboldo Folchi e i cenni storico amministrativi sul commissariato di Massaua (1898)</i> .....	VI, 103
GIORGI, ROSSANA - AULIE, DENISE, vd. AULIE - GIORGI	
GORI, ALESSANDRO [R] – Terje Østebø, <i>Localising Salafism. Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia</i> .....	VIII, 97
GUAZZINI, FEDERICA [R] – Irma Taddia (edited by), <i>Russian Ethnographers and the Horn of Africa (20th century). Maria Veniaminovna Right: “My Fifty Years with Ethiopia”</i> .....	VIII, 101
GUAZZINI, FEDERICA [R] – Tekeste Negash, <i>L’Etiopia entra nel terzo millennio. Saggio di storia sociale e politiche dell’istruzione</i> .....	VIII, 105
GUERINI, FEDERICA – <i>Multilingualism and language attitudes in Ghana: a preliminary survey</i> .....	IV, 1
GUERINI, FEDERICA (edited and translated by) – <i>An Akan folktale: The horn that saved Ananse's (the Spider's) life</i> .....	V, 123
HORNKOHL, AARON – <i>The Pragmatics of X + Verb Structure in the Hebrew of Genesis</i> .....	I, 35
IXMATLAHUA, MARTIN CITLAHUA - TLAXCALE, ALEJANDRA CITLAHUA - GIORGI MAGISTRALI, ROSSANA (a cura di) – <i>Il passero rosso (storia in lingua nahuatl)</i> .....	IV, 105
LIBRÈ, MARCO (a cura di) – <i>Racconto kurdo</i> .....	I, 129
LIBRÈ, MARCO [R] – David Crystal, <i>La rivoluzione delle lingue</i> .....	II, 155
LUSINI, GIANFRANCESCO [R] – David L. Elias, <i>The Tigre language of Ginda’, Eritrea. Short grammar and texts</i> .....	X, 121

LUSINI, GIANFRANCESCO [R] – <i>Journal of Eritrean Studies</i> , volume IV, May-December 2005, Nos. 1-2 .....	III, 451
LUSINI, GIANFRANCESCO [R] – Mohamed-Tahir Hamid Ahmed, « <i>Paroles d'hommes honorables</i> ». <i>Essai d'anthropologie poétique des Bedja du Soudan</i> .....	II, 161
MAHAMADOU, IRHYA (a cura di) – <i>Conte en langue tamajaq</i> .....	II, 135
MAINOLI, MAURO (testo di) – <i>Le backwaters del Kerala, 1500 km di canali navigabili in un'India ancora verdissima</i> (foto di Fiorenza Corradini).....	III, 419
MAINOLI, MAURO [R] – Marco Aime, <i>Eccessi di culture</i> .....	I, 135
MANZO, ANDREA [R] – David W. Phillipson, <i>Foundations of an African Civilisation. Askum &amp; the Northern Horn 1000 BC-AD 1300</i> .....	IX, 168
MARABELLO, SELENIA [R] – Alessandra Gribaldo <i>La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela</i> .....	V, 138
MICHELI, ILARIA – <i>An Okiek Folktale</i> .....	IX, 131
MICHELI, ILARIA – <i>Honey and Beekeeping among the Okiek of Mariashoni, Mau Forest Escarpment, Nakuru District, Kenya</i> .....	IX, 55
MICHELI, ILARIA – <i>Memorie di un Passato da Cacciatori nei Proverbi Kulango</i> .....	X, 79
MIGLIAZZA, BRIAN – <i>Language Documentation workshop at UCSB (InField)</i> .....	IV, 95
MIGLIAZZA, BRIAN – <i>Some Expressive in So</i> .....	I, 1
NADAL, DEBORAH – “Per fortuna ci sono le mucche.” Brevi considerazioni sul valore del <i>pañcgavya</i> .....	X, 41
PACINI, ELENA – <i>Dal territorio eritreo al Museo. Gli scopi e le tecniche di collezione degli oggetti etnografici</i> .....	V, 29
PAINI, ANNA – <i>I processi di indigenizzazione nelle pratiche culturali e linguistiche dei Kanak di Lifou</i> .....	VIII, 35
PENNACCHIO, MARIA (foto di) – <i>Leggere e scrivere in Eritrea</i> .....	I, 123
PENNACCHIO, MARIA (foto di) – <i>Ogiek di Mariashoni: Comunità di Kaprop, Ndoswa, Molem</i> .....	IX, 103
PENNACCHIO, MARIA (foto di) – <i>Rosario fiorito. Processione dei Walser di Alagna Valsesia</i> .....	VIII, 67
PENNACCHIO, MARIA (foto e testo di) – <i>Dove andare?</i> .....	X, 61
PENNACCHIO, MARIA (foto e testo di) – <i>Yemeni Graffiti</i> .....	V, 117
PENNACCHIO, MARIA (photographs by) – <i>In the narrow streets of Elephantine Island</i> (text by Giovanni Belzoni).....	VII, 45
PENNACCHIO, MARIA (testo e foto di) – <i>Los Acuáticos di Cuba</i> .....	II, 129
PENNACCHIO, MARIA [R] – Filipa César, <i>The Embassy</i> .....	IX, 173
SAVÀ, GRAZIANO (foto e testi di) – <i>Gli Ongota: un piccolo gruppo etnico dell'Etiopia sud occidentale</i> .....	VI, 69



SAVÀ, GRAZIANO (raccolto, trascritto e tradotto da) – <i>Racconto Ts'amakko (Etiopia): La storia del babbuino e dello scoiattolo</i> .....	VI, 75
SEMPLICI, ANDREA – <i>La magia della moneta: il cauri</i> .....	I, 29
SPREFICO, LORENZO [R] – Robert J. Podesva / Devyani Sharma, <i>Research Methods in Linguistics</i> .....	X, 118
TADDIA, IRMA – <i>Riflessioni sull'Islam moderno nel Corno d'Africa: un ricordo di Ottavia Schmidt di Friedberg</i> .....	VIII, 51
TARABUSI, FEDERICA [R] – Antonino Colaianni - Alessandro Mancuso <i>Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina</i> .....	V, 134
TLAXCALE, ALEJANDRA CITLAHUA - IXMATLAHUA, MARTIN CITLAHUA - GIORGI MAGISTRALI, ROSSANA, vd. IXMATLAHUA - TLAXCALE - GIORGI MAGISTRALI	
TREIS, YVONNE (edited and translated by) – <i>Basket Story: Dog and Hyena</i> .....	VIII, 81
VALENTIN, EMANUEL - ZAMBELLI, MARTINA – <i>L'Antropologia nel contesto multiculturale e plurilinguistico dell'Alto Adige/Südtirol: I primi passi dell'Associazione Antropologica Alto Adige</i> .....	VII, 43
VERGARI, MORENO - BANTI, GIORGIO, vd. BANTI - VERGARI	
VERGARI, MORENO – <i>Studi italiani sull'Africa a 50 anni dall'indipendenza - Università degli studi di Napoli "L'orientale", 30 settembre - 2 ottobre 2010</i> .....	VI, 98
VERGARI, MORENO E ROBERTA – <i>An encyclopedic lexicon of the Saho traditional knowledge on beekeeping</i> .....	V, 61
VERGARI, MORENO [R] – Shobana L. Chelliah & Willem J. De Reuse, <i>Handbook of Descriptive Linguistic Fieldwork</i> .....	IX, 174
WEDEKIND, KLAUS – <i>Beja Narratives: Pursuit of Participants and Analysis of Aspects</i> .....	II, 101
WEDEKIND, KLAUS – <i>Gedeo Work Songs in the Context of the Ethiopian Revolution</i> .....	IX, 1
WILLITS, BRAD – <i>A Grammar of a Susu Xutuba</i> .....	III, 1
ZACCARIA, MASSIMO – <i>Magistratura togata vs. giustizia amministrativa nella Colonia Eritrea, 1907-1911. Il memoriale Conte e il rapporto n. 10330 di Salvago Raggi</i> .....	II, 49
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Alex De Waal (ed.), <i>Islamism and its Enemies in the Horn of Africa</i> .....	I, 131
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Alex De Waal (ed.), <i>War in Darfur and the Search for Peace</i> .....	IV, 111
ZACCARIA, MASSIMO [R] – David Killingray, <i>Fighting for Britain. African Soldiers in the Second World War</i> .....	VII, 85
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Enrico Mania, <i>Storia del giornalismo nel Corno d'Africa</i> .....	VI, 106

ZACCARIA, MASSIMO [R] – Estelle Sohier, <i>Le Roi des Rois et la photographie. Politique de l'image et pouvoir royal en Ethiopie sous le règne de Menlik II</i> .....	IX, 164
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Gebreyesus Hailu, <i>The Conscript. A Novel of Libya's Anticolonial War</i> .....	IX, 160
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Haggai Erlich, <i>Islam &amp; Christianity in the Horn of Africa. Somalia, Ethiopia, Sudan</i> .....	VII, 83
ZACCARIA, MASSIMO [R] – J. Millard Burr - Robert O. Collins, <i>Darfur the Long Road to Disaster</i> .....	III, 445
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Jonathan Miran, <i>Red Sea Citizens. Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa</i> .....	V, 131
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Kidane Mengisteab, <i>The Horn of Africa</i> .....	X, 110
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Kim Searcy, <i>The Formation of the Sudanese Mahdist State. Ceremony and Symbols of Authority: 1882-1898</i> .....	VIII, 113
ZACCARIA, MASSIMO [R] – M. W. Daly - Jane R. Hogan, <i>Images of Empire. Photographic Sources for the British in the Sudan</i> .....	III, 448
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Martin W. Daly, <i>Darfur's Sorrow. A History of Destruction and Genocide</i> .....	IV, 113
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Matteo Guglielmo, <i>Il Corno d'Africa. Eritrea, Etiopia, Somalia</i> .....	IX, 162
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Matteo Sisti, <i>Lotte sociali in Eritrea. Dall'occupazione di Massawa alla costituzione della National Confederation of Eritrean Workers</i> .....	VIII, 115
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Mia Fuller, <i>Moderns abroad. Architecture, cities, and Italian imperialism</i> .....	III, 449
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Nathalie Beswick, <i>Sudan's Blood Memory: The Legacy of War, Ethnicity, and Slavery in South Sudan</i> .....	II, 156
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Nicholas Lucchetti, <i>Italico ingegno: all'ombra della Union Jack: breve storia degli italiani d'Eritrea sotto occupazione britannica</i> .....	IX, 157
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Ralph A. Austen, <i>Trans-Saharan Africa in World History</i> .....	VI, 105
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Redie Bereketeab (edited by), <i>The Horn of Africa. Intra-State and Inter-State Conflicts and Security</i> .....	IX, 166
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Robert S. Kramer, <i>Holy city on the Nile: Omdurman during the Mahdiyya, 1885-1898</i> .....	VIII, 111
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Ruth Iyob - Gilbert M. Khadiagala, <i>Sudan the Elusive Quest for Peace</i> .....	III, 446
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Wendy James, <i>War and survival in Sudan's frontierlands. Voices from the Blue Nile</i> .....	V, 133
ZACCARIA, MASSIMO [R] – Tesfa G. Gebremedhin - Gebre H. Tesfagiorgis (edited by), <i>Traditions of Eritrea. Linking the Past to the Future</i> .....	VI, 108

ZAMBELLI, MARTINA - VALENTIN, EMANUEL, vd. VALENTIN - ZAMBELLI

ZUCKERMANN, GIL'AD – *Ibridazione Culturale: Neologizzazione a Fonte Multipla  
in Lingue 'Reinventate' e in Lingue a Scrittura 'Fono-Logografica'* ..... VI, 1