

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

Gianni Dore - Università Ca’ Foscari di Venezia

SUMMARY

The Kunama, a people from the Western Eritrean Lowlands, have been arousing both ethnographic and historical interests, especially from the second half of the nineteenth century onwards. The cultural features thought to be theirs – representatives of ‘Black Africa’, “aborigenes” of their own region, “matriarchal society”, “residues from totemism”, “animism”- resulted into explorers, colonial civil servants, settlers, geographers, ethnographers, and linguists being fascinated. Accordingly, a social category of possessed women, healers and diviners, named *Andinne*, has been given anthropological and iconographic attention.

The essay’s assumption is that possession (*binà*) is a public idiom for the interpretation of Kunama historical experience. The social memory of political violence and subordination is a significant factor in possession among the different Kunama groups. All of these groups are parts of a *continuum* of societies exposed to different influences both from the sub-regions of the Tigray highlands (Wälqayt and Shire) and of the Sudanese States. Fragments of this long lasting experience are embedded in the mimesis of *Andinne*.

Complexity of possession is emphasized. *Andinne*’s performances and discourses could be interpreted as a system of meaning, a measure of gender conflict, an emotional and aesthetic *mise en scene* of the collective experience, the interpretation of the sufferances and pains of individual biographies within a specific social context.

1. Il manoscritto kunama

Nel gennaio del 2005 sono venuto a conoscenza a Barentù, capoluogo del *Zoba* (Governatorato) Gash Barka in Eritrea, nell’area abitata dai Kunama, di un quaderno manoscritto contenente nella prima parte esercizi di grammatica, annotazioni lessicali, tentativi di frasario in lingua tigrè e poi in lingua kunama con annotazioni e traduzioni in lingua svedese e nella seconda parte 45 testi di varia lunghezza in lingua sul folklore kunama, privi di glosse. Il manoscritto venne salvato dalla distruzione durante la guerra eritreo-etioptica del 1998-2000 per merito del Monsignore cattolico Thomas

Osmane.¹ Il manoscritto, pur anonimo, può attribuirsi al reverendo della Missione evangelica svedese della EFS (Evangeliska Fosterlands Stiftelsen) August Andersson e all'interprete e convertito kunama Joseph Fufa[s].² Probabilmente entrambi si avvalsero dei suggerimenti e della collaborazione del reverendo J. Nilsson che fu l'artefice del ristabilimento della Missione svedese nel bassopiano occidentale eritreo nel 1898, dopo che il primo periodo di insediamento, dal 1866 al 1869, si era concluso

Nota: abbreviazioni: Ad v = *ad vocem*; vd. = vedi; Ms. = Manoscritto; ar. = arabo, k. = kunama; t. = tigrino; F. = G. Fermo da Castelnuovo; GAC = Gustav Arén Collection; R. = L.Reinisch; SEM = Swedish Evangelical mission (= EFS = Evangeliska Fosterlands Stiftelsen).

¹ Il Quaderno n. 2, con copertina nera e bordo rosso, contiene 49 pp. di esercizi di tigrino, 68 pp. di kunama, e nella seconda parte 75 pp. sul folklore. Si trova nel piccolo fondo, presso la Diocesi di Barentù, che, secondo il sintetico regesto da me redatto, comprende 27 pezzi: 3 quaderni anonimi riferibili alla Missione svedese, quadernetti dei missionari italiani comprendenti annotazioni sparse e dati statistici frammentari e non facilmente utilizzabili, sulle conversioni, battesimi e matrimoni in diversi paesi, soprattutto nella zona kunama marda di Oganna/Ebaro, nel primo periodo di insediamento della Missione dei Cappuccini italiani, dal 1912. I documenti più importanti da segnalare sono il Registro della scuola cattolica di Barentù dal 1927 al 1940 e appendice del 1953, in cui sono segnate le età e provenienze degli allievi, il tempo della loro permanenza, le fughe e i ritorni; il Registro dei matrimoni di Ebaro (1952-1960), un album contenente oltre 300 fotografie di ragazzi e ragazze kunama adottati a distanza da famiglie italiane, databile intorno al 1953, purtroppo deteriorato per le iscrizioni ad inchiostro impresse direttamente sulle foto, e un quaderno intitolato *Cronaca di Kulluku* sulla presa in carico della Missione svedese da parte dei cattolici dopo le misure di espulsione decise dal Governo coloniale italiano nel 1935. Costituisce un piccolo complemento dell'Archivio del Vicariato Apostolico di Asmara e dell'Archivio del Collegio S. Lorenzo dei Cappuccini FF.MM. di Roma (con quello della Provincia lombarda a Milano) per quanto riguarda la Chiesa cattolica tra i Kunama e anche dell'Archivio generale Missione Cappuccini di Roma.

² August Andersson (1868-1952) fu fondatore con J.M. Nilsson della Missione di Kulluku nel 1898; poi dal 1907 al 1915 si spostò in quella di Suzenà (= *Sosonà*, termine più corretto con il significato di "animale selvatico", per via dell'abbeverata presso l'omonimo fiume nella piana di Tuka). Nel 1903 pubblicò *Ett och annat om Kunamaerna*, EFS, Stockholm (che origina dal lungo report *On the Kunama people*, in SEM/E1 128.1613, 129.2243 e 137.3161 ed è ripreso in ANDERSSON 1947, pp. 9-47), libri religiosi e traduzioni del *Nuovo Testamento* (1927). Pollera certamente da lui e da Nilsson ebbe informazioni sul folklore kunama (*I Baria e i Cunama*, Reale Società Geografica Italiana, 1913). In seguito vennero pubblicati due volumi di memorie *På Gamla Återställda Stigar* (= *Per i vecchi sentieri ritrovati*), Evangeliipress, Örebro, Sweden, 2 voll., 1947-48 (segnala un dizionario Italiano-Cunama-Svedese di oltre 20.000 parole, già preparato ai tempi di Pollera, mai pubblicato e che non sono riuscito a localizzare). A Joseph Fufa si deve la prima traduzione dell'*Exodus* in Kunama. A lui potrebbe riferirsi Calciati nel racconto della spedizione geografica del 1922-23 nell'area, quando passa per Kulluku: "Però ha ottenuto la conversione, che potrebbe anche sembrare profonda se non fosse alquanto interessata, di una giovane famiglia il cui capo è "Joseph" catacumeno e aiuto del Padre Andersson. Egli è un bel cunama di alta statura, dall'espressione docile e rispettosa. Parla anche discretamente bene l'Italiano e gode nel villaggio di una certa autorità benevola. Egli istruisce quasi ogni giorno nelle Sacre Scritture un gruppo di fanciulle e fanciulli (...)", CALCIATI, C. - BRACCIANI, L., *Nel paese dei Cunama. Missione Corni-Calciati-Bracciani in Eritrea, 1922-1923*, Milano 1927, pp. 71-73. Un margine di confusione per ora lo metto in conto perché nelle cronache svedesi del bassopiano compare anche l'evangelista Joseph Mati, che è spesso citato nei due volumi di Andersson e che poi venne ordinato nel 1931; suppongo che anch'egli dovette partecipare alla collezione folklorica (la memoria dei due Joseph permane in kunama evangelici di oggi come Nelsson di Barentù, int. Barentù, 16/1/2006).

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

tragicamente costringendo gli svedesi a insediarsi a Massawa³. I missionari svedesi furono al tempo gli unici testimoni europei con Munzinger degli eventi storici del bordo occidentale nord-etiopeo, dove vennero coinvolti nella attività diplomatica tra villaggi kunama e l’ ‘Addi Abō, regione dello Širē, da una parte e la Turkiyya dall’altra.⁴

Anche in questa area i missionari d’età coloniale hanno prodotto, in funzione dei loro scopi specifici, della situazione storico politica, della loro preparazione e retroterra nazionale o regionale, degli obblighi burocratici della loro congregazione, generi diversi di testi: rapporti, diari, lettere, opere linguistiche, etnografiche e storiche, esercizi di apprendimento linguistico, traduzioni di testi sacri o di generi orali indigeni (fiabe, miti, racconti storici, proverbi), testi didattici per bambini, canzoni. Alla ricerca di somiglianze e differenze tra la Missione svedese e quella italiana, che venne fondata più tardi nel 1912,⁵ ci si potrebbe chiedere comunque perché i protestanti svedesi abbiano prodotto una collezione di testi sul campo come quelli di Kulluku, cui mi

³ Il lavoro storico moderno sulla storia della EFS, al tempo con la casa madre a Joannelund, è di GUSTAV ARÉN: *Evangelical Pioneers in Ethiopia: origins of the Evangelical Church Mekane Jesus*, Stockholm, EFS Forlaget, 1978, sulla missione kunama pp. 127-167 e 364-370. Sulle vicende del primo periodo vd. BESKOW, G.E., *Den svenskanmissionen i Ostafrika*, I-II, Stockholm, 1884-1887; KOLMODIN, A. *Minnesteckning över den första svenska missionären i Kunama Carl Johan Carlsson*, 1884 e *Några minnen från min resa till Ost-Afrika 1908-1909*, Stockholm; HAMMAR, H.B. *Evangeliska fosterlands stiftelsen Ostafrika Mission, 1865-1890*, Stockholm 1901; HAGNER, OLLE, *Till Galla eller dö*, in HYLANDER, FRIDE (ed), *Bortom bergen*, Stockholm, 1, 1953, pp. 64-115. Una sintetica ricostruzione storica fino alla prima guerra mondiale è del protestante fiorentino TRON, A. e IWARSSON, I.: *Notizie storiche e varie sulla Missione evangelica svedese dell’Eritrea, 1866-1916*, Asmara 1918. Un più recente lavoro agiografico, sostanzialmente debitore dei precedenti, è HELLSTRÖM, I., *Bland Faror och nöd i Kunama (= Tra i feroci e terribili Kunama)*, Uppsala 1996. Sull’impatto della Missione svedese con la società kunama ci sono utili informazioni nella tesi di Sociologia dell’antropologo kunama ALEXANDER NATI *The Impact of Euro-Christian Missions on Kunama Traditional Culture*, Senior Essays in Applied Anthropology, A.A.U., Addis Ababa 1982.

⁴ La “Gustav Arén Collection” [d’ora in poi GAC], oggi presso lo “Svenska kyrkans arkiv i Uppsala” dopo la morte dello storico, è in attesa di riorganizzazione al dicembre 2006 (e ringrazio per l’aiuto ricevuto la dott.ssa Viveca Halldin Norberg). Vi compaiono i materiali usati per comporre le due monografie storiche *Evangelical Pioneers of Ethiopia* (1978) e *Envoys of the Gospel of Ethiopia* (1999). Contiene 6 scatole (Box). Le prime tre scatole sono rilevanti per l’area kunama. La scatola 2 include schedari con *excerpta* in linea di massima tradotti in inglese dalle lettere dei missionari: gli *excerpta* per quanto riguarda la missione tra i Kunama del periodo fondativo si trovano nello schedario denominato *Extra copies/Mission Tidning* (= Corrispondenza della Missione) e così per il rientro del 1898 e oltre compaiono ulteriori *Excerpts*, 5 quaderni di appunti e citazioni da libri di atti dei sinodi e documenti della Mekane Jesus Church, per la maggior parte però, questi, materiali relativi alla chiesa dell’Altopiano. L’intero archivio della EFS e gli originali delle lettere, rapporti, mappe di cui si è servito Arén sono depositati presso lo Stockholm Stadsarkiv (City Archives) nella sezione “Evangeliska Fosterlands Stiftelsen Arkiv”, che ho avuto modo di consultare nell’aprile del 2000, mentre nella Uppsala Universitetsbibliotek si trovano la produzione libraria e la “Kolmodin Collection”; ulteriori testi e qualche documento sono reperibili nella sede locale della EFS.

⁵ Sulla presenza dei Cappuccini Frati Minori vd. METODIO DA NEMBRO, *La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea (1894-1952)*, Roma 1953; CORDOVANI, R., *I Cappuccini della Provincia Romana in Eritrea*, 1997 Roma e P. Diego da Castel Cellesi, Castel Cellesi, Graffietti, 2002, e per un quadro generale MARONGIU BUONAIUTI, C., *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1889)*, Milano 1992.

riferisco, e non lo abbiano fatto gli Italiani. Le compresenti suore di S. Anna e le missionarie svedesi, che però praticarono il genere epistolare, non solo non hanno scritto testi religiosi o parascientifici, per quanto è a mia conoscenza, ma neppure sono state sollecitate a stilare una cronaca e periodici rapporti per il loro ordine.⁶

Tre date apposte a margine nei testi del quaderno sembrano riferire ad anni tra il 1902 e il 1914 alcuni eventi raccontati (il funerale del *laga manna* Bašiki, officiante della terra del villaggio di Kulluku sul fiume Gash e ‘*Anna furda*, l’importante festa connettiva delle frazioni kunama, che si festeggiava presso la montagna sacra di Fode ogni 8 o 10 anni⁷). È possibile che la composizione del manoscritto sia avvenuta più tardi e sia riferibile ad un incarico a pagamento che la Missione diede al convertito Joseph Fufa perché raccogliesse materiali sul folklore kunama.⁸ A giudicare dal lessico e da alcuni elementi linguistici i testi potrebbero essere stati raccolti a Kulluku e redatti tra questo luogo e la stazione missionaria di Ašoši Ausa Konòma dove Andersson si spostò successivamente. Si può immaginare che il contesto di rilevazione abbia visto impegnati sia il pastore svedese sia Joseph sia chi raccontava. Il testo del Ms. non porta segni di ripensamento o correzioni, quindi possiamo ipotizzare che questi siano stati ricopiati dai fogli di una trascrizione precedente. Certo il kunama scritto, probabilmente sotto dettatura, oltre a non poterci restituire i tratti soprasegmentali così costitutivi della narrazione orale, ne risente sul piano sintattico, tanto da essere giudicato “strano” da kunama alfabetizzati che lo leggono oggi, a distanza di circa un secolo. Questa relazione con la parola scritta su argomenti per cui è sempre stata pertinente l’oralità e che in buona parte appaiono confinati nel passato

⁶ Sulle Suore di S. Anna vd. BETTI, C.M., *Missioni e colonie in Africa Orientale*, Roma, Studium 1999. Sarebbe utile studiarne l’attività e per quanto possibile ricostruirne delle biografie (c’erano suore italo-eritree), proprio come specifica presenza di genere, andando oltre gli sprezzanti e noti giudizi di F. Martini. L’Archivio delle Suore di S. Anna è a Roma. Su donne e Missioni a fini comparativi vd. BOWI, F. – WIRKWOOD, D. – RRDENER, S. (eds), *Women and Missions. Past and Present: Anthropological and historical Perceptions*, Berg, Oxford 1993; N. CHAUDHURI – AUDHTROBEL, *Western women and imperialism. Complicity and resistance*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1992 (la sezione *Missionaries*, pp. 191-228).

⁷ Adòda Šàndi, nato nel 1912, kunama di Kulluku, in passato anche ascario in Abissinia e nella “circostrizione di Fode” nel 1939, in una intervista ricorda, nell’elencare la successione dei *laga manna* che avviene all’interno dello stesso lignaggio matrilineo *Karàwa*, in cui egli stesso si iscrive, il nome di Bašiki, di cui nel primo racconto del manoscritto si descrive la morte e i rituali funerari e di successione, che secondo la data apposta a margine sarebbero avvenuti nel 1910 (int. Kulluku, gennaio 2005 e genn. 2006). Dovrebbe essere il Bachike Biba citato in Andersson 1947, p. 148. Da notare che solo molto tardi gli stessi missionari colgono l’importanza della matrilinearità kunama: vd. HAGNER, cit, p. 90.

⁸ GAC, Box 2, Eritrea, MINS REPORTS 1963-1968/Letters 1953-1975. Nella minuta del 7/9/1914 di A. Kolmodin si dà notizia dell’incarico attribuito al convertito Joseph Fufa come “assistant teacher and office clerk in order to supervise the students manual labour and take down notes on Kunama folklore (...) resolved that we budget 100 lire towards recording Kunama folklore, since we need to remunerate people who share their treasures of tales with us” (ma non ci sono indicazioni sulle modalità di rilevazione e trascrizione). Probabilmente i 45 testi del Quaderno Ms., che riguardano rituali funebri, delle attività agricole, di caccia e raccolta, possessione, malocchio ecc., sono l’esito di questo incarico. August Andersson a Kulluku sul Gash aveva avuto come maestro per la lingua il reverendo Nilsson (1865-1949) e poi si era insediato nella Missione di Ausa Konòma [= coloro che bevvero il latte insieme] di Ašoši, ma tenendo ovviamente i contatti con la prima stazione e venendo poi espulso per la prima guerra mondiale nell’ottobre 1915 insieme con Johannes Eriksson.

anche per gli anziani, produce oggi un senso di spiazzamento. In ogni caso malgrado l’assenza di toni - scelta che anche gli usi attuali per ora confermano - il contesto permette di effettuarne una traduzione che mi pare accettabile, sia pure con qualche dubbio residuo per quanto riguarda alcune espressioni rituali nelle citazioni di canti dove compaiono parole della confinante lingua nara oggi opache anche per gli anziani intervistati.⁹

Tra i 45 racconti, di cui ho approntato una traduzione italiana discutendo sul campo con collaboratori kunama ed anziani negli ultimi due anni, seleziono 5 testi che hanno come oggetto la descrizione della figura e degli usi delle *Andinne*, donne possedute e maestre di possessione, guarigione e divinazione, e un caso di stregoneria. Presento i testi in una prima traduzione con delle glosse etnografiche non definitive che si basano su alcune testimonianze di età coloniale o successive e anche sulle mie dirette rilevazioni sul campo tra il 1995 e il 2006.¹⁰

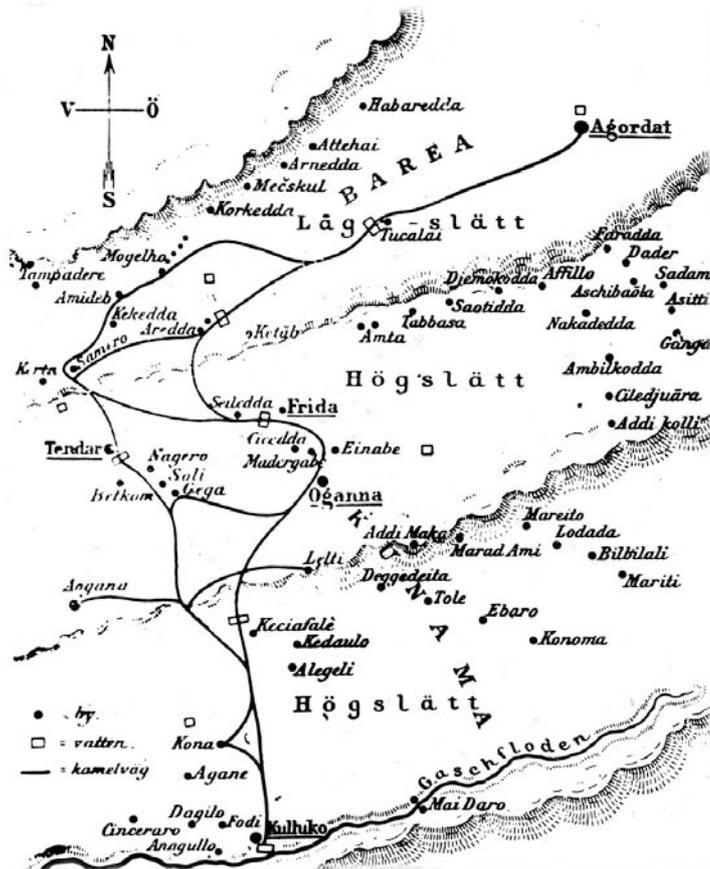
In questo saggio intendo sottolineare, nel richiamarne denominazioni e lessico, tecniche e lavoro sui corpi e funzioni comunicative, alcuni aspetti importanti del “polimorfismo” e dinamismo della possessione: il funzionare come archivio storico in cui si rifugia e da cui emerge per frammenti ciò che è stato chiamato “l’indefinito della tradizione orale” e il suo operare rispetto ai rapporti di genere e alle relazioni famigliari.

⁹ Englund Petrus fu l’autore di *Ett litet prof på Kunama språket*, 1873, un piccolo dizionario, frutto della precoce permanenza ad Oganna, area marda. Fu l’antecedente del più importante lavoro linguistico di LEOPOLD REINISCH, *Die Kunama Sprache*, 2 voll., Wien 1881-91, che si basa su dirette rilevazioni sul campo nel 1879-1880 a Amidèb e Betkom (= Bakòm), interrotte dall’avvento della prima Mahdiyya, e sulle carte di W. Munzinger: “Io ho raccolto materiali sui Kunama durante i miei due mesi di soggiorno passati in Amideb e Betkom (nel febbraio 1880) (...) Un piccolo vocabolario kunama di Werner Munzinger, che io possiedo in forma di manoscritto [vd. Munzinger nel suo *Ostafrikanischen studien*, pp. 427-8], ho rettificato e integrato sul posto; poco utilizzabile si dimostra il corto glossario di Salt. All’inizio dei miei studi kunama, proprio sul posto, mi è stata utile la piccola, ma fruttuosa, pubblicazione di P. Englund, e mi rincresce solo che l’autore durante i suoi soggiorni pluriennali tra i Kunama nei suoi studi sulla lingua e sui costumi non abbia trattato esaurientemente l’interessante materia.” (Reinisch, II, p. 15, trad. mia). La raccolta di Reinisch di miti, fiabe e proverbi in kunama marda, con l’annotazione dei toni e delle vocali lunghe e traduzione in tedesco, è l’unica raccolta folklorica precedente a questa raccolta inedita. Brevi annotazioni etnografiche, utili anche se spesso imbevute di pregiudizi ideologici, sono contenute nei lavori linguistici non professionali del missionario cattolico GIUSEPPE FERMO DA CASTELNUOVO, *Grammatica della Lingua Cunama*, U.T., Milano, 1938; *Vocabolario della lingua Cunama*, Curia Gen. F. Cappuccini, Roma 1950 (ma il frasario, i proverbi e fiabe in italiano, contenuti nella grammatica, sono un plagio da Reinisch).

¹⁰ La lingua kunama qui utilizzata è la variante *bârka*, non la *mârda* storicamente preferita dai missionari della EFS, la trascrizione è in caratteri latini, scelta operata dai missionari svedesi e seguita da quelli cattolici, confermata dal contemporaneo Stato eritreo. Rimangono un importante contributo storico gli scritti di C. CONTI ROSSINI: *Per la conoscenza della lingua cunama*, in “Giornale della Società asiatica italiana”, XIV, 1903, pp. 187-227 e *Lingue Nilotiche*, Miscellanea “Rivista di Studi Orientali”, v. III, 1926-27, pp. 69-168. Il più recente tentativo di sintesi grammaticale è BENDER, L., *Kunama*, Lincom Europa, Andover 1995, debitore della collaborazione di A. Nati, dei lavori di E.D Thompson, inediti o editi tra cui *Kunama: Phonology and Noun Phrase*, in BENDER, L., *Nilo-saharian Languages Studies*, Michigan S.U., African Studies Center, Lansing, pp.280-322, e di NIKODEMOS IDRIS, *The Kunama and their Language*, M.A. thesis, mimeographed, A.A.U., Addis Ababa 1987 (incomprensibilmente non citato dal Bender, che pure ne utilizzò le competenze).

2. Centralità e marginalità delle andinne

I Kunama abitano nella porzione centro meridionale, di circa 13.000 km², del bassopiano occidentale eritreo. Questa parte più orientale della piana sudanese, esposta alle pressioni confliggenti delle grandi forze del Sudan e dell'acrocorno etiopico, ha sempre risentito degli eventi e dei movimenti etno-storici, subendone in modo variabile, anche in funzione della distanza, l'influenza.¹¹



In questo contesto macro-regionale si possono meglio interpretare anche i fenomeni di possessione che tra i Kunama investono solo le donne. Le esperienze di trance tra le donne kunama in genere e le donne che acquisiscono lo statuto specifico di *andinne* sono talmente diffuse anche oggi così da giustificare l'esclamazione: "Chi non ha una parente Andinna?".¹² E dunque quale memoria, quali saperi, quali funzioni sociali la collettività lascia nelle mani di queste figure?

Fig. 1 - Zona Kunama (Tratto da Hellström, I. - Vedi Nota 3)

¹¹ Oltre gli storici e pionieristici lavori di MUNZINGER, W., *Ostafrikanische Studien*, Basel 1883 (tr. it. a cura del Corpo di Stato Maggiore, *Studi sull'Africa Orientale*, Roma 1890) e di POLLERA, A., *I Baria e i Cunama*, cit. è importante sui rituali Kunama un lavoro antropologico sul campo compiuto nel 1994, sotto la supervisione di Wendy James: LUSSIER, D.L., *The Interpretation of moral inequality among the Kunama-speaking communities of western Eritrea*, University of Oxford, Faculty of Anthropology and Geography, D. Phil. Thesis, 2000 ("embarged" fino al 2010). Non pubblicate le note sull'etnologia kunama prodotte da me e il compianto kunama Nikodemos Idris in un lavoro comune compiuto a Addis Abeba nel 1993 che titolo provvisoriamente *Materiali di ricerca sulla società Cunama* e che conto di riversare nel commento della edizione completa del manoscritto.

¹² Il termine compare nel dizionario del Fermo *ad vocem*, ma non in Reinisch (dove compare *andinā* con significato di servo). Oltre che senza genere grammaticale, il kunama è una lingua tonale (ma in cui contano molto l'accento e la lunghezza vocalica e la geminazione) e l'impresa etimologica diventa particolarmente delicata. Il termine, che è opaco per i kunama, potrebbe aver relazione con *andā*, maggiore, anziano, antenato (le nostre "antiche"?) forse alludendo alla loro funzione di mediazione con la terra degli spiriti (*-inā* è un suffisso che indica qualità di qualcosa).

Le *andinne* sono ancora oggi figure sociali importanti per la comprensione dell’esperienza storica di questa popolazione. Le biografie di queste donne incorporano ricordi di eventi ed emozioni cruciali, che permettono di comprendere non solo traiettorie di vita individuali e famigliari, ma anche aspetti profondi della società kunama in un territorio segnato da rapporti asimmetrici di potere di lunga durata che hanno prodotto drammi storici, conflitti, dislocamenti, penurie alimentari, sofferenze e paure. Le andinne, in un’epoca di trasformazioni, sono ancora oggi attive per la loro funzione di mediazione con gli spiriti, le competenze di cura e di divinazione, e sono insieme marginali per difetto sociale, secondo lo sguardo maschile, o perché schiacciate in una rappresentazione primitivizzante secondo il punto di vista delle religioni monoteistiche o del razionalismo del Fronte e del Governo eritreo. Queste tensioni di sguardi e rappresentazioni, di richieste e di allontanamenti ne creano l’ambivalenza sociale. La centralità delle andinne risiede nel loro collocarsi all’interno delle preoccupazioni e delle possibili risposte interne, nella loro flessibilità e dinamismo nell’inglobare elementi dell’esperienza collettiva, nel restituire frammenti di eventi storici, così in contrasto con la supposta primitività e staticità loro attribuita dallo sguardo esotizzante. La marginalità sta nell’atteggiamento soprattutto degli uomini che le tengono a distanza, almeno oggi, ma vi ricorrono poi in caso di necessità, ma anche nel fatto che sistemi moderni di cura, lo sviluppo del sistema educativo tra le nuove generazioni, forme di assistenza psicologica e di mediazione del sacro offerte dalle religioni monoteiste hanno oggi maggior forza e prestigio e ne riducono lo spazio.

Il termine *andinna* può essere utilizzato sia in senso estensivo per indicare tutte le donne che cadono in trance sia in senso ristretto per identificare le donne andinne propriamente dette (*andinne šàdia*), cui si riconosce uno statuto professionale: le une e le altre cadono in trance, nei mesi secchi di dicembre e di gennaio, dopo i raccolti di novembre del sorgo, per un periodo che va da 3 o 4 giorni fino a un paio di settimane.¹³ Infatti il sorgo, *kinà* (ar. *dura*), era e rimane tra i Kunama il cereale fondamentale, centrale anche dal punto di vista cerimoniale, a controllo fondamentalmente maschile, mentre il cereale sussidiario, il miglio, *bortà* o *beččà* (ar. *bultùk*), è sotto controllo femminile.¹⁴ Il sorgo disponibile in più varietà, è, come il miglio, adattato al bassopiano, poco bisognoso di acqua, con lavorazione alla zappa, ma anche con l’uso dell’aratro, prevede la semina all’inizio della stagione delle piogge in luglio, un raccolto principale tra ottobre e la fine di novembre e un piccolo raccolto tra dicembre e gennaio. Tutte operazioni lavorative concentrate in tempi di lavoro

¹³ Ad esempio, la seconda settimana del gennaio 2005 ebbi notizia di una donna che cadde in trance per un paio di settimane a Šambukò, villaggio in recente espansione a sud del Gash, oggi popolato anche da tigrini e nuclei *Takruri*. *Takrir* o *Attrebè* (con metatesi da *atarbà*, carovana) sono etnonimi che i Kunama talvolta includono in etichette contenitore come *Šodane* (Sudanesi) talaltra scompongono in Nigeriani, Haussa, ecc ..., rivelandone la frammentazione e la mescolanza (in passato anche il toponimo *Noggàra* valeva come etnonimo per Sudanesi): tutte esperienze di plurima alterità che hanno influenzato la nominazione di spiriti delle andinne.

¹⁴ Un raccolto di *kinà* può rimanere sotto controllo della donna se, nel trasferimento dei beni quando si contrae l’unione coniugale principale *diginà*, le è stato dato dalla madre o dall’*imbà*, il fratello della madre. Ma l’imput cerimoniale, le sequenze nevralgiche del processo produttivo, la fabbricazione degli strumenti, l’organizzazione dello scambio d’aiuto al raccolto e la festa relativa (*kowa*) sono controllate dagli uomini.

brevi e intensivi e in passato sempre condotte in stato di tensione per le possibili incursioni di pastori Beni Amer (*Šillè* per i Kunama) o per le razzie dall'altopiano.

Le *andinne šàdia* manipolano il proprio corpo in modi riconoscibili e distintivi: si ungono con il burro, disfano i capelli, possono lasciarsi due ciuffi, impastati di grasso di montone, ornano il capo di lunghe penne nere di *età*,¹⁵ impugnano sottili bastoni, e le anziane con un campanello in cima per richiamare gli spiriti,¹⁶ che non deve però tintinnare all'imbrunire. Si riuniscono entro un *dagasà* (recinto), in genere in 4 o 5 con le loro apprendiste, costituendo quasi delle piccole confraternite femminili temporanee, bevono *aifā*, la locale birra di sorgo, mangiano alimenti pregiati come sesamo (*akòta*) e miele (*golà*), bruciano incenso (*emelà*), impugnano uno spadone (*gegadà*). Entrano in trance, accompagnate dalla musica, cantano a intonazione e risposta, si esprimono anche con voce e portamento maschile in *performance* pubbliche, possono minacciare o percuotere chi si avvicina e avere comportamenti corporei eccezionali, nominare spiriti (si veda più avanti).¹⁷

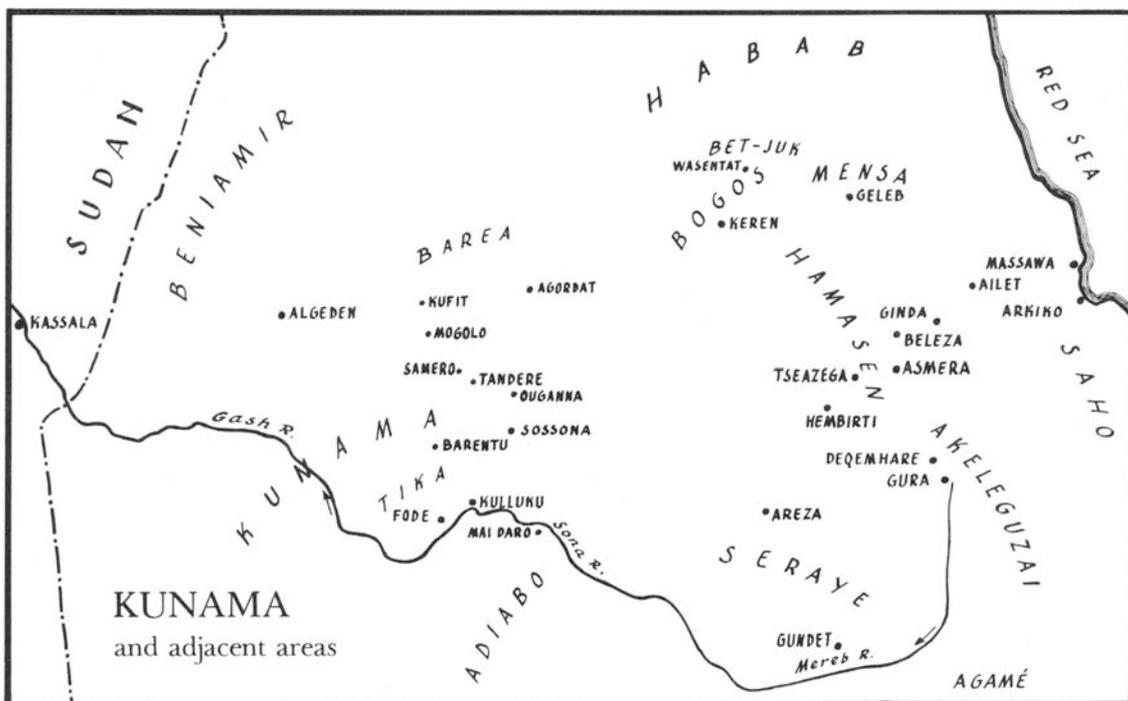


Fig. 2 - Zona Kunama e aree adiacenti (Tratto da Arén, G. - Vedi Nota 3)

¹⁵ *Éta* può valere come generico per uccello in area barka (*šurkà* tra i marda, dove *èta* vale per uccello rapace ed elettivamente il falco). Nella specificazione *kakainà* è uccello dalla coda e becco rosso, del buono o cattivo augurio a seconda che venisse sentito cantare una sola volta o due e più. Ma le penne delle andinne venivano tolte al *ğùla*, una specie di grosso tacchino ora scomparso.

¹⁶ Anche i maestri sufi nel loro itinerare usano un bastone con il campanello: potrebbe essere un altro esempio di attività mimetica delle andinne.

¹⁷ La fascinazione esotica sui Kunama ha prodotto e ancora produce anche una documentazione iconografica sulle Andinne. Qui presento due foto del 1973 provenienti dalla collezione privata di Fratel Ezio Tonini del "Pavonian Social Center" di Asmara, che ringrazio ancora una volta, cui aggiungo tre immagini recenti sul loro itinerare e su una performance pubblica, avvenuta nell'area di Ouganna nel 2004.

Le due aree principali, ma non esclusive, di azione attuale delle Andinne corrispondono anche alle due varianti principali della lingua kunama, il k. *barka* nei villaggi prossimi alle sponde del corso medio del fiume Gash (k. *Sonà*, t. Marèb) e il k. *marda* tra la riva destra del Gash e le colline a nord-ovest del capoluogo Barentù ai confini dell’area abitata dai Nara.

3. *Testimonianze e spiegazioni coloniali*

Alberto Pollera, Residente per il governo italiano nell’area tra il 1903 e il 1909, pur senza rilevare il termine *andinna*,¹⁸ segnalava nella sua monografia *I Baria e i Cunama* del 1913 la loro presenza nell’area a sud del Gash verso il Tika (t. Takazze, ar. Setit) come “strana particolarità”, ma si sottraeva a una spiegazione: “pensi chi più sa a sciogliere i problemi che il fatto narrato lascia insoluti: io vi rinunzio”.¹⁹

“Le donne di Lacatacura, e più specialmente quelle di Tacalamba sono facilmente colpite da attacchi isterici durante il periodo delle piogge, mai nella stagione asciutta, e nell’ossessione temporanea che da questi deriva e che di solito dura cinque o sei giorni, esse cantano e parlano in arabo anzichè in cunama”

Escludo che il tempo di questa ripetizione annuale, rievocazione della crisi e sua riattualizzazione – per usare espressioni di De Martino - possa essere la stagione delle piogge anche tenendo conto che si riferiva a villaggi Tika oggi o non più esistenti o completamente rimescolati: d’altra parte anche sull’altopiano, come testimonia M. Leiris, la possessione era evento più probabile nel periodo successivo alle piogge in cui, finite operazioni agricole nevralgiche, si verificano le manifestazioni sociali più intense.

Pollera aggiunge che “le donne colpite da “attacchi isterici”, uscite dallo stato di “ossessione”, “non ricordano e non sanno queste parole”; che “tale fatto non è, nei paesi esaminati, individuale, ma si verifica, come detto, in quasi tutte le donne di Tacalamba e di Lacatacura, che se ne deve dedurre trattarsi di un fenomeno ereditario nella stirpe” e che “alcuni paesani le ritengono impossessate dagli spiriti dei loro antichi vicini, gli Homran”, gruppo che effettivamente ebbe un ruolo attivo sul bordo inferiore sudanico-eritreo.

Pollera ricorre dunque a due ipotesi pseudoscientifiche, che rimandano al periodo positivista in cui si formò e che tentano di mettere in relazione in modo deterministico aspetti psichici e fisici: interessanti perchè comunque c’è il tentativo di connettere l’“atavismo”, dispositivo concettuale evoluzionista allora diffuso, alle esperienze storiche dell’area. Il ricorso alla *isteria* è termine medico e scorciatoia esplicativa che sempre irrompe – perfino oggi – nello sguardo sulla possessione e di solito applicato alle donne. La relazione tra soggettivizzazione/individuo e corpo collettivo viene

¹⁸ Richiama però il termine *ascilmina* (*ascirminà*), che può essere usato come equivalente di *andinna* intendendosi come operatrice in grado di agire come medium tra la terra dei vivi e quella degli spiriti (*aširmè lagà*).

¹⁹ *I Baria e i Cunama*, cit., pp. 30-31. Cfr. C. CONTI ROSSINI., *Il censimento delle popolazioni indigene della Colonia Eritrea*, "Rivista Geografica Italiana", 1902, pp. 52-64 e *Schizzo etnico e storico delle popolazioni dell’Eritrea*, «L’Eritrea economica», vol. I, Novara, Bibl. Geogr. De Agostini, 1913, pp. 61-90.

affrontata ipotizzando il passaggio di esperienze traumatiche dagli individui alla collettività attraverso un fissarsi ereditario di stirpe. Argomenta ancora Pollera che la presenza dell'arabo nella glossolalia delle andinne potrebbe voler dire "che questa lingua, ormai per loro sconosciuta", permanga per "virtù atavica nei misteriosi recessi della loro memoria", se fosse valida l'ipotesi di una discendenza o commistione con gruppi "arabi", o si sia impressa per violenta emozione "provata dalla stirpe" per stragi e distruzioni subite dagli stessi e si sia trasmessa attraverso le generazioni.

"se è così i Cunama di Tacalamba e di Lacatacura non hanno torto se credono che gli spiriti degli Homran si impossessano delle loro donne; il terrore sparso nella regione in passato non può essere dimenticato in un giorno"

Pollera stranamente non ne rileva la presenza in altri paesi kunama, di cui pure ebbe esperienza. Quasi suggerisce che la particolare esperienza storica ed ecologica in una zona ancor più esposta e vulnerabile, quella che gravita sul fiume Tika-Takazze, depopolata per le drammatiche vicende della seconda metà del 1800, come egli stesso ebbe modo di rilevare già nel viaggio di perlustrazione del 1902 con il Governatore Ferdinando Martini,²⁰ abbia avuto ripercussioni fisiche e psichiche: per "minor floridezza", per le febbri malariche, per "gente annientata dal dolore, disfatta dai disagi, dalle privazioni e dalla paura".

Singolarmente, nel sottolineare il contesto storico e nel ricondurre all'esperienza collettiva dell'alterità, presenta un elemento di modernità recuperabile: ma rinuncia alla fine, dinanzi alle difficoltà di spiegarsi le ragioni del fenomeno, a render conto delle storie di vita di queste donne e della relazione tra gli stati di trance e il ciclo agricolo. Appena accennata è anche la comparazione con l'esperienza dello *zar* nell'altopiano etiopico, che pur conosceva e qui richiama, ma che era diffusa anche nel bassopiano sudanese.²¹ Dunque, solo abbozzata l'ipotesi di un fenomeno di diffusione o di parentela culturale, con qualche vena scienziata, non abbiamo dal funzionario coloniale che più a lungo visse nell'area che una sintetica descrizione di una performance contenuta in una lettera di un suo ascaro.²²

Nel *Diario Eritreo* quando il governatore Ferdinando Martini racconta di Uondù di Narkabà e Konta Totù e Assallì ci si imbatte in una *aširminà* come indovina che può scoprire se Kontù abbia davvero fatto un maleficio (*aširmà* vale per spirito e anche per evento inesplicabile attribuito a intervento di una potenza extra-umana).

²⁰ ADEMOLLO, V., *Nei Cunama*, "Bollettino R. Società Geografica italiana", s. IV, vol. IV, 1903, n. 9, pp. 683-740.

²¹ Sulla esperienza, soprattutto femminile, dello *zar* in un villaggio del Sudan orientale vd. a fini comparativi BODDY, J., *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, the University of Wisconsin P., Madison 1989. Vd. anche in una vasta letteratura BEHREND HEIKE – ITE LURG, *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, J. Currey, London 1999.

²² Pollera aveva richiesto all'ascaro 'Alì Šabà di raccogliere notizie dettagliate sui sintomi di trance delle "donne affette dal diavolo [*Iblis*]" ("Archivio Alberto Pollera", Ferrara presso gli eredi, lettera del 19 *Sāfār* 1327 (11/9/1908): cit. in SORGONI, B., *Etnografia e colonialismo. L'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera (1873-1939)*, Torino, 2001, p. 63, n. 48). Grazie alla cortesia della famiglia Pollera, riporto in Appendice la traduzione coloniale dall'arabo tra i testi (non è dichiarata l'appartenenza etnica, ma escluderei che si tratti di un kunama; l'area è kunama tika).

In *Memorie d’Africa* Sapelli descrive la figura di divinatrice *wäyzäro* Essai, che abita a ‘Addi Sasalù a 60 km da Arräsa, capoluogo del Däqqi Täsfa a cavallo del Mareb, dove la raccolta d’acque di Šerbät prende nome di Gash.²³ Le pendici delle regione tigrina del Särayä, il territorio storicamente noto come Däqqi Täsfa, sono un’area importante per i movimenti di Andinne nel mese secco di gennaio. Sono delle aspre terre di difficile percorrenza ancora oggi sulla pista che porta dal bassopiano alla curva del Mareb e si inerpica verso l’altopiano per Arräsa e ‘Addi Ugri. Queste pendici sono area ambigua, perché segnata da appartenenze etniche trasformabili e reversibili, zona *buffer* tra altopiano tigrino e piana sudanese orientale, di espansione verso il basso della presenza tigrina o di retrocessione a seconda dei rapporti di forza, come prova anche l’alternanza nel prevalere di toponimi tigrini o kunama, ieri e oggi.²⁴ Anche per questo è terra produttiva per l’itinerare e le pratiche divinatrici e di cura delle andinne.

Queste pendici e ancor più quelle a sud degradanti dall’altopiano del Wälqayt verso il Takazze, dette *mäzäga*, hanno funzionato nelle diverse fasi storiche come camere di compensazione e trasformazione che permettono di accogliere e poi inglobare progressivamente nella regione nuovi arrivati, innescando processi di variazione identitaria.

Negli anni sessanta del 1900 Mario Cittadini, insegnante di inglese ad Asmara, nelle sue lodevoli ricerche da *amateur* antropologo, si muove, affascinato dalla “condizione primitiva” dei Kunama, tra le alternative della “sfacciata impostora” o della “psicopatica”, alla ricerca del “trucco”, dell’inganno: “ossessione e isterismo sono gli aspetti più appariscenti di costoro che hanno la pretesa di partecipare al mondo dell’aldilà”. Ci lascia comunque alcune informazioni interessanti che verranno richiamate.²⁵



Fig. 3 - Andinna, località Ebaro/Oganna, anno 1973

(Archivio personale fr. Ezio Tonini, Asmara)

²³ SAPELLI, A., *Memorie d’Africa*, pp. 160-2.

²⁴ CICCODICOLA, F., *Escursione dall’Asmara a Mai Daro attraverso al Deca-Tesfä*, “Bollettino della Reale Società Geografica Italiana”, s. III, Vol. VII, 1894, pp. 774-788. I villaggi delle pendici del confinante Dembe’a erano insediati lungo la pista proveniente da Mansura, seguita dai pastori che scendono al Gash: da essi partivano razzie specie verso i Kunama Koita e K. Marda che reagivano con controrazzie (Antinori, *Viaggio nei Bogos*). Secondo Pollera l’emigrazione di Sebab, forse nel XV secolo, dai Bogos con dodici ‘enda cristiane, esercitava “signoria” dai monti Libän sui villaggi Marda, anche con rapimenti di bambini che, secondo le tradizioni, entravano nel circuito schiavile (Cfr. Pollera, *I Baria*, cit.).

²⁵ Mi riferisco a un consistente dattiloscritto di cui possiede copia Mons. Thomas Ousmane, nel quale sono riversate le osservazioni contenute nei suoi scritti editi, dati contenuti nei lavori di Fermo da Castelnuovo e di P. Ilarino Marichelli, e altre soprattutto sulla parentela prodotte con il P. Terenzio di S. Giovanni Rotondo che visse molti anni presso i Kunama (il datt. contiene una breve introduzione di V.L. Grottanelli che lo ebbe in visione dall’autore).

4. *Missionari e andinne*

Più dei funzionari coloniali sono però i missionari cristiani, svedesi e italiani, che hanno avuto per le modalità e i tempi lunghi della loro permanenza la possibilità di osservare questi fenomeni, lasciandoci però scarsa documentazione per frammenti.

In una lettera svedese si registra nel villaggio di Kulluku, insieme con la conversione degli anziani Kafalo e Milo e di Sardini e Karo, di media età, quella del giovane Andrea, la cui madre era “witch doctor”: è possibile che si trattasse di una andinna con funzioni di divinatrice o guaritrice e probabilmente la sottolineatura indica la soddisfazione per avere fatto breccia in un settore della società locale influente e oppositivo rispetto a quello missionario.²⁶ Emma Andersson nel 1917 annota che in adempimento allo sforzo pedagogico di trasformazione delle tecniche del corpo femminili, dopo la buona esperienza della piccola Mella, vengono loro affidate delle ragazze che ora “da una settimana studiano, lavano i panni, puliscono e intrecciano fibre di palma dum” per un salario al mese di 7/8 lire italiane. Ma rimarca anche che “a Mella non era successo niente, non era stata stregata...”, riferendosi esplicitamente alla presenza locale delle andinne e rivelando come questa sfera dell’attività sociale del villaggio fosse sempre operante e fonte di preoccupazione concorrenziale per i missionari uomini e donne.²⁷ Sia che si tratti di trance o delle pratiche terapeutiche e di divinazione, i pastori protestanti e i padri cattolici se ne sono sempre tenuti distanti (“non ne vogliamo sapere”) o le giudicano superstizioni primitive e manifestazioni di paganesimo da delegittimare nella ferma intenzione di fare una *tabula rasa* per affermare l’opera di cristianizzazione.²⁸

Lo sguardo del missionario cattolico si concentra in poche osservazioni scritte nei lemmi del “Dizionario Cunama-Italiano/Italiano-Cunama” di Padre Fermo da Castelnuovo. Alla voce “Andinna” dava “donna spiritata, strega” con rimando a *sadallà*, che i missionari hanno da subito tradotto come Lucifero, capo dei demoni (*ascirmè baiè* o spiriti cattivi), anche se Sadalla per i Kunama può anche fare azioni positive e guarire.²⁹ Fermo *ad vocem* annotava la credenza di un “antico kunama dal nome Sadallà il cui spirito si dice venga ogni tanto a dare avvisi alle Andinne che cadono immediatamente in ossessione nella quale durano anche una settimana. In

²⁶ GAC, Box 3: EE 19.03. 1915 MT 1915 82:83.

²⁷ GAC, Box 3: MT 1918 : 53: lettera, Barentu 25 08 1917.

²⁸ MIRAN, J., *Missionaires, Education & the State in the Italian Colony of Eritrea*, in HOLGER BERNT HANSEN-MICHAEL TWADDLE (eds), *Christian Missionaries and the State in the Third World*, J. Currey, London, 2002, pp. 121-135. Utili suggerimenti vengono da Flavia CUTURI (a cura), *In nome di Dio. L’impresa missionaria di fronte all’alterità*, Meltemi, 2004: ivi CUTURI, F., *Introduzione. Adattarsi, modellare e convertire*, pp. 7-60; ivi COLAIANNI, A., *L’attività missionaria salesiana tra gli shuar dell’Ecuador. Interessi antropologici e strategie di promozione del cambiamento socio-culturale*, pp. 155-206; ivi GNERRE, M., *Missionari alla sfida dell’alterità comunicativa: parole, discorsi, eventi comunicativi, coreografie e spazi*, pp. 207-240.

²⁹ ‘Annà per i protestanti e i cattolici diventa il termine per Dio, mentre *Sadàlla* diventa Lucifero (vd. Andersson, *Ett och annat*, op. cit, cap. V). Il capitolo delle scelte di traduzione/interpretazione dei concetti locali nell’opera di evangelizzazione è di grande interesse: vd. per un quadro comparativo tra gli altri DWIN M. YAMAUCHI- MAKER (eds), *Africa and the Bible*, Academic Michigan, Lansing 2004.

questo tempo parlano lingue diverse e sono in continua relazione con Sadallà il quale (dicono) beve pure con loro l’aifà” (commensalità condivisa che corrisponde a ciò che afferma il testo n. 4).³⁰ Alla voce “possessione” (e anche “spiritare”) riporta il termine, che compare anche nei testi, *binà* (*aširme kobinke*; tenuto posseduto dallo spirito), che è correntemente usato anche oggi. F. riporta anche, forse come variante areale, *mala*, ma potrebbe essere *màra*, bile e anche veleno (scambiando spesso la pronuncia marda la *r* con la *l*).³¹

Per quanto sia possibile ottenere anche oggi sul campo una tipologia di queste figure, le differenze possono sfumare nella pratica sociale. Le andinne sono *ankoradine*, cioè possiedono competenze su erbe e radici, esercitano attività di cura (*ankoradà* indica la medicina che cura e *ankorad’ità* sarebbe oggi un ambulatorio o farmacia). Pollera nella monografia usa “*ascirmina*” per operatrice del magico e curatrice sia per spirito. Cittadini, che aveva avuto informatori nei villaggi marda di Ebarò e Ogàna e aveva avuto scambi con il pastore svedese Olle Hagner (1895-1978) scriveva che *ascirminè* (spiritate) sono denominate anche le andinne, “donne invasate”, e che lo spirito poteva manifestare il suo potere attraverso una tromba d’aria (*àifa*).³² Ma alcuni, tenendole distinte dalle andinne e dalle donne che cadono temporaneamente in trance, identificano *aširminè* con donne “folli”,³³ che invece altri denominano con il termine arabo *mağinun*. Non sono comunque *sadine*. *Sadinà* è colui o colei che possiede *sada*, che mantiene un’ambiguità tra medicina per curare o per avvelenare (*sada baià*, medicina cattiva, *fùla sàda* è unguento, pomata). Oggi però nelle persone “moderne” in *sàda* prevale il polo negativo in opposizione ad *ankoradà*.³⁴ Padre Ilarino Marichelli, che era nativo di Keren, appassionato di folklore kunama, scriveva che la prestazione del corpo è *ùla afiata* o anche *ùla kutu kitòma*: il *sadinà* gira due o quattro volte intorno all’ammalato con la capra, se donna, con un capro, se maschio, e invoca ‘*Annà Annata daganake aba deam namimmèna gogodabu kebabo kaso* (“invoco Annà che ciò che ti dono con gioia ti sia di buon effetto”). Il sangue della capra sacrificata si raccoglie in un recipiente, vi si mescola la medicina (*kokòba sada*)³⁵ e si fa con essa il bagno al paziente, gli si dà un po’ di brodo di carne, e si mescola la medicina da bere.

³⁰ Nella lettera di ‘Alì Šebai è presente nelle invocazioni: “poichè per essi Sahadalla è il capo del loro diavolo”.

³¹ A seconda della variazione di tono e di lunghezza vocalica *mala* può significare ricchezza o cose possedute, consumo, nella bocca. Le espressioni *aširma bayà*, spirito cattivo, *kutu kišoke*, *aširme kutuno* si trovano nei racconti del Ms.

³² CITTADINI, M., *datt.*, p. 60. Aggiungeva che “*gùulay*” sono manifestazioni di *ascirmè* tra i marda (ha qualche relazione con la peste bovina in tigrino *gulhay* che afflisse tutto il bestiame della colonia Eritrea nel decennio 1880?).

³³ F. per *ascirminà* propone allo stesso titolo “spiritato, ossesso, matto, scemo”.

³⁴ *Sadinà* viene identificato anche oggi come una delle figure che operano nel “magico”, in grado di avere competenza su un erbario efficace: forse in relazione con *šāda*, ar. sudanese, principio pericoloso, *šādin*, religioso, guaritore.

³⁵ *Kokòba* è il sangue, *kokòba ià* è il mestruo (e la sua coagulazione fornisce la materia nella procreazione), *ula kokòba* il seme maschile. Va notato che la metafora per il legame di parentela matrilinea non è il sangue ma le ossa, *sangà* (i *sanganena* sono infatti i “pacificatori delle ossa”).

La carne cotta si divide tra i due. Il resto della medicina sarà mescolato dal paziente con latte o *aifâ* e bevuto ogni due o quattro giorni.³⁶

In una mia rilevazione a Barentù del 1995 mi è stata proposta la seguente tipologia: *ankoradine* addetti/e ad attività di cura, *sadine* coloro che usano la magia nera, *usinè* e *awawe* gli iettatori, *awame* i guaritori che tirano fuori lo “sporco” (*šina*) facendo massaggi, curano con radici e in genere sono itineranti, come un anziano che praticava ad Ašoši, *šùla fâde* gli indovini,³⁷ *sēsalilè* indovine che nell’oscurità, separate da una tenda, evocano, parlando in kunama, forse capaci di estrarne la voce da un proprio archivio di voci e saperi biografici, lo spirito del parente morto, che i parenti nelle crisi famigliari o individuali o nei periodi intermedi tra le iterazioni rituali delle ricorrenze funebri, vogliono risentire, offrendo in pagamento *aifâ*, tabacco, miele che vengono passati sotto il telo (*sēsa*). In questa classificazione *awame*, *sesalilè* e *andinne* sono date solo come figure femminili; si distinguono abbastanza nettamente le attività benefiche da quelle malevole. Ma ancora una volta bisogna sottolineare che almeno parte delle figure trascorrono l’una nell’altra, non sono nella pratica sociale facilmente distinguibili e distinte: bisogna aspettarsi fluidità tra le figure. E come sempre accade le competenze su questi fenomeni sono diversamente distribuite e organizzate nella società.

5. Le Andinne come discorso sull’alterità e come archivio della memoria storica

In sintesi le andinne sono viste o come figurazione del “primitivo” o come curiosità folklorica anche interna o come fascinazione turistica, e non come storie biografiche di genere, come donne la cui esperienza di vita incapsula eventi e sofferenze individuali e collettive e si inserisce tra le risposte culturali che la società kunama ha avuto ed ancora ha a disposizione e mette in atto per affrontare le crisi.

Come è stato osservato, la possessione “dice e fa molte cose allo stesso tempo”: nell’intreccio dei nuclei di azioni, gesti e parole delle andinne, dove la codificazione non esclude la frammentarietà, la contraddittorietà e la singolarità, si esplicano diverse finalità. Questo avviene anche se le concezioni locali, qui come altrove, la rappresentano come “la compulsione esercitata sugli individui da parte di poteri, di agenti esterni ad essi, come l’espressione diretta di una volontà e presenza altra”.³⁸

I caratteri di “flessibilità”, “polimorfismo”, “dinamismo”, attribuiti ai culti di possessione, possono applicarsi anche al fenomeno delle andinne. Il rapporto mimesi/alterità si struttura secondo gli assi del potere, della cura, delle rappresentazioni. La *performance* pubblica, di cui vedremo più avanti alcuni caratteri, permette di riflettere sulle relazioni sociali e simboliche asimmetriche come quelle tra

³⁶ P. MARICHELLI, I., *Missionario di frontiera. Note di Fra Ilarino Marichelli sacerdote cappuccino eritreo*, Tip. Francescana, Asmara, 1998. Cfr. Anselmo da Ponzzone, *Religione e credenze cunama*, datt., pp. 94, in Archivio della Provincia Cappuccina d’Eritrea, Vicariato Apostolico, Asmara, cass. 15.

³⁷ Vd. più avanti il paragrafo 12. *Storia dello “stregone”*.

³⁸ BENEDEUCE, R., *Trance e possessione in Africa*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp- 130-133, da cui traggio utili suggerimenti e dispositivi concettuali.



Fig. 4 - *Performance* pubblica di andinne,
località Ebaro/Oganna, anno 1973
(Archivio personale fr. Ezio Tonini,
Asmara)

kunama e poteri esterni, tra uomini e donne, tra esseri umani e spiriti, tra viventi e defunti, e di socializzare la relazione tra la posseduta e lo spirito o gli spiriti.

Le produzioni glossolaliche delle andinne attivano una sorta di archivio della memoria storica che si riattualizza nelle loro espressioni, nell’affiorare di denominazioni di genti confinanti e di dominatori, di luoghi significativi e contesti evocativi. La situazione comunicativa della trance e delle performance se ne fa veicolo efficace proprio perché agisce in modo emozionale sugli astanti, muovendosi anche in una coinvolgente dimensione estetica, teatrale, e mette in relazione campo della cura e della divinazione con l’extra-umano, anche se il dominio in cui esercitano le andinne è diverso da quello di occasioni cerimoniali come quelle attivate da figure maschili come il *laga manna*, officiante della terra, l’*anguà* nello *šattà*, il *sanganèna* operatore nei rituali di compensazione di offese gravi e spargimento di sangue.³⁹

Una rilevazione di due ricercatori kunama, Nikodemos Idris⁴⁰ e Alexander Nati⁴¹ nel 1982, in una missione organizzata dall’Istituto delle Nazionalità di Addis Abeba, calcolava che circa il trenta per cento della glossolalia delle andinne era in lingua tigrè con l’inserimento di parole arabe e il resto in kunama.

Il contesto storico e areale è importante per capire questa dimensione. Il bassopiano occidentale eritreo si potrebbe definire, in una prospettiva storica, come uno spazio politico dove agiscono forze asimmetriche, con punti di coagulo e di attrazione come il medio Gash, un’area di gruppi a storia debole immersa in un grande campo di forze confliggenti dal Sudan e dall’altopiano etiopico tigrinofono. Sottoposti anche a

³⁹ Classificabile nei termini dello storico delle religioni Raffaele Pettazzoni come “confessione dei peccati”, lo *šattà* si svolgeva un tempo nel mese lunare corrispondente a dicembre, a Gega in area marda: vd. CITTADINI, M., *Lo sciattà o confessione pubblica presso i Cunama Marda*, Hailè Sellassiè Univ., IES, Addis Ababa, 1967 (estr.); FERMO, *Dizionario*, cit., ad vocem *sciattà*.

⁴⁰ Una breve auto-biografia di Nikodemos Idris è contenuta in Taddia, I., *Autobiografie africane. Il colonialismo nelle memorie orali*, Milano 1996, pp. 108-118. Da segnalare oltre la tesi di laurea già citata un altro scritto inedito di N. Idris: *Phonology of Kunama*, (datt.), Addis Ababa 1993. Al Department of Ethiopian Languages dell’Università di Addis Ababa confluì una piccola collezione di registrazioni di circa 60 favole kunama raccolte durante la missione del 1982, sul cui stato e fruibilità attuali non sono informato.

⁴¹ Di Alexander Nati, che insegnò all’Università di Asmara vd. i saggi *Elders and Juniors in Kunama Society*, in *International Symposium of History and Ethnography in Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1982 e *Linguistic diversity in Eritrea*, “Africa” (Roma), LV, 2, giugno 2000, 267-279.

prelievo schiavile, i Kunama vennero chiamati, insieme con altre popolazioni come i Nara, con etnonimo generalizzante e dispregiativo *Barià*, sinonimo di schiavi.⁴²

Questi discorsi si aprono dunque a conoscenze periferiche, le metabolizzano in una riflessione, che è stata a lungo centrale per i kunama, sulla loro partecipazione a più contesti e lingue. Ancora oggi, malgrado la delegittimazione interna e l'erosione da parte di pensieri e pratiche oppositivi, immettono la società kunama in un contesto multiculturale più complesso.

Linguaggio, enunciati, espressioni retoriche incapsulano la complessità e vulnerabilità di un territorio storicamente esposto al rischio, si costituiscono come una modalità possibile per dare intelligibilità all'esperienza collettiva e individuale. Forse l'insieme delle pratiche e delle parole delle andinne è un modo di controllarla, di darle un senso incorporandola concettualmente in questa espressione mimetica e teatrale. I riferimenti rimandano a meccanismi attraverso cui "popoli e culture ricordano, mostrando e dissimulando a uno stesso tempo, la coscienza degli eventi di cui sono stati protagonisti, trasformando la memoria della violenza subita".⁴³

I villaggi kunama e la loro popolazione composita sono una illustrazione esemplare della fluidità etnica dell'area, una "periferia inglobata" rispetto ai centri abissini, ma capace di gestire le relazioni con quelli sudanesi. Unendo alle pendici l'area di bassopiano fin oltre il Gash (k. *Sonà*) abbiamo una regione in cui le differenze si costruiscono e si riformulano dentro un *continuum storico* di variazioni interne, che non permettono di stabilire uno stato originario o delle etnie essenzializzate o rigidamente separate, ma piuttosto costruiscono "una catena di società".⁴⁴ Ci parlano di appartenenze fluide, che le necessità coloniali tentarono di irrigidire con cesure e procedure classificatorie. Una storicità delle etnogenesi che tutto sommato veniva riconosciuta dall'etiopista Conti Rossini, quando individuava, nella dissoluzione del dominio *Funj* e nell'affermazione dei poteri turco-egiziano e ottomano e poi della crisi, processi di nuove composizioni etniche, come risultati di sommovimenti storici, di migrazioni e espulsioni: come gli abitanti dei *māzāgà* dell'*Wālqayt* appunto, o più a nord di Sabderat o come gli Algeden. Gli Algeden si sarebbero formati «dall'aggruppamento di famiglie locali Cunama, cui si aggiunsero poi degli Homràn, d'imprecisato ceppo, e dei Beḡa (Balau e Haffara), intorno a un manipolo di Fung, che per ragioni militari erasi stabilito su un monte presso Ela Dal»,⁴⁵ sfruttando dunque nella nuova contingenza storica la posizione di rendita del controllo delle colline presso le quali passava un ramo della carovaniere per Kassala e Tokar. Questo nuovo

⁴² Sono spesso stati assorbiti dalle genti dell'altopiano anche in denominazioni inferiorizzanti come *Šanquillà* o *Dubanè* o dispregiative in riferimento alla loro sorte di potenziali schiavi come "i capretti del 'Addi Abō", regione prospiciente dello Širè che esercitò su di essi prelievo di tributi e di stock animale e umano per lungo tempo. Ad essi l'altopiano ha comunque comunemente applicato, e fino a tempi recenti, l'etnonimo Baza o Bazen.

⁴³ Beneduce, *Trance*, cit., pp. 24-26.

⁴⁴ Cfr. AMSELLE, J.L., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati e Boringhieri, 1999.

⁴⁵ CONTI ROSSINI, C., *Schizzo etnico e storico delle popolazioni dell'Eritrea*, «L'Eritrea economica», vol. I, Novara, Bibl. Geogr. De Agostini, 1913, pp. 61-90, e ancor prima PERINI, R., *Di qua dal Mareb*, cit., p. 290. Ora vd. TADDIA, I., *Algeden*, «Encyclopaedia Aethiopica», vol. I, Hamburg, 2003, *ad vocem*.

gruppo si era poi posto, insieme con frazioni Beni Amer, come mediatore a vantaggio del nuovo potere nel prelievo di tributi dai Nara e dai Kunama.

Nelle registrazioni di Mario Cittadini nei villaggi di Lemùna e Dagilo nel 1965 irrompono sia gli *Homran*, legati all’epoca delle razzie che provenivano dal Sudan ad opera di mercanti imprenditori dei bordi, sia *Sinnār*, l’antica capitale del dominio *Funj*. Il richiamo a *Sinnār* nelle parole delle andinne, preso dagli antropologi diffusionisti come prova della presunta area di origine dei kunama lungo il fiume Atbara,⁴⁶ può piuttosto essere interpretato come un lascito storico del rapporto tributario (*ùla fuggàra*) che i Funj, mediante i loro intermediari, imposero ai villaggi dei “kunama alti” per circa tre secoli (1540-1820) fino all’avvento della *Turkiyya*.⁴⁷ Così gli spiriti *derwiš* evocati nella possessione di Gondar, secondo le rilevazioni di Leiris, erano legati alla memoria della pressione della *Mahdiyya* sui confini etiopici.⁴⁸ Lo stesso Pollera aveva fatto un accostamento comparativo con donne abissine prese da spiriti maligni provenienti da un altro paese e che le fanno parlare nella loro lingua straniera. Nelle informazioni che egli aveva ottenuto le donne invocavano “*Salama Elit Bitama salama Sona salama*” e “*Mecca Medina salama Hadendowa Sinnar salama*”, come succede ancora oggi.⁴⁹

Come è stato efficacemente detto, “mimesi e possessione sono in rapporto strutturale tra loro (...) entrambe rinviano in modo costante alla questione dell’altro e dell’alterità (...) ed entrambe costituiscono esemplari contesti e strategie di attraversamento dei confini”.

Al tempo del dominio Funj *Sinnār* per il suo prestigio aveva l’epiteto di *al mahrususa al mahmiyya*, “la divinamente protetta e guardata” ed era nodo negli scambi tra i regni nubiani di Nabata e di Meroe e l’oro e gli schiavi del Beni Shangul.⁵⁰ La stessa Fāzūghli era una *buffer zone* tra *Sinnār* e gli altopiani etiopici in un’area ben conosciuta come sede di miniere d’oro ed ambita dai capi etiopici: secondo la *Cronaca di Susenyos* di Täklä Sellāsē, era direttamente sottoposta ai Funj del *Sinnār* nel 1685.

⁴⁶ Cfr. CITTADINI, M. *Primitivo stanziamento extra-eritreo dei Cunama*, in “Third International Conference of Ethiopian Studies”, vol. II, Addis Abeba, 1966, pp. 329-332. Le ipotesi di etnogenesi potevano indicare anche nel fiume Atbara, oltre che sull’altopiano (*kebesā*), stanziamenti molto antichi dei kunama. I viaggi degli esploratori europei nell’area tendevano a verificare la possibilità di far coincidere antiche confuse denominazioni di peripli e viaggi precedenti con i kunama: ad es. Guillaume Lejan passando per il fiume Takkaze (Setit) pensava di vedere negli antichi *cynamolgi* della *Storia Naturale* di Plinio (VI, 35) “un peuple réel et un nom indigene, les kunama, ou nègres Basen, qui en effet sont traités des sauvages par tous leurs voisins et ont une belle race des chiens fauves” (*Voyage en Abyssine exécuté da 1862 à 1864*, Paris Hachette 1872, p. 70). Cfr. anche per le testimonianze arabe CERULLI, E., *La Nubia cristiana, i Baria e i Cunama nel X secolo dopo Cristo, secondo Ibn Hawqal geografo arabo*, “Annali dell’Istituto universitario Orientale di Napoli”, 3, 1949, pp. 215-222.

⁴⁷ Sui Funj vd. tra gli altri CRAWFORD, G.S., *The Fung Kingdom of Sennar*, Gloucester, 1951; HOLT, P.M., *A Modern History of the Sudan from Funj Sultanate to the Present Day*, London 1961; O’ FAHEY, R.S.-HPAULDING, J. L., *Kingdoms of the Sudan*, London, Methven, 1974; SPAULDING, J., *The Heroic Age in Sinnār*, Michigan S. University, 1985. Sulla complessa formazione di questa identità vd. JAMES, W., *The Funj mystique*, in JAIN, R.K. (ed.), *Text and context in Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia, Institute for Human Issues, London, Tavistock, 1977.

⁴⁸ M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, Unbulibri, Milano 1988.

⁴⁹ Dalla lettera di ‘Ali Šabai, vd. nota 22.

⁵⁰ Cfr. HOLT, P.M., *The Sudan of the three Niles: the Funj Chronicle 910-1288/1504-1871*, Leiden-Boston, 1999.

Si può comprendere come il nome del centro avesse notorietà su lunga distanza e evocasse potenza e timore presso i gruppi oggetto di prelievo tributario.⁵¹

In questo senso si può concordare con chi vede nelle possedute “corpi mimetici che riproducono gesti, mode, abitudini, o corpi posseduti da spiriti stranieri, da figure di dominatori”. La foggia dei capelli delle andinne talvolta forma come due corni e potrebbe evocare il copricapo insegna del potere Funj. Anche l’iconotrofia locale serve da incoraggio per la memoria storica: in alcuni villaggi ci sono pietre dette *Fune ugà*. L’espressione kunama “ti ha preso un Funj?”, quando si vede qualcuno irrequieto preso dalla frenesia di muoversi, di andare, crea un collegamento con comportamenti e emozioni collettive che rimandano a una esperienza storica e la riattualizzano. Così accade con l’espressione *alùla* che vale per un periodo di disastri di durata interminabile ed è deposito linguistico che rimanda a quando tra il 1886 e il 1888, associata a un periodo di carestia, poi all’azione del *gulhai* o peste bovina, irruppe nel bassopiano la forza distruttiva delle truppe di Alula con il suo drammatico prelievo di *stock* di cereali, di bestiame e anche di esseri umani.⁵² Anche Nati conferma come compaiano nelle loro canzoni il nome di *Sinnār* e di posti dove vivono gli Algeden, che furono mediatori del prelievo Funj sui Kunama: un insulto kunama è “*algedenay ebini!*”, “sii catturato dagli Algeden!”.

Nel corteo descritto da Cittadini si canta: “*E kalibe sanna, kalibe olanga, kalibe Ilit, Bitama*”. Halanga è un sito vicino agli Algeden. Gli Hadendowa sono pastori parlanti *beġa* che storicamente hanno esercitato pressioni sul Gash e il Setit. Gli Ilit e Bitama sono gruppi già parlanti dialetti kunama non immediatamente intelligibili in piccoli villaggi che stanno sul bordo sudanese nelle prossimità di Tessenei e Haikòta e che Munzinger riteneva già islamizzati a metà ‘800: buoni da pensare nel discorso delle andinne perchè sul crinale ambiguo della trasformazione identitaria o ormai inglobati nell’alterità.

Tutti questi dunque possono essere esempi di “forme peculiari attraverso cui le società ricordano”, una narrazione di esperienze storiche circolante per frammenti e per allusioni non necessariamente contenute in prodotti orali formalizzati.⁵³

6. Performance, atti mimetici dell’alterità e rapporti di genere

Nello svolgimento della performance descritta da Cittadini, le donne ballano per quattro volte, ritornano indietro con le andinne capo per ultime (è evidente l’esistenza di una gerarchia). Si aggiungono due ex-andinne, si fanno delle figure, gridando in ripetizione “*sullum, lilina ibba sadellà*” (“addio, Padre Sadallà ti lascio...”), girano su se stesse, si fissano ad armi abbassate, eseguono fianco destro e sinistro come i soldati, incrociano le armi, si tolgono il diadema di grasso, spargono ai quattro punti cardinali

⁵¹ TRIULZI, A., *Salt Gold and Legitimacy. Prelude to the History of a No man’s Land. Belā Shangul, Wallagā, Ethiopia (ca. 1800 – 1898)*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1981, pp. 60-61.

⁵² Cfr. ERLICH, H. *Ras Alula and the Scramble of Africa. A Political Biography. Ethiopia and Eritrea 1875-1897*, Lawrenceville- Asmara, Red Sea Press, 1996.

⁵³ Cfr. CONNERTON, P., *How Societies Remember*, Cambridge U.P., Cambridge, 1989.

aifà e latte, saltano verso est, fischiando e ricomponendosi. Infine vi è il consumo sacrificale delle galline con l’*ingera*.



Fig. 5 - Performance pubblica di andinne. Oganna, 2004

Sembra attuarsi qui la riflessione sui rapporti tra i generi sia nei gesti e nell’uso delle armi sia nella mimesi degli usi militari europei insegnati ai maschi kunama e mutuati dallo stesso esercito etiopico, che richiama le figure delle “fantasie” del periodo coloniale.⁵⁴ Compare anche il regime alimentare privilegiato, inversione rispetto a quello ordinario. La paura del nemico, qualunque forma esso storicamente assuma, la paura della razza sempre

incombente ma anche l’eccitazione della contro-razza esercitata sono veicolate in queste parole che richiamano la forma stilistica dei canti di incoraggiamento e di esaltazione prima o dopo gli atti bellici:

Farisc, ascioris almaggià gobai... Sciscià abbai Gobai Gobai atent Gobai. Imma ninini sameka alabù. Ibbo niniki Sameka alabù”.

Alcune parole sono opache, ma il senso è “Ho fatto bene, ho ammazzato un bue, ho portato [la preda] ho fatto bene...”.⁵⁵

E ancora:

“Io sono sulle piste dei Beni Amer. Non ascolto ciò che mia madre e mio padre dicono. Io sono come un uomo forte, io sono perverso e non faccio come mi si dice”.

Il comportamento, la gestualità e anche la voce si fanno maschili ed esprimono la memoria attualizzata delle relazioni conflittuali per le acque ed i pascoli con i pastori

⁵⁴ Per una interpretazione della “fantasia” come attività mimetica nella situazione coloniale italiana vd. DORE, G., *Scritture di colonia. Lettere di Pia Maria Pezzoli a Bologna dall’Africa Orientale (1936-43)*, Patron, Bologna, pp. 50-54.

⁵⁵ *Gobay* è il bue in tigrino; *ala-bu* in tigrè significa “non aver niente” (ad es. il tronco vulcanico non avendo piante viene chiamato Alebù)... *Abinà*, elefante, e *gobay* (= k. *gaugà*) erano nelle tradizioni associati anche a due dei quattro *dugulè*, clan capostipiti ed esogami (che Pollera aveva erroneamente considerato residuali e socialmente periferici), rispettivamente a *Gurmà* e a *Serma* (che avevano anche scambi matrimoniali preferenziali, in un sistema parentale che ancora oggi è caratterizzato fortemente dalla matrilinearità, malgrado le molteplici pressioni verso la patrilinearità o il sistema cognatico bilaterale); *Abinà* risulta nelle rilevazioni anche come lignaggio derivato: nelle danze i suoi membri avevano movenze mimesi del pachiderma ed emblemi distintivi.

Šillè, i Beni Amer. Uscire dal paese per territori non coltivati per la razzia o contro razzia è affare dei maschi (il gruppo dei pari, *kollè*, che partono si dice *kollàma*, la razzia *bàda* e il bottino che si conquista *annòda*).

Nella performance descritta al Pollera si descriveva la “fantasia” di tre donne, presumibilmente in area kunama tika: “hanno cantato in onore degli Elefanti delle Giraffe e dei Bufali e salutavano i briganti (*sallam ghingiari*) ripetendo per altre due volte i saluti (...) la prima donna riprendeva “*Ibba ana libbè abbed libbè ghisnabi Salama*” in arabo, poi dicevano “*Chef alac taibin mahasa mafasih*”.⁵⁶

Anche nella performance descritta nel testo del Ms. le andinne rivolgono ai maschi parole di sfida:

“O paesani, è scoppiato il combattimento in paese, fuggite: se non volete, aspettate che vengono a farvi fuori e vanno via. Siete legati ai piedi? Perché non volete scappare?”.

Alexander Nati riporta tre testi di *kamasa* (*kamašà*), i canti di combattimento dei guerrieri kunama che corrispondono ai *foqqàra* dell’altopiano, e che possono essere il modello delle sfide verbali e gestuali delle andinne.⁵⁷

Kokobi angua lelen kobe haimae/Addaro angua kada angua lelen kobe haimae/Alake angua Shile angua lelen kobe haimae

“La iena assetata di sangue è ritornata trionfante. La iena di Addaro e oltre è ritornata vincitrice. La iena degli Abissini e Tigre e Hedareb è arrivata vincitrice”.⁵⁸

Elala shonummebe haimae/ Afiringhi kognameta shonummebe/Berbere kognameta shonummebe haima/Elala shonummebe haimae

⁵⁶ Lettera di ‘Alì Šabai, vd. nota 22.

⁵⁷ ALEXANDER NATI, *Memories of the Kunama of Eritrea towards the Italian colonialism*, in “Africa”, a. LVI, n. 4, dic. 2001, pp. 573-589. In Leiris ci sono i *fuqqarà* dello spirito e certi si comportano come *sciftà* (*šiftennant* è concetto ambiguo che oscilla tra il brigantaggio, la resistenza al potere e l’uso della violenza per conquistarlo). Sui valori veicolati da queste espressioni, e in particolare le declinazioni africane dell’onore, del valore maschile, del coraggio vd. ILIFFE, J., *Honour in African History*, Cambridge, 2005.

⁵⁸ Nei *sononà* (animali selvatici) la iena (generico: *anguà*, la striata è *aletuntù*, temibile per il bestiame) ha uno statuto speciale. Può essere chiamata di notte solo con nome sostitutivo *dède koibida*, proibita ai bambini (*anguà kobačike* è la “gazzarra delle iene di notte che porta scalogna”, FERMO, *Dizionario*, cit., ad v.). I racconti e i numerosi aneddoti ne sottolineano la smodata voracità, l’analogia con una voracità umana e l’associazione negativa fino alla fusione uomo/iena, come in varie parti dell’Africa (cfr. CRANDELL, D. P., *Himba classification animal and the strange case of the hyena*, “Africa”, 72, n. 2, 2002, pp. 293-311). Un detto raccolto da Reinisch dice “Una volta c’era un uomo, egli mangiava molto; alla fine questo si trasformò in una iena” (*Die Kunama*, cit., II, p. 50, n. 48). Corrisponde allo statuto negativo sull’altopiano con le credenze sulla metamorfosi *budā*: “Evitano di uccidere la iena, perché in essa ascondesi un’anima umana, la quale si vendicherebbe sull’uccisore, sul suo bestiame o sui suoi campi; perciò la sua uccisione deve purgarsi come quella di un falco o di un avvoltoio” (CONTI ROSSINI, *Storia d’Etiopia*, Roma, 1928, p. 8; cfr. V.L GROTANELLI, *Antropofagia reale e immaginaria nel mondo camitico* in ID., *Gerarchie etniche e conflitto culturale*, Milano, Franco Angeli, 1976, pp. 56-72). Le ultime guerre hanno fatto proliferare i racconti sulle iene che avrebbero preso gusto alla carne umana per l’abbondanza di corpi di caduti in guerra nel bassopiano.

Perché hai perso i nemici? Perché non hai stretto forte la tua lancia? Perché non hai stretto forte la tua lancia per uccidere chi mangia berbere? Perché hai perso i nemici?

Ambambe Ambambe toma natuya ambambe/Adwa natuya ambambe/Makalle natuya ambambe/Ambambe Ambambe/Sawa natuya ambambe

Perché non bruciamo? Perché non mettiamo a fuoco Adua e Makalle? Perché non bruciamo Sawa?

Questa “periferia di periferia” ha sempre subito i contraccolpi delle crisi o pressioni dai centri e dai gruppi pastorali tigrè e questi testi esprimono quanto collettività e individui ancora oggi siano segnati da questa dolorosa memoria anche nelle emozioni collettive e reazioni alla violenza e alla guerra: i Kunama dispongono di varie etno-denominazioni espressive per gli “Abissini” (tigrinofoni) come *makadè*, *alakè*, *dalè*, e, usando un marcatore etnico alimentare, *afringi*, [consumatori di] peperoncino.⁵⁹

Se è vero che i riti di possessione rappresentano anche “un dispositivo che permette di controllare il significato dell’alterità, di addomesticare la portata minacciosa, la violenza, attraverso la sua incorporazione concettuale”,⁶⁰ i discorsi, le pratiche, gli stessi oggetti delle andinne possono dunque interpretarsi come parte del patrimonio concettuale, linguistico e iconografico interno che è servito a controllare ed esprimere anche emozionalmente l’esperienza della violenza subita e della paura. Ci si può chiedere - come ha fatto D. Lussier, descrivendo una interazione conflittuale recente dovuta alla presenza ormai stabile di tigrini nel bassopiano occidentale, nella costruzione del nuovo Stato Eritreo – se questo patrimonio, anche in questa particolare manifestazione della possessione, sia ancora utile per affrontare e controllare l’attuale paura ipertrofica provata dinanzi all’esperienza delle violenze contemporanee. Lussier interpreta il concetto kunama di *kailà* come corrispondente dell’inglese *awe*, o del francese *crainte*, paura legata al locale complesso morale di proibizioni, trasgressioni, sanzioni e tecniche di protezione, distinto da *fear*, paura generata da violenza, repressione e pericolo esterno, per cui sembrerebbe disponibile solo un termine tigrino *dangasà*, traducibile come spavento, forte impressione subita. *Kailà* (*awe*, *crainte*) potrebbe corrispondere al latino *timor* come timore reverenziale che nasce dalla violazione possibile o attuata di norme e pratiche *furda* che rimandano al complesso morale di lunga durata. Questo rischio imminente di violazione di ciò che è *koibida*, proibito - potremmo aggiungere – provoca apprensione, *mèma*, cioè l’amaro, uno stato

⁵⁹ *Alakà*, nella glossa kunama, significa sifilide, malattia che “si attacca” irrimediabilmente, esprimendo la tensione incorporata nella relazione di disuguaglianza e il danno subito o che ci si deve aspettare dall’esterno, dall’altopiano. Esprime al contempo una espressione di sé e quella negativa dell’altro: le “strutture dell’ineguaglianza e i termini della loro espressione culturale sono mutualmente costitutivi” dei conversi (Comaroff, J-Comaroff, J, *Of revelation and revolution: christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, Chicago, Univeristy of Chicago Press, vol. I, 1991, p. 60). *Allekè* veniva segnalato per sifilide da Parkyns a Šendi e da Beltrame a Sinnār; Reinisch invece lo riconduceva a *aläqà*, capo in amarico e tigrino. Tra i Kunama c’è anche chi gli dà il significato più neutro di *alià ke*, uomini dei monti, forse con l’intento di eliminare il significato oppositivo rispetto ai tigrini dell’altopiano eritreo.

⁶⁰ BENEDEUCE, *Trance*, cit., p. 26.

di tensione e di malessere interiore legato all'esito dannoso fisico o morale della trasgressione. *Mèma ibinke* significa "esser preso dall'amaro", perché si è fatto del male e il crimine che si è commesso ricade su tutti, per cui è interesse sociale contenerlo perché non si diffonda.⁶¹

7. *Alterità e conversioni religiose*

Nella glossalia e in queste pratiche mimetiche ricorrono espressioni che evocano l'Islam. L'andinna Kaḡiḡa Annè di Dagilo invocava: "*O-di-de-do ele-le-le* gli spiriti vengono, alzati/gli spiriti vengono, o madre, o madre! Uno spirito solo viene da Mekkamedina! (...) Come un brigante *o-di-de-do-oi-da-do* alla sera si prega, alla sera si prega/lo Kagigia incomincio a pregare/lo spirito viene da me sola *oi dabò*".⁶² Queste invocazioni sono forse interpretabili come una delle modalità possibili con cui la cultura kunama o una sua parte si è rapportata con la forza di una religione monoteistica come l'Islam? L'Islam delle confraternite, soprattutto nella sua espressione più vicina, della *Mirghaniyya*, ha agito sulle genti del bassopiano e sui Kunama, come si è detto, in primo luogo con l'islamizzazione moderna delle sue parti più periferiche, ma anche con una presenza nei diversi villaggi più centrali. Ha storicamente esercitato una influenza variabile veicolata nei secoli dal potere Funj, dalla *turkiyya*, dalla *mahdiyya*, dall'itinerare degli *šeykh* delle confraternite.

Sembra dunque che anche l'asse del religioso e del potere siano presenti. Le domande possono essere molte, ma solo una ricerca sul campo mirata potrebbe portare a delle risposte. Che rapporto si instaura tra le espressioni religiose locali e queste potenti inserzioni? 'Annà come Essere divino creatore per i kunama è escluso dal loro orizzonte? E se sì, è questa forza dell'Altro religioso che le chiama alla mimesi? Le andinne sembrano comunque presentarsi come marginali rispetto all'Islam delle confraternite, che semmai le critica o se ne tiene distante.

Recentemente una ragazza, che diventa allieva di una andinna, al padre cattolico che osserva "se sei Andinna, non puoi essere cristiana!", risponde: "sì, lo so, ora sono musulmana perché invoco Mekkamedina!". Questa trasformazione sembra dunque essere una delle vie possibili di attraversamento di confini religiosi nell'area, almeno per le donne. Flessibilità e reversibilità delle appartenenze religiose sono fenomeni comuni in questa parte del bassopiano: in località come Tesseney accade che diversi kunama siano musulmani avendo vissuto a Kassala, come profughi, e abbiano il

⁶¹LUSSIER, D., *Local Prohibitions, Memory and Political Judgement among the Kunama: an Eritrean case study*, in KATSUYOSHI FUKUI-EISEI KURIMOTO-MASAYOSHI SHIGETA (eds), *Ethiopia in a Broader Perspective*, Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian studies, vol II, Kyoto 1997, pp. 441-455 (Cfr. JAMES, W., *The names of fear. History, memory and the ethnography of feeling among Uduk refugees*", "JRAI", vol. 3, n. 1, 1997, pp. 115-131. *Kaila nakàiloke* può tradursi con "terrorizzato"; *laga kokàila*, con "la terra è spaventata". Lo stato di *mèma* può instaurarsi ad esempio se si subisce *tàra*, la maledizione; *tàra dine* sono i paesani su cui grava una maledizione, che porta al bando sociale e può essere ritirata solo con l'ausilio di un *laga manna*.

⁶² Cittadini, registrazione del 20 gennaio 1966. La traduzione è dovuta probabilmente a uno dei due interpreti kunama, Aquilino e Francesco, di cui si servì il Cittadini. Luggà abitava nella collinetta della attuale Oganna e i suoi compaesani e discendenti se ne ricordano distintamente anche oggi.

problema di come ricostruire una socialità infra-etnica, che richiederebbe anche condivisione di commensalità, evitando al contempo di diventare *kaffir*. Aderire a un orizzonte religioso particolare ha dei costi psicologici e sociali.

La situazione contemporanea, in cui costrutti come *asalame*, islamici, hanno un significato diverso rispetto al passato, rafforza la multidirezionalità del fenomeno. In un villaggio sul Gash un musulmano è sposato “*cunamamente*” con una donna: quando lei cade in trance, lui scompare per tutto il periodo: “Non mi saluti neppure!” – “No, non ne voglio sapere!”. Questa accettazione rassegnata delle periodiche possessioni della moglie, suggerisce, in una ampia gamma di problemi, tensioni, conflitti, una delle possibili composizioni o compromessi tra diverse appartenenze e di come possono manifestarsi ed essere affrontate nel contesto delle relazioni coniugali e famigliari.

8. *Maestre e discepole*

E’ significativo che all’inizio e alla fine del primo testo del Ms. kunama chi racconta voglia sottolineare che le andinne non hanno *agità*, eredità. Il loro status sociale è speciale, le separa temporaneamente dalle relazioni normali, anche se esse nella vita possono avere figli, il che solitamente, ma non sempre, avviene nella condizione di *kokàta*, cioè non come donna sposata (*kokidiginà*) con unione coniugale primaria che prevede il trasferimento di beni con contrattazione tra i due gruppi (*diginà màla*).⁶³ Nelle glosse degli anziani significherebbe non che sono escluse dalla riproduzione, ma che non trasmettono il loro ufficio attraverso una linea parentale: ricevono giovani donne che hanno manifestato segni di predisposizione per farne delle discepole.

Un esempio di traiettoria biografica che può portare a iniziare questo percorso è questo: la *ànima kišà* (sorella del padre) di un kunama dell’area di Oganna da ragazza era fidanzata, *sùssa*, di un compaesano che però si innamorò di una ragazza di Gega; decise di vendicarsi, raggiunse quel villaggio a piedi di notte e incendiò la capanna della rivale. La sua famiglia dovette pagare ai parenti matrilinei *gìba*, cioè la compensazione per il danno inflitto. Dopo questo evento traumatico non si sposò mai; come *kokàta* ebbe in tutto 4 figli⁶⁴ e divenne andinna curatrice. Anche la *iniña*, sorella della madre, dello stesso kunama è andinna - “chi non ha un’andinna parente?” esclama nel rievocare queste vite travagliate - e così anche un’altra parente: tutte curano con erbe, sono capaci anche di scacciare gli spiriti cattivi e proteggere dalla cattiva sorte.

⁶³ Nelle scelte matrimoniali, i parenti di un ragazzo o di una ragazza cercano di non allearsi con una famiglia con il malocchio, che è considerato trasmissibile ai discendenti, o dove ci sia chi pratica la stregoneria, o che abbia cattiva fortuna.

⁶⁴ *Ko-kàta*, lett. ingravidata, è donna con figli che non ha contratto matrimonio con il trasferimento di beni nell’acquisto della sposa (*diginà màla*) e che può essere sola, anche già ripudiata o divorziata, o trovarsi in una unione coniugale secondaria (*goddim godà*), che è comunque trasformabile nella prima con l’adempimento degli obblighi tra i gruppi parentali.

Le maestre di possessione e le loro allieve costituiscono una confraternita temporanea nel mese secco, tra dicembre e gennaio, conducendo vita a parte, muovendosi di villaggio in villaggio ed esercitando le attività di divinazione e di cura.

Le ragazze sono iniziate e sottoposte a un lungo addestramento, di cui fa parte anche il controllo del corpo e della voce. Quando i parenti, dopo aver esperito senza successo altre possibilità di risolvere le sue crisi, alla fine si decidono di portare la figlia a bottega da una *andinna* possono almeno prevedere un itinerario della sua vita culturalmente strutturato, anche se in una società dove ormai le coscienze divergono. Sanno che intraprenderà un percorso duraturo, un cambiamento stabile di sé, del suo corpo. Poiché la possessione è un sistema di azioni e di conoscenze che vanno assorbite attraverso un processo controllato, che dia un ordine al “disordine”, che sappia coordinare il tempo quotidiano con un tempo straordinario, la trasmissione del sapere è indirizzata verso il fare per fasi e la disciplina impone emblemi sul corpo e nuovi usi, riconoscimento degli spiriti e nominazione, raccolta delle erbe e manducazione. Le allieve accompagnano e fanno i servizi per le andinne nel loro itinerare negli spazi aperti tra un villaggio e l'altro, dove si affinano doti di resistenza e nuove sensazioni.⁶⁵ La gente sa che quando la maestra accoglie un'allieva riproduce un sapere sociale: sarà la maestra a decidere quando l'allieva per controllo del sapere e per capacità di gestirlo potrà a sua volta diventare una andinna professionale. Questo avviene per riconoscimento sia interno, dell'*entourage* delle andinne, che esterno: si sa della sua biografia, del suo percorso e dei suoi tempi, per cui non troverebbe clienti se li anticipasse e gli altri avrebbero paura di esporsi alla *sàda* della maestra (per cui funziona anche come dilatazione e controllo sui tempi dell'apprendistato).

9. *Performance, luoghi, corpi ed oggetti*

Nel percorso di addestramento la posseduta apprende a rappresentare la propria esperienza perché sia socialmente accettata e proiettata in una scena pubblica, acquisisce la capacità di autocontrollo sullo spirito/i. Sono significativi gli spazi in cui si muovono le andinne, sia i loro percorsi nel territorio aperto sia le performance e teatralità nel *farda*⁶⁶ o *diba*, lo spiazzo pubblico del villaggio, dove si svolgono anche le riunioni, o le porzioni di spazio dove si compiono i sacrifici di piccoli animali.

La performance pubblica, messa in atto da più andinne, ha un tempo legato alla regolazione rituale periodica della possessione, ha una coreografia complessa, ha delle regole che la governano, è fatta di corpi in movimento, di oggetti, di musiche, parole e gesti. I beni, gli oggetti, gli alimenti sono da analizzare in rapporto alle strategie

⁶⁵ *Adda* o *agğa* è lo spazio non coltivato dalla boscaglia rada di savana, mentre *biša* è il campo coltivato e *bila* è uno spazio desertico ancora più lontano dai villaggi. Le donne kunama, soprattutto le giovani, in gran parte ancora oggi percorrono ampi spazi di *adda* per attingere l'acqua e probabilmente questo è uno dei caratteri che hanno portato le genti vicine rappresentarsi la donna kunama come “libera” (non solo sessualmente) e in grado di tener testa ai propri uomini.

⁶⁶ *Farda* sarebbe propriamente uno spiazzo dove si fa riposare all'ombra il bestiame.

mimetiche, tenendo conto dei valori sociali loro attribuiti e dei contesti: spadone,⁶⁷ lancia, bastone, scudo, penne, grasso di montone, destinato a usi estetici e cerimoniali, piante e radici per la cura, animali da sacrificare hanno rimandi simbolici molteplici.

L’estetica è nella intera rappresentazione scenica, nella combinazione di canto e musica, nell’abbigliamento dei corpi, nella cinesica e prossemica specifica, nel dispiegarsi di metafore e allegorie: i testi della performance interpretano sia la vita quotidiana che eventi eccezionali, agevolano la coscienza di sé stesse. Chi assiste ha la capacità di interpretare e anche giudicare in rapporto alle esperienze precedenti: i simboli e le categorie culturali sono comuni e leggibili da tutti. Le andinne sanno come muoversi, sanno cosa aspettarsi dalle compagne. Come suggerisce Warnier proponendo il concetto di sociomotricità, si potrebbe dire che “ciascuno di essi è per se stesso oggetto della sua azione, delle tecniche del sé nella preparazione e nell’esecuzione della festa, nella sua ripetizione. Ciascuno è identificato dalle sue proprie condotte motrici in una situazione di sociomotricità basata sulla cultura materiale”.⁶⁸ Anche i movimenti della trance nella loro straordinarietà e apparente irregolarità (arrampicarsi sul tetto di una capanna o sugli alberi...) sono codificati: ciascun partecipante percepisce le condotte motrici degli altri per adeguarvi le proprie, gli astanti ne conoscono i limiti tanto da poter giudicare se si tratta di possessione di andinne o di espressioni di donne folli e intervengono per sostenere le donne quando spossate si accasciano (*andinna fatakasse*, quando si abbandona sulle ginocchia o sulle braccia di qualcuno). I gesti descritti come eccezionali sono in realtà ripetibili e dunque entrano a far parte di un repertorio di cui si conserva memoria e al di là del quale si è *mağinun*, in preda alla “follia”, condizione che è giudicata irreparabile e non gestibile.

Nell’antico paese marda di Oganna, il corteo sottolinea anche il valore sociale e la relazione delle porzioni abitate vecchie e nuove: si dirige a Foram Bausuma,⁶⁹ che si trova nelle vicinanze della residenza dei missionari svedesi (oggi solo dei ruderi), ancora chiamata Pietros Diba, tocca Alittane parte superiore del dorso della montagna, Dum(t)i la parte inferiore del villaggio: nell’ultimo giorno questi sono gli spazi delle danze, dimostrazioni di razzie con la lancia, ecc. fino al mattino per cacciare gli spiriti. Mario Cittadini descrive una performance avvenuta il 3 marzo 1966, la cui struttura non è diversa da altre successive e da quella descritta nei testi del Ms.⁷⁰ Tre andinne cantano al suono dello strumento a corde *abankalà*, sempre suonato dai maschi, fanno

⁶⁷ Oggi la spada si compra in Sudan. Luigi Pennazzi nel suo viaggio del 1880 scriveva in un modo che poi si adatterà ai Kunama che “I Barrea” (=Nara) sono “popolazione singolare e assai misteriosa”: “il soldato abissino, benchè valoroso, teme però il Barrea nei combattimenti corpo a corpo, mentre d’altra parte il Barrea ha un immenso terrore delle armi da fuoco. Esso marcia all’attacco quasi nudo, riparato da un piccolo scudo rotondo il cui colore si confonde con la sua pelle nera e lucida; la sua arma prediletta è il seif del Sudan, pesante spada diritta coll’impugnatura fatta a croce” (*Dal Po ai due Nili*, Modena 1887, pp. 171-172)

⁶⁸ WARNIER, P., *La cultura materiale*, Meltemi, Roma 2005, pp. 86-87.

⁶⁹ *Foram bausuma* significa “Fora abbaia” (*fora* è una specie di scoiattolo grigio con due strisce ai fianchi); Dumi: “le case del fumo” perché gli abitanti di Alittane hanno chiamato così le case sottostanti, dalle quali usciva il fumo quando cucinavano. I matrimoni di Oganna si facevano a Alittane o Dumti, così cerimonie di iniziati (*anfurè*) e altre come la caccia alle lepri, gare tra le due parti.

⁷⁰ CITTADINI, cit., pp. 89-90. Lascio le espressioni in lingua nella versione che ne offre l’autore.

quattro giri intorno allo spiazzo *neñedà*⁷¹ con le lance, gridando “*ussumullai, alanga, gasc, negusc, makkamedina, eliti, bitame!*”, e baciano la spada impugnata dopo la lancia. Ognuna sacrifica una gallina e beve il suo sangue.⁷² Nel pomeriggio eseguono la pantomima di una razzia di bestiame, fuori del villaggio si mettono a cantare e rientrano al grido ripetuto: “*sanni morò, sanni morò abbagarà naneto. Sanni morò*”.⁷³ Infine mangiano la carne sacrificale, si lavano e piangendo si recano in uno spazio davanti alle capanne.

Le pratiche corporali si accompagnano con quelle verbali: le parole di sfida, gli annunci del nemico da contrastare, il tono delle voci che simulano quelle maschili, il respiro, gli umori corporei, il mescolarsi del sudore con il grasso compongono il complesso sensoriale della performance. L’opposizione delle lance, il piglio aggressivo, gli atteggiamenti guerrieri si aprono a una pluralità di livelli interpretativi.

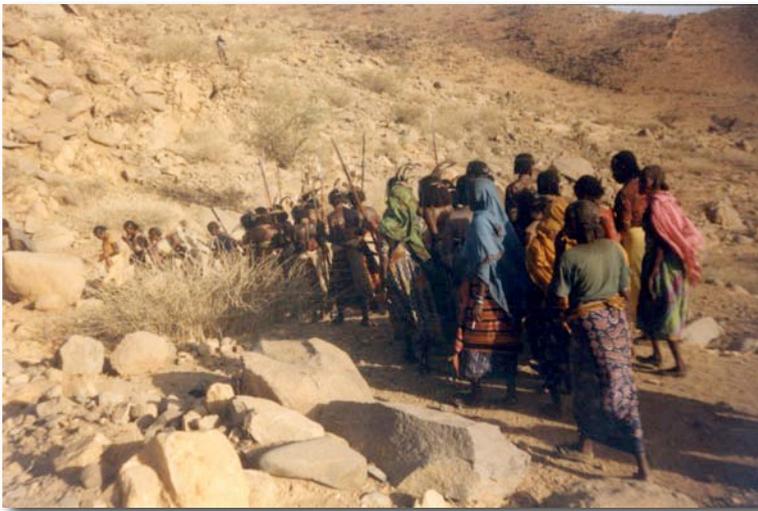


Fig. 6 - Corteo di andinne. Oganna, 2004

La lancia *masà* è lo strumento da guerra e *masà* è anche l’attività di guerra; sulla punta della lancia portano foglie *dobokà*, che sta per il bestiame conquistato. Le andinne depositano a terra le lance affiancate opponendole punta contro manico con una inversione (*bubuğà*) che appare opaca anche agli esegeti interni e poi si buttano.

Lo strumento distintivo della trance è un cordofono, l’*abankàla*, simile al *krar* dell’altopiano, chiamato anche lira abissina: una inversione per suono e per attribuzione di genere rispetto a un vibrofano come il *kubulà*, il tamburo, che solo le donne kunama suonano e che accompagna le danze delle feste.

Si può pensare che queste inversioni siano interpretabili come una resistenza indiretta alla subordinazione di genere. Se si può ipotizzare che sia una manifestazione di un “discorso contro-egemonico”, questo è controllato, delimitato, agisce nell’area di margine occupata dalle andinne.⁷⁴ Che significato ha che gli uomini abbiano anche paura delle andinne e tendano a scacciarle (almeno oggi)? Hanno paura del loro potere pericoloso o potenzialmente tale o è l’immagine della donna messa in scena che

⁷¹ Coincide con l’aia per la battitura dei cereali.

⁷² Nella vita quotidiana, uscite dal trance, le donne andinne si astengono da questo consumo (cfr. LEIRIS, *La possessione*, cit., pp. 36-37).

⁷³ Come succede nei canti di altre feste come *kollakišà* sul Gash dove si ha l’uso di parole straniere. *Sanni* vuol dire buono, in lingua dei *Nara*, i cui villaggi confinano a nord con quelli kunama marda.

⁷⁴ Come suggerisce Boddy, “la negoziazione della loro subordinazione ideologica nel contesto della vita quotidiana è senza dubbio influenzata, reciprocamente, dalla loro partecipazione allo zar” (*Wombs and alien spirits*, op. cit.).

spaventa? Si può ricondurre, come è stato suggerito altrove, alla ambivalenza e ambiguità dei corpi femminili, che si aprono per il sangue della escissione, per quello mestruale, per partorire e diventano anche “finestre” di opportunità per gli spiriti? Anche tra i kunama i corpi femminili sono rappresentati come più vulnerabili alle impurità e gli attacchi della vita quotidiana. Bisogna anche distinguere la posizione delle maestre e quella delle donne che semplicemente cadono in trance. Bisognerebbe mettere in relazione queste interazioni con le donne kunama come attori sociali nella loro società, con le negoziazioni relative al loro status ascritto che avvengono in altri livelli del vivere, con altre forme di resistenza implicita, con le qualità che vengono assegnate ai due generi nella costruzione sociale del genere e del sesso. Di certo sembra essere ancora oggi una delle espressioni socialmente consentite con cui le donne possono esprimere le loro sofferenze del vivere. Ma, tenendo conto delle pantomime che evocano l’esperienza dell’Alterità, si può parlare anche di una autonoma riflessione delle donne sulla debole posizione della loro società in un vasto campo di forze politiche del territorio sudanico-eritreo.

Le tecniche del corpo non riguardano solo la trance: le pratiche di cura con la raccolta e manipolazione delle erbe, con i massaggi al ventre del paziente per la espulsione del male materializzato sono azioni sui corpi, sul proprio e su quelli altrui.⁷⁵ Si attiva in questo modo una riflessione comune sul rapporto tra male e corpo. L’estrazione di un elemento estraneo mostra che il male si annida o si insinua nel corpo ma può esserne espulso con un sapere adeguato (*ula-kieke*, *nieke* indica il raccogliere e far uscire [il male] dal corpo con massaggi).

10. *Relazioni familiari e intermediazione tra i viventi e defunti*

La posseduta può essere presa da spiriti generici, ma anche custodire spiriti familiari “soprattutto questi presenti nella memoria di una casata o di un intero villaggio”.⁷⁶ Attraverso la possessione e gli spiriti sarebbe possibile instaurare una continuità familiare e generazionale. Lo spirito che possiede viene in qualche modo inglobato nella famiglia, creando anche conflitti di convivenza tra ospite spirituale e relazione coniugale in carne e ossa: una presenza con cui bisogna accettare di convivere in famiglia o rispetto alla quale si può stabilire una distanza temporanea come nel caso del marito musulmano di cui abbiamo parlato. Perciò è importante indagare su quali siano gli spiriti particolari di ogni andinna, sui tempi del loro primo comparire e le possibili spiegazioni della loro individualità. Rispondere a queste domande con una ricerca sul campo significa anche indagare sulla “rete familiare dei rapporti fra spiriti e ospiti” e la scelta di quali spiriti svelerebbe ragioni e significati nelle conseguenze

⁷⁵ È un’azione manipolativa simile a quella compiuta nella tecnica del linfodrenaggio (nella tecnica occidentale si distingue in base agli scopi da raggiungere tra manipolazione, che agisce su strutture con digito-pressioni, e “sfioramento”; mi sembra che in questo caso sia appropriata la prima).

⁷⁶ Cittadini, datt., cit., p. 88.

sociali.⁷⁷ Come si è visto i parenti sono coinvolti a più livelli: le andinne possono essere invitate anche da parenti di un altro villaggio e lì far festa e cadere in trance. Di recente una donna kunama, che era venuta da Kassala, nella cittadina di Barentù, si vergognava e, per cadere in trance, andò ad Ašoši, pensando di trovare in un villaggio periferico un percorso socialmente strutturato con il supporto di parenti.

Anche nell'atto di ritorno alla normalità, che è deliberato, si dispiega una socialità e controllo collettivo. Sono i parenti a preparare *aifā* di sorgo e a fare gli inviti; le donne spesso sono riunite in un'unica capanna, anche se gli spiriti sono diversi, e si fa *sāmēda*, la festa con il ballo di chiusura per l'uscita dal periodo di trance (nel testo 4: *andiney samedā keka kotu kišoke*).

Le esperienze traumatiche delle donne andinne ne fanno delle *agasè*, intermediarie tra viventi e defunti. Immerse nel dolore dei viventi sono chiamate a risolvere le sofferenze del vivere; con il loro viaggiare come ombra, *hella*, tra la terra, *lagà*, dei vivi e quella dei morti, rassicurano sul fatto che i defunti non hanno conti in sospeso, rispondono alle ansie dei parenti sulla sorte dei morti inconclusi. Come si racconta nel testo: “Poi le loro compagne vanno a trovarle e le salutano dicendo: “Siete tornate bene dal viaggio? State bene?”, dicono. “Avete visto i nostri parenti?” ed esse informano dicendo: “abbiamo incontrato il tale ... e il tale pure”. È uno dei diversi tipi di mediazione possibili: in campi contigui dell'esperienza collettiva *agasè* sono coloro che devono annunciare e preparare le cerimonie per il defunto per conto dei parenti.⁷⁸ Così rassicurano il giovane *anfurà*, che non ha ancora conquistato il ruolo di *abišà*, uomo sposato, dicendogli che lo hanno incontrato nella *lagà* degli *aširmè* con sua moglie. Un uomo non maritato è *adūmasà*, condizione grave di privazione sociale.⁷⁹ Se vedovo o divorziato non ha una devalorizzazione come chi non si è mai sposato e non ha prole; questi, anche se ha compiuto l'iniziazione, non sarà compiutamente uomo, sarà ai margini della vita pubblica, deprezzato come colui che cucina da sé.

Coloro che fanno le indovine, le *sesalilè*, ricevono i clienti dietro una *sēsa*, una tela, imitano la voce del defunto dell'interpellante e chiedono sacrifici; nella lettera dell'ascaro al Pollera si avvolgono per terra in una futa e da lì nascoste fanno pervenire la loro glossolalia.⁸⁰

Le ragioni per cui i defunti potrebbero essere inquieti e affliggere i viventi sono molteplici. I morti sono normalmente seppelliti in un *nabulà* in tombe collettive ipogee che vengono riaperte per una nuova sepoltura e presso cui si svolgono i dovuti rituali e le ricommemorazioni. Qualsiasi mancanza in questi atti come la non risoluzione di

⁷⁷ “Le varie crisi individuali ricorrenti in un dato regime di esistenza sono tolte dal loro isolamento individualistico e trattate in forma socializzata e istituzionale mediante modelli di risoluzione che attuano la reintegrazione delle alienazioni e la pedagogia del mondo dei valori”, DE MARTINO, E., *Furore simbolo valore*, Milano, 2002, p. 64.

⁷⁸ Vd. ASPEN, H., *Amhara Tradition of Knowledge. Spirit Mediums and their Clients*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2001, costruito sull'esperienza della classe di spiriti *waqabi*, interpretata come simile ma non coincidente con la classe degli *zar*, utile anche per un excursus sulla letteratura e sui problemi della classificazione e terminologia nel Nord Šewa.

⁷⁹ Da notare la pregnanza del concetto di *dūma darkà*, la “buona donna di casa” (*dūma itakèbe*, sa tener la casa; *dūma* è la casa non solo come espressione fisica, ma come famiglia, completezza di relazioni domestiche, avere un proprio fuoco e una propria prole, piena realizzazione di sé come adulto e pienamente uomo).

⁸⁰ Vd. testo.

pendenze lasciata agli eredi o altri atti non approvabili compiuti da parenti creano pericolo. Invece *lošà* è una tomba che non viene più riaperta: non ci sono né lamentazioni né libazioni e immolazione e commensalità condivisa. È riservata per i bambini non persone (lattanti, che non hanno ancora avuto la circoncisione: se i loro spiriti uscissero dalla tomba sarebbero afferrati e beccati dai gufi) e per gli stranieri: segna una ambiguità, una distanza sociale da maneggiare con cura. Essere seppelliti lontano dal cimitero comune e senza rituali vale anche per “coloro che morirono convinti di stregoneria, e quelli che, essendosi resi colpevoli di omicidio nella persona di un compaesano, morirono prima che avesse luogo la vendetta o fosse stato pagato il prezzo del sangue”.⁸¹ Tutte categorie sociali speciali, imperfette, la cui integrazione non è possibile, i cui resti perciò hanno destini differenti dagli altri.

11. *Stili sub-regionali tra le andinne*

Luggà, l’andinna di Oganna intervistata dal Cittadini, tiene a differenziarsi dalle andinne di Dagilò che “non si disfano nemmeno i capelli”: “(...) dal corpo fresco [del malato] togliamo la sabbia, le pietre, gli ossi. Quelle mettono solo il grasso in testa (...) le andinne barka sono diverse da quelle di Oganna”. Ciò che qui è interessante è che compaiono distinzioni interne di stili, competenze e pratiche. È possibile che la maggior competenza che le andinne marda solitamente si attribuiscono sia legata alla relativa maggior stabilità dei loro paesi appartati sulle colline ad est, mentre i villaggi sul Gash sono stati più soggetti a rimescolamenti e colpiti dalle guerre.

La differenza istituita da Luggà sembra proprio separare coloro che hanno solo stato di *trance* da quelle che diventano divinatrici e curatrici. Esempio è il racconto di Cittadini sul conflitto per la malata Scillè tra Nana del Gash e Luggà. Rispetto a Nana, Luggà ha la medicina adeguata (con la mediazione dell’indovino che le indica il posto da cui togliere la medicina). Nana per invidia le manda “quello del cielo che ha il fuoco”, cioè il maleficio.⁸² Il conflitto tra Luggà e Nana non è solo rivalità professionale, indica e marca anche una differenza areale tra Marda e Barka costruita attraverso le divergenti competenze delle andinne: forse anche questo un frammento di un discorso sulle alterità interne.⁸³

12. *Storia dello “stregone”*

Alberto Pollera nella sua monografia descriveva il caso del giovane pastore che comunicò pubblicamente un suo cambio di sesso, si travestì, si prese un pastore come

⁸¹ Vd. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, op. cit., pp. 207-09. Anche i lebbrosi hanno questa destinazione speciale e separata.

⁸² Il fulmine che compare anche in altre aree? Cfr. V. Turner, *La foresta dei simboli*, Brescia 1992.

⁸³ I Kunama delle colline del Sasonà sono detti K. marda e i paesi tra loro e i Nara sono chiamati Kòita marda, identità oggi ormai svanita. Talvolta dai barka son detti anche *itàna*, coloro che abitano più su). Guardando dal Gash i Nara sono stati chiamati Marda, fino a quando con l’indipendenza non si è imposto l’etnonimo ufficiale. Queste denominazioni modulate sembrano indicare la percezione di una progressiva trasformazione identitaria dei gruppi kunama man mano che si va verso il nord delle colline del Mogareb ed Hegir.

amante e cominciò con successo a fare divinazioni, attività terapeutica e controstregoneria. La trasformazione venne trattata dal funzionario coloniale positivisticamente come imbroglio verso i creduloni: solo l'europeo avrebbe potuto riscattare da questo imbroglio primitivista e svelare l'inganno, educando i kunama colonizzati a un rapporto causa effetto razionale.⁸⁴

Il caso venne anche trattato dalla Corte di Assise del 1903, quindi nell'anno in cui Alberto Pollera ricevette l'incarico di Residente nel Gash-Barka. Questo vuol dire che egli ne ricevette notizia dai militari che già frequentavano l'area. Val pena di riportare la descrizione coloniale per poi commentarla perché riconduce al campo in cui agivano anche le andinne. Qualche anno prima dell'evento processuale un certo *Suli Fadab*⁸⁵

“abitante in *Cunamà*, di anni 25 circa e che esercitava la medicina, senza gran fortuna, un giorno vestitosi da abiti femminili, e adorno di monili, uscì nel paese facendo danze come invaso da uno spirito. La gente naturalmente incuriosita si riunì intorno a lui, che sempre danzando narrò come Annà gli avesse parlato nel sonno, e lo avesse anche cambiato di sesso. Questa condizione era, per lui uomo, necessaria per essere riconosciuto e godere dei diritti di Ascilminà, che sono riservati sempre alle donne. I paesani si divisero allora in due campi, gridando i più all'impostura, sostenendo altri la possibilità dell'asserto. Il Suli intanto a confermare quanto diceva, assumeva il nome femminile di Alima, e contraeva con gran pompa fra lo stupore di molti e le risa di scherno di altri, un primo matrimonio con un suo pastore.

La parte ben pensante dei paesani, stanca di questo scherzo che diveniva sozzura, scacciò a bastonate la nuova coppia, che dovette emigrare in altra regione, in seguito a che questa falsa Alima e il suo degno compagno si stabilirono in località appartata, ma non molto lontana dai vari paesi, di dove presto cominciarono a venire a lui curiosi prima, consultatori dopo.

Nella credenza della gente all'intorno si era intanto affermata l'opinione che Alima fosse ermafrodita, e quindi simile a Dio, chè tale immaginano la Divinità, come origine unica della stirpe *Cunama*.

Qualche cura andata bene gli accrebbe nome, e presto ebbe ammiratori, seguaci e perfino corteggiatori, per modo che a poco a poco attorno a lui sorse un villaggio. Egli fu detto Annà (Dio) e Anne Suca (paese del Dio) il suo villaggio. Dotato di furberia non comune, ogni notte asseriva di parlare con questo o con quel defunto, del quale chiamava poi i parenti, spillando dai medesimi abbondanti regalie, e i consulti si seguivano ai consulti. Ora avvenne che a *Sogodas*⁸⁶ le piogge essendo scarse, fu tenuto un consiglio generale per discutere i provvedimenti da prendersi, ed un vecchio ammonì l'assemblea di dover tutti attentamente vegliare per scoprire i traditori che certamente si dovevano annidare come serpi nel paese, che dovevano aver ad arte nascosto qualche medicina per non far piovere. Ma l'assemblea era impaziente, e il vegliare importava tempo, e le messi bruciavano per la siccità: lo stregone doveva certamente esistere; ma occorreva trovarlo a più presto perché le messi potessero ancora venire almeno in parte salvate. Da più parti sorse una proposta: interroghiamo Annà;

⁸⁴ *I Baria e i Cunama, cit.*, pp. 136-140.

⁸⁵ *Fadab* significa valoroso, coraggioso, ma certo l'assonanza nella combinazione dei due nomi richiama la tecnica di divinazione *šula fada* (vd. testo). *Sciaualli* nome di persona maschile vuol dire “mago”.

⁸⁶ *Sokodas* era sub-regione kunama ai confini con il Sudan non distante da Tessenei con villaggi compositi, in fase di islamizzazione, rispetto a quelli marda e barka.

interroghiamo Alima; interroghiamo l’indovino; e seduta stante una commissione di anziani fu inviata a lui, con doni e offerte.

La commissione naturalmente portava seco il suo fardello di sospetti, che ricadevano su alcuni disgraziati, di nient’altro colpevoli, se non di essere invisibili ai paesani, perché immigrati da altri paesi.

L’indovino interrogò prima abilmente; poi attese l’ispirazione di Annà, e finalmente indicò come colpevoli tre dei poveri diavoli inconsciamente suggeritigli. La commissione ritornò con le istruzioni precise dell’indovino circa il modo di far espiare alle tre vittime i supposti sortilegi: Venne riunito nuovamente il Mohaber⁸⁷ e la commissione parlò avanti ad esso in tono solenne e grave.

Appena pronunciata l’accusa un urlo selvaggio di odio sorse dall’assemblea e i tre accusati cercarono invano di discolarsi, e invocarono protezione di parenti e amici.” [mancando parenti in grado di eseguire il capo paese] “alzatosi, pose con atto solenne la mano sulla spalla dei tre sventurati, che al quel semplice atto furono afferrati da cento mani e gettati a terra. [Segue la descrizione del supplizio].

Questo orribile delitto collettivo non fu pur troppo isolato; in altri quattro paesi, nello stesso anno, e per responso dello stesso indovino, furono spenti previa tortura, altri cinque individui”.

Suli esce dai quadri ordinari, e l’inversione di sesso è porsi fuori dell’ordinario per operare credibilmente nello straordinario, ma è anche atto necessario perché invade un terreno ricoperto dalle donne *andinne* o *ascirminè*. Egli può intraprendere questa attività, sia pure con contestazioni, perché agisce in una area di pratiche e conoscenza più aperta, meno strutturata, più instabile, dove si possono intercettare codici differenti. Sovrapponendosi a una figura e pratiche esistenti e riconoscibili, vi introduce una certa originalità e innovazione. Che la situazione coloniale sia pertinente è da discutere, ma potrebbe inserirsi in una crisi o comunque necessità di pensare il cambiamento in atto e le sue ripercussioni sulle loro vite. Pollera si deve misurare con la complessità e anche ambiguità delle situazioni di vita e di relazioni in un territorio altro: dal suo punto di vista si tratta di insinuare un cuneo nelle credenze e pratiche locali perché esse permettano alla società kunama di resistere alla penetrazione di idee nuove, di lealtà nuove, di un nuovo potere.

Venne per vendetta ucciso anche il pastore sposato da Suli che aveva rivelato il suo vero sesso. A Fode, sul Gash, era morta nello stesso periodo una giovane donna e le indagini sulle responsabilità dell’evento portarono a scoprire delle radici nelle loro capanne, cui venne imputata la causa del maleficio. L’inchiesta coloniale, che doveva occupare lo spazio della procedura locale, confessò la sua inefficacia non trovando accusatori: “Come si può con sicurezza affermarci ciò, quando una collettività, compresa la parte lesa, giudica giusto e necessario un atto criminoso? Solo un caso fortuito può mettere sulle tracce di questi delitti, ed anche allora molte volte la giustizia si trova di fronte a un problema difficile da risolvere. Chi è il colpevole?”⁸⁸

⁸⁷ Pollera nella monografia usa spesso termini tigrini invece che Kunama: il termine pertinente sarebbe *diba*, insieme il luogo di riunione degli anziani (*sùka ànde*) e la loro assemblea; dall’esterno una richiesta di compensazione per danni attribuiti a compaesani si indirizzerebbe al villaggio identificato con la sua parte responsabile, il *diba* appunto.

⁸⁸ *I Baria e i Cunama, cit.*, p. 140.

L'imputazione coloniale di frode cercava senza riuscirci di prevalere sul codice culturale locale, ma le contestazioni interne tra gli stessi kunama nella valutazione dell'evento mostrano che già all'interno potevano agire procedure di delegittimazione e demistificazione: leggibili nella discussione sull'ammissibilità della trasformazione di Suli e sulla possibilità che rivendicasse per sé le prerogative di *ascilminà*, in grado di entrare in trance e in contatto con gli spiriti. Individuare colpe di eventi luttuosi significa entrare in concorrenza con le competenze del funzionario, che avoca a sé l'inchiesta, punire i presunti colpevoli di atti malevoli significa invadere il terreno delle sanzioni che il potere coloniale non vuole più lasciare ai locali. Ma la procedura coloniale non riconosce "le tracce" di una stregoneria, ha bisogno di indizi e di prove "oggettive" e fallisce.⁸⁹

I testi

I testi compaiono così titolati nel Ms. originale. Tra parentesi quadre il numero indica la posizione del testo nell'ordine originale. La variante linguistica è il kunama barka di Kulluku, anche se alcuni termini compaiono nella variante marda. Nei testi compaiono sottolineate parole o espressioni ritenute significative per il loro valore sociale: probabilmente l'autore voleva memorizzarle per una conversione nel lavoro di traduzione dei testi sacri. Ortografia e punteggiatura corrispondono all'originale. Secondo le convenzioni dei missionari svedesi il suono palatale è reso con *ny*, l'affricata palatale sonora con *dy*, la fricativa palatale sorda con *š* (nelle scelte dei missionari cattolici rispettivamente: *ñg*, *g* (= *ğ*), *sc*). La lunghezza delle vocali e i toni non sono indicati, pur utilizzando il kunama toni e accenti, lunghezza delle vocali, ma il contesto permette di sciogliere eventuali dilemmi di traduzione. Accompagno i testi con brevi glosse che integrano il commento proposto nel saggio; sottolineo ancora che si tratta di note provvisorie in attesa di una pubblicazione dell'intero corpus del Ms. che permetterebbe di affrontare in modo più analitico e disteso il folklore kunama.

1 [= 13] *Andiney*. Le Andinne (possedute)⁽¹⁾

Andiney, ime agita ⁽²⁾ oinamme.	Le andinne, queste non hanno eredi
Sannia akkeda: Aši andela andiney oka kokossi; ime obalno.	Il loro ufficio è questo: al tempo degli antenati funzionavano le andinne. Esse morirono.
Aši andiney kokkana fanaka aširme ⁽³⁾ aboke ⁽⁴⁾ , nki. Ita baddala koladi koli tiginke;	C'è un periodo dell'anno in cui le andinne vengono prese dagli spiriti, si dice. Venuti gli spiriti, le andinne corrono ad arrampicarsi sulla casa.
akkeda odake: Suka kame [=koa eme] sukala masa utukema, fen keladi, mukuya gomumu; olo keya, fan koli gamu, minda	Dice così: "O paesani, è scoppiato il combattimento in paese, fuggite; se non volete, aspettate che vengono a farvi fuori

⁸⁹ PARKER, J., *Northern gothic: witches, ghosts and werewolves in the savanna hinterland of the Gold Coast, 1900s-1950s*, in "Africa", vol. 76, n. 3, 2006, pp. 352-380.

kelilibe, ayminno miladina mukuno, okosse.	e vanno via, siete legati ai piedi? Perché non volete scappare?”, disse.
Aur’oae kudama, ita baddankin bubbudam lagata ki koyake, ayfa kučuke. Batti kodie oliko unusi andiney oyake, unu andia išake.	Dette queste parole, precipitò dal tetto della casa e cadde per terra e svenne. Poi accorsero le sue compagne, la trasformarono in andinna, e divenne la loro capa.
Unu batti fessi kodiyesi andiney iyano, ununa kodiena andiney osake.	Essa poi si alzò e trasformò in possedute le sue compagne, lei e le sue compagne divennero andinne.
Batti kella aširme itata gasse. Ime sannia akkeda ominke: Ka badina unuta oline, unusi wa maweke, nke. Derg’elle ela inina maweke, nke; derg’elle uga mawake, nke. Batti sannia akkeda ominno, mala kokke: kina, akkota, berta, tombaka, gola, nya.	Poi un uomo andò a casa delle possedute. Esse fanno così: quando va da loro un ammalato, dicono che estraggono dalla persona il male. Alcune gli tirano via dei legnetti. Altre dicono di estrarre sassolini. Avendo fatto così, prendono il compenso di sorgo, sesamo, miglio, tabacco, miele e carne.
Derg’elle bada ⁽⁵⁾ taggima kbadimasi unusi laša ara koteyno, kokoba dammada bokorala okkatakaki.	Alcune per ammalati gravi ammazzano una capra bianca e raccolgono un poco di sangue nel recipiente.
Batti ka badinasi kasiasi ide bialana dammada lukkumuno, unusi wa koweke, Batti laša agalama naunki, ka badinasi anasangatam kosono, ulia ⁽⁶⁾ agal’oamu an’ittia kofoke; abbaria ununkin aširmete badete unukin gamunan’ke ominke.	Poi loro estraggono il male all’ammalato e versano un po’ d’acqua e lo coprono; con la pelle di capra coprono il capo all’ammalato, con quella pelle avvolgono il suo corpo in modo che gli spiriti ed i mali escano dall’ammalato.
Ama sabbatasi andiney okidake ditta, ime agita oynamme.	Per questo le chiamiamo andinne, ma esse non hanno eredi.

Note:

⁽¹⁾ Nelle discussioni sul testo alcuni kunama cattolici hanno proposto di tradurre andinne con spiritate: io utilizzo il termine possedute (vd. nota 12 a p. 50).

⁽²⁾ *Agità* è nozione complessa: è il termine usato per erede secondo le regole della discendenza matrilineare, vale per ufficio ereditato, identifica un aggregato domestico con le proprietà e gli obblighi anche parentali che ne derivano, comprendendo non solo l’aggregato fisico ma anche l’insieme dei diritti, doveri, eventuali pendenze, e relazioni implicate.

⁽³⁾ *Aširmà*: spirito (ad v. F., che distingue spirito buono, *maidà*, da *baià*, cattivo; mentre l’apparizione dello spirito è *a. titta* o *intà*, visione)

⁽⁴⁾ *Aboke* è il verbo usato per l’invasamento da parte dello spirito, *binà* è il sostantivo, che traduco con possessione (F. ad v. *aširmà cobinche* rende con “impazzì”).

⁽⁵⁾ *Bada*, male, cattivo, in senso fisico, si differenzia rispetto a *baià* che indica ciò che è cattivo in senso morale. *Koigigike* (ad v. *igigike* in F.): “esprime l’azione di scongiuro o esorcismo che si fa ad un ammalato per liberarlo dalla malattia e dallo spirito che l’ha causata. L’operatore è un *sadina* o una *andinna* o un *fagà* che prende una capra o una pecora o altro e

compie tre o più giri con la bestia attorno alla persona, e indi si ferma. L'ammalato scavalca due o tre volte la bestia che viene poi sacrificata. Qualcuno, molto povero, supplisce con un uovo ed allora fa tutto da sé: *cocognà coighighinche* [ko-koña ko-igiginke]. Ad uno scarcerato che entri in paese gli si fa il sacrificio dell'uovo, poi quando è in casa gli vien fatto quello della capra, affinché lo spirito maligno non lo spinga al male. E' naturale che il tutto viene fatto a spese del paziente. Quando il sacrificio vien fatto dall'individuo stesso si usa l'attivo *Igiginke* (girò attorno)". Il pericolo contaminante che viene dall'esterno è anche in chi ritorna da un viaggio, da un servizio carovaniero o di ascaro: rischia di introdurre nel villaggio un tasso di estraneità pericolosa.

⁽⁶⁾ *Ula*: è il corpo, sta anche per salute, benessere. *Ulèda* è il commiato del defunto. Si può usare nei saluti

2. [= 15] *Andiney*. Andinne.

Attamu andiney fala.	Ora ecco il racconto delle andinne.
Andiney furdia ⁽¹⁾ adabala akkeda ofurdake: Golana koñanni, akkotana tamma koñanni, wamioka gon kokossi. Toma ⁽²⁾ fanki,	Le possedute nel periodo d'estate fanno così secondo il loro uso: non mangiano miele, neppure il sesamo fresco mangiano; rimangono così finchè la festa del fuoco sia festeggiata in questo tempo.
dunduda fanaka addata ⁽³⁾ gomuno, ela kurankin sada ⁽⁴⁾ oti kokano; batti subata ganke,	Si portano in campagna, raccolgono radici di piante curative e poi vanno al fiume,
subata olino, bia selela gasumosi boranki; biola sada oymuno, sesa okowitino, ula kolufeke;	arrivate al fiume, scavano nell'acqua una fossetta e mettono la radice curativa nell'acqua che vi scorre; si svestono e fanno il bagno.
Batti itata ode kolono, akkotate golate suba kokima sad'oana golinia akkotinia burken šifinemuno, andiney bubie onke.	Poi tornano a casa, miscelano sesamo e miele con acqua portata dal fiume e ci mettono la medicina, tutte le andinne ne consumano.
Batti sad'oankin ogambeno, ita kundukušasina koleke, ide ita kala addoka etengenalana ⁽⁵⁾ koleke;	Poi il resto della medicina lo mettono sull'architrave della porta e ne mettono anche sotto e nel forno di terracotta e nel focolare.
wae furdie kominke.	Quelle compiono così i loro usi.

Note:

⁽¹⁾ *Furdia*: nel loro uso. Usanze si direbbe *kotokona*, *furda* indica qui usanze nel senso di complesso rituale o qualcosa che, avendo a che fare con il mondo degli spiriti e degli antenati, entra in un'area ritualmente protetta e straordinaria. *Furda* (*fuggia* o *figgia* tra i k. *aimàsa*) dovrebbe rimandare al radicale semitico *frd*: *fard*, ar. dovere, obbligo, t. diritto, *farda* era la tassa dovuta alla *turkiyya*. Equivale a sacrificio, sollievo, festa (vd. F. ad v. e R. *Fest, festliche Zeit*). *Furda tabila* la regola della festa; *furda olake* offrì sacrificio, *furda tallà* "altare" o pietra

del sacrificio”. In D.L. *furda* è definito come “a specific construct referring to ancestral practices only, as seen in ceremonies life at a complex level of expression, on a territorial basis” (*The interpretation*, op. cit., p. 450). *Furda* è spazio sociale di rituali riservato a specifiche figure, e cade in epoche stabilite e ricorrenti o in circostanze occasionali, critiche, individuali, come matrimonio, violazione della verginità, siccità, calamità,... Si definisce, distinguendosi, anche in rapporto all’area del *kowa* nei raccolti, dove la gestione è individuale e l’iniziativa è presa dall’*abiša* responsabile del campo lavorato. *Furda* è generico nel discorso per festa, *fur-dà* è proprio la cerimonia; i Kunama dicono “è *furda*” sia per “è festa” sia per ciò che deve essere fatto come prescritto dagli antenati e da chi è preposto a farlo e sa dove e come farlo, quando farlo, occasione circondata di precauzioni ed emozioni eccezionali. Anche se *furda* indicasse prestito, non escluderebbe un lavoro creativo di ricombinazione originale nel campo del religioso che lo metabolizza in una sintesi creativa per incorporazione, come si fa per altri elementi o parole, la cui provenienza straniera aumenta la forza esoterica. Secondo lo specifico *furda* l’operatore è scelto entro il lignaggio matrilineo appropriato. Le antiche ricorrenze festive di *Tuka* (piana di Sosonà) o di *Anna Sāsa* (area di Fōde) implicano *furda* che connetteva ampia rete di villaggi.

⁽²⁾ *Toma fada* è la festa del fuoco, delle fiaccole (*šibilè*) nell’area marda (talvolta accostata alla festa della croce, il *māsqāl* dell’altopiano, vd. F. ad v. *maskalà*: “non ne fanno il significato”).

⁽³⁾ *Adda*: campagna non coltivata, contrapposta a *bīša*, il campo coltivato, e *bila*, lo spazio lontano con boscaglia, la *brousse*.

⁽⁴⁾ *Sada*, (F. ad v. *sada*: medicamento, medicina, veleno/*sada chilèche*, preparò la medicina/*sada chiminche*, manipolò un curativo/*sada otita* chi estrae medicine (da radici, erbe, ecc...)/*sadinà* conoscitore cercatore di medicine, stregone/*sada baia* veleno/*sada chiscioche* avvelenò/*sada cutuche* preparò intrugli o imbrogli con cattiva intenzione/*sada atata*, erbario, chi prepara medicine velenose). *Bagiòla*: ad v. F. veleno tolto dal *erñaña* (camaleonte), che dà morte parziale, riducendo l’avvelenato a *maglià* [si può anche nascere *maglià*], cioè influisce sulla spina dorsale per cui l’avvelenato si incurva.

⁽⁵⁾ *Etengenà*: le tre pietre del focolare. *Addokà* è il forno di terracotta nella parte *dūma* della *ità*, la casa. Cittadini conferma l’uso: l’andinna Luggà, cui tenta di strappare il nome di una pianta da cui ricavava la medicina, dice che “una radice la mettiamo nel lato destro entrando nella capanna e ve la teniamo fino a tanto che non ci liberiamo dagli spiriti, dopo di chè la rimettiamo sotto l’etangenà”.

3 [= 16] *Andine goddia*. Vita delle possedute.

<p>Batti sella fanaka darke bia koli gaun kokono, orabala <u>andiney samedà</u>⁽¹⁾ keka kotu kišoke. Batti ayfa ošabino fard’oata⁽²⁾ oki kodorke; batti andineysi abankala ole kišono obake, darke keka kotu kišoke.</p>	<p>Poi all’indomani le donne vanno a portare l’acqua ed a mezzogiorno le possedute fanno il ballo di chiusura. Poi filtrata l’aifà la portano allo spiazzo, poi suonano la cetra alle andinne e le donne si mettono a ballare.</p>
<p>Keka otu kišono, oba kokossi, fard’oa urfasi masey⁽³⁾ bubudyamu⁽⁴⁾ kifalke.</p>	<p>Le donne battono loro le mani e ballano, poi al centro dello spiazzo contrappongono le lance.</p>

<p>Batti andiney masa baddasi ella ikoyano, unu fesuno. Ide ella iki, masa baddasi koyake. Andiney bubie akked'oka ominke.</p>	<p>Una alla volta le possedute si buttano sulle lance, ognuna si butta sulla lancia, tutte le andinne fanno così.</p>
<p>Batti ayfa šodala lukkumuno, darka kosono ik lakasse. Batti andiney ayf'oakin sabumuno, attana ottana išinke; batti gerata kino adyam kino, abiše obinke. Andine bubie okod'oka ominno</p>	<p>Poi una donna prende l'aifà in un recipiente di terracotta, si ferma in mezzo allo spiazzo. Poi le andinne, intingendo le dita nell'aifà, la spruzzano di qua e di là; poi una alla volta tutte corrono lontano e gli uomini le sorreggono perché non cadano. Tutte le andinne fanno così.</p>
<p>Batti andiney bubie itata kika gamma, dora nya šodakin gugun⁽⁵⁾ kori og ganke, burata koki onke. Batti andineysi ula kišono olufeke; batti aniyankin afara angan kinolake, aširmesi sukiata isameke</p>	<p>Poi tutte le andinne vengono portate in casa, si affrettano a prendere la carne di gallina dal recipiente l'una più in fretta dell'altra e la mangiano. Fanno fare il bagno alle andinne, poi levano il grasso dai capelli, spediscono gli spiriti ai loro paesi.</p>
<p>Batti kunama kosamala, imba⁽⁶⁾ oynimbike, akka inkaleno, abišaņa inkaleno, kebbesaņe⁽⁷⁾ inkaleno, okonke</p>	<p>Da questo momento [le possedute] ritornano normali [kunama come gli altri]. Poi ritornate normali si mettono a piangere dicendo: “dov'è mio figlio? Dov'è mio marito? Dove sono i miei parenti?”</p>
<p>Batti imba owino, imesi milla⁽⁸⁾ fa ošigin kišono onke. Batti ayfa aggaresi ošabi kišono onoke. Batti andiney kunama osano, kodie oliki, imesi šoda kišodike, lagg'ade naombe, nke, ula sullummambe?</p>	<p>Poi, quando hanno smesso di piangere, danno loro da mangiare la verdura di <i>millà</i>. Poi offrono da bere l'aifà ai presenti. Poi le loro compagne vanno a trovare le andinne ritornate normali e le salutano dicendo: “Siete tornate bene dal viaggio? State bene?”, dicono.</p>
<p>Kebbesaņete mokeleybe, nke imete fala kokke nabbula šindesi aggalena yoke, nke, aggalena yoken, nke amforam kibalma ununa darka kidiginno, darkiate mimoke, nke. Ide tumbakana aširmesina ten kišoki, imena onoke.</p>	<p>“Avete visto i nostri parenti?” ed esse informano dicendo: “abbiamo incontrato in questo o quel luogo dei defunti il tale ... e il tale pure”. Così al giovane che non si è sposato dicono che si è sposato lì ed è venuto con sua moglie e si sono trovati. E offrendo il tabacco agli spiriti prendono anche loro il tabacco.</p>
<p>Attamu andiney fala nalattake, aur'ella asasa.</p>	<p>“Ora ho scritto il racconto delle possedute. Raccontamene un altro”</p>

Note:

⁽¹⁾ *Samèda keka*: è la festa di chiusura del ciclo di possessione.

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

(2) *Fârda* è la piazzetta dove le andinne compiono la loro performance con le lance. Propriamente *fârda* è lo spiazzo dove la mattina presto e la sera veniva ricoverato il bestiame allevato. Si può usare come generico per spiazzo, campo nell’abitato.

(3) *Masa*: la lancia e anche l’attività di guerra.

(4) *Bubuğà*: contrapposizione.

(5) *Gugun* = *gugudà*: affrettarsi a prendere la carne, l’una in gara con l’altra.

(6) *Ìmba/imbà*: nel primo caso è il pianto funebre, nel secondo è il termine di parentela per fratello della madre, figura ancora oggi centrale secondo le regole della discendenza matrilineare.

(7) *Kebbesè*: sono i parenti per legame matrilineare.

(8) *Millà*: pianta sottile sempreverde.

4. [= 17] *Sadalla*.⁽¹⁾

Sadalla andineyte kebbese gonke	Il demonio e le andinne sono parenti
Unu goddia ⁽²⁾ badumata ⁽³⁾ gosse; unu batti sukata koke	Egli vive nella campagna deserta. Poi egli va negli abitati.
Andiney aširmete unute hel’ellala gonke. Unu bida gudya ⁽⁴⁾ inake. Batti ollia baya kokominima bida gudyamu sera kurasi bida gudyamu iyake.	Le andinne e gli spiriti e lui siedono insieme; egli ha un bastone di ferro. Poi, se i suoi sudditi si comportano male, lui li picchia sul collo con il bastone di ferro
Unu, sukala ka badina kosima, otta gasuno, ka badisinala aširma uliala kutu kišoke bada	Se nel paese c’è un ammalato, egli va lì. Inspira uno spirito all’ammalato e l’ammalato si aggrava.
Unu batti ka badina hellasi nabbulata og ganke. Aširma og gamma, batti ka badina ibalke	Egli poi porta al cimitero l’ombra dell’ammalato. Gli spiriti lo portano via e l’ammalato muore.
Unu sukankin gasuno, nya hesse, gola hesse, ayfa hesse, ka aširma inamma kosino aširmie kutuno, dammanioka kotuno	Egli va di paese in paese in cerca di carne, in cerca di miele, in cerca di aifà. A una persona sana gli ispira il suo spirito e quella si agita
Wae satan fala.	Questo è il racconto di Satana.

Note:

(1) F. ad v. *sadallà*, “Lucifero, capo dei demoni; gli altri spiriti maligni li chiamano *ascirmè baiè*, spiriti cattivi; / antico Cunama dal nome *Sadallà*, il cui spirito si dice venga ogni tanto a dare avvisi alle Andinne che cadono immediatamente in possessione nella quale durano anche una settimana. In questo tempo parlano lingue diverse e sono in continua relazione con *Sadallà* il quale (dicono) beve pure con loro l’Aifà”.

(2) *Goddia*: *godda* è lo stare, l’essere, il vivere.

⁽³⁾ *Badumà*: luogo lontano dall'abitato, non coltivato né coltivabile, adatto solo alla caccia o a attività acquisitive come la raccolta di miele o erbe medicinali (F. ad v. *badumma*: pianura vasta e deserta).

⁽⁴⁾ *Gudya*: *guḡà*, il bastone di legno robusto e leggermente arcuato che portano solitamente i pastori, indica anche l'unità di misura standard del gregge o mandria (la quantità che può essere condotta da un solo pastore), tra 40 e 50 unità. Significativo che quello di Sadalla sia di ferro, materiale importato da trattare con precauzione per la sua provenienza dall'esterno e per la segretezza e ambiguità del processo di lavorazione e della figura del *bidàlala*, il fabbro. I manufatti provenivano dal circuito di scambio con i gruppi pastorali e con il Walqayt, che forniva un ferro conosciuto per il suo colore nero. I *laga manna*, officianti del *fūrda* che riguarda la terra, proibirono a lungo di usare un vomere di ferro per non offendere la terra.

Aggiungo qui un altro testo che ha relazioni con il tema del saggio, ma lascio la sua analisi ad altra occasione. Anche qui mi limito ad osservare la non netta distinzione nella pratica sociale tra le diverse attività magiche. Non mi avventuro nelle sempre dubbie distinzioni categoriali tra fattuccheria e stregoneria: la traduzione come malocchio mi è stata proposta da cattolici kunama che conoscono l'italiano ed è comunque indicativa dei complessi processi di traduzione/interpretazione.

5. (= 19) *Usa*.⁽¹⁾ Il malocchio (stregoneria)

Agenasi usa ibačono fala.	Racconto di Agena colpito da stregoneria
Aši Monate Kodyate koda ⁽²⁾ mokobinke.	Una volta Mona e Kodia erano comari.
Kodya itatana doggona gan minke, Mona itatana doggona gan minke; akked'oka gan solin miña mikosino. Monana itiala inke kodyana itiala inke.	Kodia andava a mangiare a casa sua, Mona andava a mangiare a casa dell'amica. Si scambiavano l'invito per mangiare: Mona andava a casa della sua amica e viceversa
Uy'ella <u>Monama</u> itiala ayfa dammada kimenke. Batti Kodyama Mona kikidanasi Mona ita kike. Batti mokidano, Monama Kodyasi ikidaki itata u kawasuno, itata u kike; batti Mona ayfa išabino, minoke doggonana minke.	Un giorno Mona preparò a casa un po' di aifà. Poi l'amica di Mona andò a casa sua a trovarla. Mona e Kodia si salutarono e Mona la invitò a entrare a casa; poi Mona versò l'aifà e bevvero e mangiarono
Batti Kodyama itiata ide gasse. Monake uy'bare gomma, ide Kodya Mona ita kike mokidano. Monama ayfa komarno, doggona kikono minke.	Poi Kodia se ne ritornò a casa. Dopo due giorni Kodia ritornò a casa di Mona. Ma essendo finita l'aifà, Mona preparò il cibo e mangiarono.
Batti ayfa daunki, owino yo gasse. Batti Kodya itiata yono, urfamu akkeda lawasse: Babara nayma ayfa oynaki asono	Dopo, mancando l'aifà, Kodia se ne andò. Poi, ritornata a casa sua, in cuor suo pensò: "Ieri, quando sono andata, c'era

<p>nanomanni, attemma ayfa ay ikano? Ayfa asottia awino, nade nauno okossi, illiam addummusse.</p>	<p>aifà da bere, e ora dovè l’aifà? Dato che mi lasciano senza darmi aifà, me ne sono ritornata” e si adirò moltissimo.</p>
<p>Batti urfamū lawasse! Mona nabačoya, hellaña aširmamu kimu atakenanno, Monasi nawiki. Agena nabačona unu dammadanno, nabačoya hellaña⁽³⁾ ayamu⁽⁴⁾ imu atakennino, unusi nabačona.</p>	<p>Poi pensò tra sé [nel suo cuore]: “Se faccio malocchio a Mona la mia ombra le appare come spirito e lei mi scoprirà, quindi lascio perdere Mona. Se faccio il malocchio ad Agenà che è piccolo la mia ombra non gli comparirà in sogno e non mi scopriranno”.</p>
<p>Unusi batti ayfa kasiala ibal kolake. Batti illiam bada anda kbadike. Batti Paulo šula fada⁽⁵⁾ kino, šula fada Paolosi isasake: Sukeokala darka kummano unu ibačoke. Batti Paulo ikaši kišoke: Ayla lissi ibačono. Šuli fada ikaši kišoke: Ayfa itiala košino, anata ino, mišono, inoke; batti daggalemu kima doggon’oka mišono inke; batti ayfa komarno miwino, yo gasse.</p>	<p>Allora gli versò l’aifà nello stomaco. Poi questi si ammalò gravemente. Allora Paolo andò dall’indovino, e l’indovino informò Paolo: “Nel vostro paese una donna nera gli ha fatto il malocchio!”. Allora Paolo chiese: “In che casa lo ha adocchiato per fargli venire il malocchio?” Allora l’indovino gli chiese: “In casa c’era aifà? quando è venuta prima le avete dato da bere e ha bevuto, poi quando è tornata la seconda volta le avete dato solo cibo e ha mangiato, poi siccome l’aifa era finita l’avete lasciata andare”.</p>
<p>Ama sabbatasi menummussi ibačokema, yamu suda fanaka usa aumu dark’oma, ikkidia Kodya, damma yamu aumu, sse.</p>	<p>“Per questo motivo gli ha fatto il malocchio, quindi vai e stasera gridate per il malocchio che quella donna le fatto, che si chiama Kodia, vai e gridate!”, disse.</p>
<p>Paolo fad’oa ikano, ide koki, iniñasi fad’oa isasake. Batti Kodya biša gasuno, <u>Paolo iniña</u> bišata kino, Kodyasi usa ibin kikoke.</p>	<p>Paolo avendo saputo informò sua madre . Poi siccome Kodia era andata nei campi, la madre di Paolo andò al campo e arrestò Kodia per stregoneria e la condusse con sé.</p>
<p>Batti Kodyasi okokelake: Ayminno Agenasi nibačono, nke? Batti Kodya korma kormeke: Aba Agenasi nabačomme, sse.</p>	<p>Dopo chiesero a Kodia: “Perché hai fatto il malocchio a Agena?” Allora Kodia negò: “io non ho fatto malocchio ad Agena”</p>
<p>Batti orabala Laudata kedi ki gasse. Batti Agena uy’bare niñisuma, ibalke.</p>	<p>Poi a mezzogiorno fuggì via a Lauda. Poi dopo due giorni Agena morì.</p>
<p>Akkeda sabbatasi Kodya Lauda kebbesieta kedi ki gasse.</p>	<p>Per questo motivo Kodia fuggì a Lauda dai suoi parenti.</p>

Note:

⁽¹⁾ *Usà*, ad v. F.: *usà*: scalogna, malocchio: *usinà* chi getta il malocchio; *u. kibačoke*: iettò, gettò il malocchio; *Bacià* n.v. da *ibàcioko* iella, stregoneria. *Usā*, ad v. R. *werwolf*, *zauberer* con rimando al *buda* etiopico. F. per malocchio segnala *uà ambobà* [disgrazia, cattiva sorte dell'occhio]. *Usa [ake]ske*: “*stregoneria* dicono”; sarebbe *ùsa àuda*, gridar stregoneria, l'uso codificato di denunciare l'avvenuta stregoneria, gridando l'accusa di notte dalla collina: una forma di comunicazione sociale indiretta per affrontare situazione delicate di tensione tra paesani. Qui i termini indicano le sfumature che fanno saltare distinzioni troppo nette. In questo racconto esiste la volontà e determinazione di colpire; non si tratta di una qualità psichica e involontaria, ma di un operare concreto con la somministrazione di *ayfā* (avvelenamento?). Il movente del conflitto dal punto di vista di Monia potrebbe essere l'invidia, *kolugà*, ma dal punto di vista di Kodìa la causa scatenante appare la violazione della regola dell'ospitalità e il sottrarsi alla circolazione del cibo (*konawa* era lo scambio di aiuto tra vicini e parenti vario nei contenuti).

⁽²⁾ *Kodìa* appare qui sia come nome, ma anche con il significato di “la sua amica” con il possessivo di terza persona infisso in *koda*, termine che indica un comaraggio, un legame di solidarietà fortissimo che dura tutta la vita. Forse il rapporto di *koda* tra le due donne era nato dall'esser state compagne nel rito di infibulazione (*dèndera*= clitoride o *ferkèda furda*, in cui *ferkèda*, nome verbale, indica l'unire con una stretta fasciatura una gamba distesa con quella dell'altra ragazza, per favorire la cicatrizzazione). Anche i rapporti tra vicini, *šigolè*, sono fonte di attenzione e preoccupazione: le relazioni di ospitalità e i doveri di socializzazione e circolazione del cibo sono trattate spesso nelle fiabe kunama.

⁽³⁾ Non è precisato se vi è il veleno nell'*ayfā*, ma così potrebbe essere: i Kunama specie tra i tigrinofoni sono stati stigmatizzati come avvelenatori e i racconti anche nell'aneddotica locale o dei missionari sono frequenti. Kodìa ha intimità con la casa di Mona e dunque può accedervi e compiere l'operazione materiale di somministrazione, anche se questa viene compiuta attraverso il viaggio della sua ombra (*hellaña aširmamu*, la mia ombra come spirito) che però può essere vista e riconosciuta in sogno.

⁽⁴⁾ *Aià*: sogno n.v. da *kàieke* sognare.

⁽⁵⁾ *Šùli fāda*: indovino. La divinazione, detta *šùla fāda* o *šuràda*, si compie lanciando per aria la *šùla*, bisaccia di pelle per contenere solidi. A seconda di come volteggia e cade se ne traggono indicazioni e auspici (vd. il testo di Pollera sullo “stregone”). Qui non compare la possibile ordalia: un ramo di *gergeğà*, alberello spinoso gommifero la cui corteccia serve anche per cagliare il latte oltre che per la concia, è utilizzato per l'ordalia: con esso “un parente, piuttosto robusto, di chi è stato oggetto di iettatura, affronta il iettatore (*usinà*) imponendogli a volte di ingoiare un *sechenà* pieno d'acqua in prova della sua colpevolezza nel iettato. Questo *usinà* o beve confessando di essere colpevole e dovrà ritirare la iella, o non beve e allora il gherghegià cadrà inesorabilmente sulla sua pelle” (F. ad v. *gherghegià*).

È il maschio, Paolo, che va dall'indovino e non Monia, ma non sappiamo qual è la sua posizione nella rete di relazioni. L'indovino è implicato, anche se non sappiamo se è del villaggio oppure ad esso esterno, e la sua diagnosi e individuazione è correlata con l'analisi sociale e la eventuale vulnerabilità di individui nel villaggio, anche attraverso l'interrogazione. Kodìa sembra lasciare il villaggio per Laudà dove vivono dei suoi *kebesè* per sfuggire all'accusa di stregoneria e alla sanzione. Ma abbandonare il villaggio è già una amputazione di legami sociali, che era riservata anche per uno stigma sociale, una cattiva fama, la nascita di

un figlio malformato... Ovviamente qui manca un’analisi di lunga durata che ricostruisca quella che Victor Turner chiamerebbe la “situazione di campo e di contesto” e le “variabili significative”, la storia pregressa delle relazioni non solo parentali, l’attraversamento di momenti di crisi, le debolezze sociali delle figure o dei gruppi coinvolti. Non è neppure indicato il villaggio anche se potrebbe trattarsi proprio di Kulluku.

Il Cittadini raccoglie tre casi di accuse di avvelenamento che testimoniano dell’affiorare di tensioni sociali, di rancori e delle rivalità latenti nei villaggi, che ricongiungono con le cronache del Pollera di inizio ‘900. Il primo caso nell’aprile 1964: due sorelle, Amaga e Abidì, vengono avvelenate con l’aifà, la birra di sorgo. Si sospetta come avvelenatrice tale Iggist Daramba Simmi, che avrebbe ereditato il veleno dal padre. Era il giorno dello spozalizio del nipote Ailè [non viene raccolto il termine kunama per cui non ne conosciamo la posizione parentale: figlio di un loro fratello? Le “sorelle” dovrebbero essere *osàme*, termine parentale, agenerico, che potrebbe indicare sia figlie della stessa madre che di due sorelle]. Durante la sosta tra i balli Iggist fingerebbe di bere da un *sekenà*, contenitore di zucca, con le due sorelle e vi metterebbe il veleno. Alle due donne che si contorcono si dà il “*giagiarà*” come emetico [? in F. *gaggiarà* è forfora]. Lei tenta di nascondersi facendosi scudo con il bambino. Viene salvata dal coltello del giovane sposo, ma non da una bastonatura. Le due donne si salvano. Due mesi dopo Ailè viene ucciso da razziatori sul Gaš. Secondo caso: Angelo di Ebaro ha avuto il padre avvelenato durante il lavoro nei campi con l’*ingerà* [è il pane con denominazione amhara]. Terzo caso: Dabù ce l’ha con Padre Terenzio perché questi lo ha denunciato alle autorità come detentore di armi. Tenta un incendio, ma fallisce: infine lo invita nella sua capanna e lo avvelena, ma non riesce ad ucciderlo. Solo tempo dopo un ragazzo accusa l’avvelenatore presso P. Terenzio, con preghiera di nascondere la fonte [in questo caso la tensione ingloba sia la relazione del paesano con il missionario sia quella con le autorità politiche: siamo nel periodo della Federazione con l’Etiopia e agli inizi, nel bassopiano occidentale, della guerriglia intrapresa da elementi musulmani del Barka-Ansebà].

Appendice

Testo 1.

Lettera di ‘Alì Šibai

Al Sig. Commissario regionale del Gash e Setit

Saluti.

(...)

Con una sua lettera lei mi ordinava di interrogare le donne affette dal “Diavolo”. Cominciarono a far la fantasia il 19 di Safar tre donne, hanno cantato in onore degli Elefanti delle Giraffe e dei Bufali e salutavano i briganti (Salam ghingiarì) ripetendo per altre due volte i saluti (Salam). Mentre una altra donna cantava in altra maniera inviando saluti ai paesi di Elit e Bitama (salama Elit Bitama salama Sona salama) e aggiungevano “Mecca e Medina salama Hadendoa e Sinnar salama” l’altra donna cantava pure essa ma non capivo cosa diceva perché parlava in una lingua a me sconosciuta. La prima donna riprendeva “Ibba ana libbè albed libbè ghis nabi salama” in arabo poi dicevano “Chef alac taibin mahasa mafasih”, in lingua baza aggiungevano “Faidur [?] salama” o “Sadalla salama” poiché per essi Sahadalla è il capo del loro

diavolo. Il giorno di sabato 21 Safar hanno suonato la loro chitarra (rababa) e scherzando si sono messi a bere una zucca di merissa regalata dai paesani assieme ad altra zucca di miele mischiato con sesamo con altra zucca di polenta, un'altra zucca di "uaca" (Bamia) e una zucca di acqua, hanno ucciso una gallina bianca mettendo la carne della gallina in una tazza di terra, poi con l'acqua dell'ultima zucca le tre donne si sono lavate le mani facendo scolare l'acqua nella zucca di terra ove stava la carne e con le mani bagnate si sono fregate i piedi, la bocca e l'ombellico. Dopo queste funzioni la carne della gallina l'hanno data ai fanciulli indi si sono rimesse a scherzare con la chitarra, poi due di queste donne stendendo una stuoia sul terreno si sono sdraiate coprendosi con una futa e stando sotto la Futa salutavano la gente che era attorno mentre la terza donna si gettava sopra esse gridando "Ualladi Salama, uommi salama onani soan salama" poi si è messa a parlare una lingua che non è né arabo né baza né tigrè, e dopo è guarita.

Firmato 'Alì Šabai
il 22 Safar 1327

Testo 2.

Il mito di Dungùl

Riporto qui un testo⁹⁰ sulla figura di Dungùl, che è considerato dai Kunama un grande "profeta" e che viene invocato in ogni circostanza nel bene e nel male con diversi nomi (*Dungul-Ammasokol-Butitti-Sciaggar*, cioè grosso).⁹¹

Dungul apparteneva al "clan" di Sogonà", che c'è ancora, considerato come il clan dei rappacificatori. Chi per sbaglio o volontariamente ha danneggiato o ucciso una persona ricorre ai "Sogonà". Sono Nara Koita, che ritengono Dungul come grande profeta come i Kunama. Uno di questi è un vecchio novantenne, molto noto per i suoi interventi di rappacificazione: Nati Enas. Abita a Asittì, villaggio Nara, che anch'io ben conosco, persona molto saggia. Chi fa del male a qualcuno che si è rifugiato da uno dei "Sogonà" deve pagare otto metri di tela cotonata (*fora*), un pacco di tabacco, *aifâ*...

Quando Dungul era nel ventre della madre saltava. La madre era preoccupata. Quando nacque aveva già i denti sviluppati. Nelle mani teneva "aguglià" come medicina e talismano. Tiene lontani i malanni.

La madre e i parenti di Dungul vedendolo un bambino tanto strano, decisero di ucciderlo, ma non con le loro mani. Lo misero tra le mucche e i buoi per essere calpestato e ucciso. Le bestie non gli fecero nulla di male. Dungul passò la notte cantando e fischiando. Alla mattina la madre e i parenti trovarono il bambino sano e felice. La madre lo riprese e lo allattò.

Fatto adulto cavalcava un cavallo. Era capace di fare solo il bene. Un giorno alcuni uomini andarono a lui a chiedergli di far venire i nemici in una zona per distruggerla.

⁹⁰ Il racconto che riporto è di Francesco, cattolico di Ebarò (Oganna), che così lo sentì da suo padre. Esistono delle varianti sempre nell'area marda all'interno della quale Dungùl è popolare sulle quali qui non mi soffermo.

⁹¹ Nel 1993 un frate tigrino tra i Kunama mi confermava, con rammarico, che "prima invocano Dungul, poi gli antenati e solo dopo 'Annà, Dio!'".

Non volle rispondere perché quello che chiedevano era male. Ma quegli uomini tanto insistettero che decise di accontentarli. Disse loro di portargli un capretto maschio di colore rossiccio e un vaso di terracotta rossa. Fece loro sgozzare il capretto e mettere il sangue nel vaso. Prima di farli allontanare chiese loro se volessero fare venire le formiche rosse o nere. Dissero le rosse. Dopo pochi istanti vennero le formiche rosse e bevvero tutto il sangue. Le formiche rosse rappresentano gli abissini, quelle nere i sudanesi del sud Sudan. Gli uomini vennero e videro che tutto il sangue era stato bevuto. Dungul disse loro: “Adesso la lancia dei nemici, affilata sulla pietra grezza come la lingua dei buoi, colpirà noi per primi”. Coloro che avevano chiesto di far perire la gente della zona, cominciarono a piangere gridando: “ Vogliamo che loro muoiano, non i nostri figli, mogli e parenti”. Mentre stavano parlando, arrivarono gli abissini. Distruggono, uccidono, razziano.

I Kunama ancora oggi chiamano gli abissini “Dungul alakà”. Anche la malattia della sifilide viene chiamata “alakà” cioè la malattia degli abissini.

Dungul girava tranquillo. Sua moglie si trovava a Alummu (gruppo di case di Mardami, proprio nel luogo dove ora sorge la nuova chiesetta cattolica). Dungul è andato dalla moglie e le disse di preparare “aifa”. Beveva tranquillamente, quando vennero gli abissini “alakà”. La moglie disse a Dungul:” Sono arrivati gli abissini”. Lui le disse di allontanarsi e di dormire sul fianco sinistro. Non sarebbe stata vista. Gli abissini andarono da Dungul per ucciderlo. Quando lui stringeva i pugni, gli abissini si avvicinavano, quando li apriva, scappavano. Questo per un po’ di tempo. Alla fine Dungul tenne i pugni chiusi dicendo: “I cagnolini che ho chiamato hanno diritto di uccidere anche il padrone”. Gli abissini uccisero Dungul e gli tagliarono la testa. La portarono al confine del territorio. La misero su una pianta fra due rami.

Dalla testa crebbe “aguglià”. I Kunama per tradizione mettono aguglià ai confini dei villaggi per tenere lontano i nemici.

Commento

Rinvio ad altra occasione una interpretazione complessiva del mito e della figura e l’analisi delle varianti, sottolineo solo alcuni aspetti che mi pare leghino la figura di Dungul con le andinne e con il tema della memoria storica diffusa e frammentaria.

Il racconto di Dungul può essere inteso, almeno per l’area marda, anche come un’altra occasione di produzione locale di storia, in cui esperienze collettive e la loro memoria sono trasposte in una dimensione e in un tempo mitico. I motivi della nascita meravigliosa, dell’allontanamento, del successivo riconoscimento, della morte con smembramento, sono ampiamente diffusi nei cicli eroici dell’Africa sub-sahariana. Dungul nel mito è localizzato a Oganna, ma la sua morte avviene a Taikenàba, verso il Gaš, per mano dei Dalè dell’ ‘Addi Abō. In altra variante nasce a Ašittì, in Koita Marda, che si conferma nella sua posizione ritirata e di confine area produttiva sul piano religioso. Nelle invocazioni “Dungul, Mashkol, Abbalekat, Butitti, galada lida (=guardaci)” ci si appella a Dungul come antenato mitico e “profeta” (questa è la proposta di definizione nelle discussioni) con formule memorabili e trasmissibili: la “passione” di Dungul offre ai kunama un orizzonte culturale dove trasporre e elaborare il rischio storico. Il motivo è quello della relazione conflittuale e diseguale con le genti forti confinanti: le stesse glosse interne identificano le formiche nere (*ašimbià umma*) come i gruppi sudanesi e le formiche rosse (*ašimbià biba*) con i gruppi tigrini (questi danno a

se stessi l'attributo di *qäyyeh*, rossi, dinanzi ai *tsellim*, i neri potenziali schiavi). Il richiedere a Dungul l'avvento di forze esterne per punire i propri vicini può forse alludere ai conflitti ampiamente attestati tra villaggi kunama anche dagli Italiani. Dungul prima resiste alla richiesta di infliggere la maledizione e poi accetta la sua responsabilità e la conseguente "passione" (può essere significativo che in una variante la richiesta venga da Emena, zio materno di Dungul). La *ubris* sta nella punizione inflitta ai paesani che hanno evocato forze esterne per risolvere conflittualità interne: la morte di Dungul destorifica il rischio storico. Da una parte rivela il destino storico dei Kunama in un territorio così esposto al rischio, dall'altra è Dungul, come operatore simbolico, che sceglie ed è come se i Kunama riservassero comunque a sé stessi una posizione attiva nell'attribuirsi un tale destino come conseguenza di un loro operare.

L'altro elemento che riconduce alle andinne mi pare *aguglià* una pianta simbiotica (forse è il *combretum*), che si attacca a piante con il fusto, come *ummuselà*, *sebetà*, *asabà* (risp. un tipo di acacia, un cespuglio che fruttifica in febbraio ed edule per le bestie, e lo *zizipus spina Christi*). Essa nasce dalla testa recisa di Dungul, seppellita separatamente dal corpo, e in un'altra variante invece compare nella stessa nascita straordinaria dell'eroe come pianta terapeutica. Secondo informazioni convergenti è effettivamente una delle piante curative usate dalle Andinne (anche a fini protettivi: in pezzetti può essere conservata in amuleti, *infiratè*). Non avendo fatto ricerche specifiche non so quali impieghi terapeutici abbia (ad esempio, le radici di *asabà*, macerate vengono ingerite in infuso per curare disturbi intestinali e malattie veneree). Lo statuto della pianta, che origina dallo smembramento, viene valorizzato dal mito. Il mito di Dungul conferisce così efficacia simbolica e credibilità curativa alle Andinne. Il fatto che *aguglià* venga messa alle porte del villaggio per tener lontani i nemici si connette con il potere di Dungul di attirare o di respingere queste forze esterne e pone ancora una volta le Andinne in relazione con l'esperienza storica della loro gente. Una ulteriore connessione potrebbe consistere nel fatto che le penne delle Andinne provengono da una grosso volatile *ğùla* oggi scomparso e che il *dugulà* o lignaggio matrilineo della moglie di Dungul ha, in una variante, la denominazione di *Ğula*, secondo la tradizione composto da kunama ritornati dalla schiavitù da oltre il Takazze.