

ETHNORÊMA

lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO IX - N. 9 (2013)

www.ethnorema.it

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

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

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

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

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

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

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

Valutazione ANVUR: Classe A (Area 14/B2)

Le opinioni espresse negli articoli firmati sono quelle degli autori.

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

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

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

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

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

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

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

© Ethnorêma, 2013

ISSN 1826-8803

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



Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO IX - N. 9 (2013)

www.ethnorema.it

INDICE

Articoli

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

Mondofoto

- Okiek di Mariashoni: Comunità di Kaprop, Ndoswa, Molem*
(foto di Maria Pennacchio)103

In altre lingue

- An Okiek Folktale* (Ilaria Micheli)131

Documenti

- Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali*.....137

Relazioni

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

Recensioni

Nicholas Lucchetti, <i>Italico ingegno: all'ombra della Union Jack: breve storia degli italiani d'Eritrea sotto occupazione britannica</i> (Massimo Zaccaria).....	157
Gebreyesus Hailu, <i>The Conscript. A Novel of Libya's Anticolonial War</i> (Massimo Zaccaria)	160
Matteo Guglielmo, <i>Il Corno d'Africa. Eritrea, Etiopia, Somalia</i> (Massimo Zaccaria).....	162
Estelle Sohier, <i>Le Roi des Rois et la photographie. Politique de l'image et pouvoir royal en Ethiopie sous le règne de Menlik II</i> (Massimo Zaccaria)	164
Redie Bereketeab (edited by), <i>The Horn of Africa. Intra-State and Inter-State Conflicts and Security</i> (Massimo Zaccaria)	166
David W. Phillipson, <i>Foundations of an African Civilisation. Askum & the Northern Horn 1000 BC-AD 1300</i> (Andrea Manzo)	168
Maria Pia Pedani, <i>La grande cucina ottomana. Una storia di gusto e di cultura</i> , Bologna (Gianni Dore).....	171
Filipa César, <i>The Embassy</i> (Maria Pennacchio).....	173
Shobana L. Chelliah & Willem J. De Reuse, <i>Handbook of Descriptive Linguistic Fieldwork</i> (Moreno Vergari).....	174

Segnalazioni/Libri ricevuti (a cura di Moreno Vergari)

<i>Rassegna di Studi Etiopici</i> , vol. III (nuova serie).....	177
Alessandro Bausi, Antonella Brita, Andrea Manzo (eds.) con la collaborazione di Carmela Baffioni e Francesca Ersilia, <i>Aethiopica et Orientalia: studi in onore di Yaqob Beyene - Vol. I e II</i>	177
<i>Folia Orientalia</i> , vol. XLIX, Studia Andreae Zaborski Dedicata.....	178
Yvonne Treis, Arghyro Paouri, <i>Baskeet Songs</i> (DVD)	178
<i>Verba Africana</i> . African Languages and Oral Literatures: Video Documentation and Digital Materials.....	178

Gedeo Work Songs in the Context of the Ethiopian Revolution

Klaus Wedekind – SIL International

(with songs recorded by
Eliyas Banaata, Kebbede Gaammo, and Peter Lohmann)

SOMMARIO

Quest'articolo è stato scritto nel 1977 per una conferenza tenuta nell'Etiopia marxista, ma incomincia con un'affermazione controversa: "La società è più di quello che l'economicismo marxista non ci induca a credere" (Attali 1977). Tradizionalmente la gente gedeo possiede la stretta compattezza di una società a strato unico, e in ciascun capitolo il contesto sociologico dei loro "canti di lavoro" fornisce delle indicazioni per la loro comprensione. Il primo capitolo descrive la particolare geografia del territorio densamente popolato di questa società agricola che intrattiene strette relazioni con le popolazioni confinanti (soprattutto con i Gugi). Vengono descritte le condizioni prevalenti all'epoca della rivoluzione etiopica, comprese le condizioni psicologiche e fisiche del loro lavoro e dei loro canti. In ciascun capitolo vengono effettuati dei confronti con altri stili di canto, sulla base dei risultati delle analisi di Alan Lomax. Il secondo capitolo descrive le diverse funzioni dei vari tipi di canti di lavoro – tutti rigorosamente definiti e circoscritti a particolari attività: la raccolta del caffè, la costruzione delle abitazioni e delle strade, la macinatura, la pastorizia, la preparazione dei cibi, o il taglio della legna. Alcune trascrizioni cercano di chiarire il metro, il tempo, l'armonia, la polifonia, il timbro e l'insieme dell'organizzazione tonale. Il terzo capitolo si occupa dei testi. Citazioni in lingua gedeo forniscono un'esemplificazione dei metri e delle rime, ma è la semantica quella che consente a un osservatore esterno di comprendere quanto viene espresso. Il quarto capitolo riassume i diversi rapporti tra gli stili dei canti e i tratti culturali.

Dei file audio consentono al lettore di costruirsi una propria "immagine" di questi canti.¹

Keywords: *Gedeo, work song, revolution, Ethiopia*

ISO 693-3: drs, amh, gax

¹ For the 74 audio files see the attached folder (www.ethnorema.it/pdf/numero%209/1997GedeoWorkSongs.zip).

Musique ... miroir de la société, elle renvoie à une évidence: la société est beaucoup plus que ce que les catégories de l'économisme, marxiste ou non, voudraient nous laisser croire. Jacques Attali 1977²

Introduction

Why study the music of an Ethiopian people whose name, *Gedeo* (phonetically [gɛdɛ'ʔɔ]) even Ethiopians didn't know until recently?³ Why bother to analyse their songs, when they themselves claimed to have no "music", no poetry, no "songs"?⁴ Why take time for "work songs" when for many Ethiopians the real issue was to find work and survive?

There is no answer unless it is this obvious one: Music is "man revealing himself to fellow man"⁵. Music is, in every conceivable form, a mirror: A mirror not only of the individual soul, as Western musicology would tend to stress, but also of a society as a whole. A mirror more revealing, maybe, than any analysis in the clear-cut terms and statistics of economy and sociology, because music is more redundant, more central and more focal than other human activities, including speech.

Music turns up most frequently at the ritual points of human experience "when groups of people must agree on a minimum program of feeling or action."⁶

There are some other facts which would appear to call for a study of the present subject: Descriptions of Ethiopian music are relatively few in number. This has been pointed out on several occasions,⁷ but it is especially true for the secular Ethiopian music and for the music of the southern peoples of this country.⁸

Those studies which are available concentrate either on some aspect of the music as music,⁹ disregarding the text, or on the text alone which, however, does not normally occur in isolation from music and dance and their sociological context. There is a need for integrated studies.¹⁰ The present study does attempt to analyse songs in their context, viewing the "musical event" as an integrated whole - but one of the weaknesses of the present study is the neglect of much of the "hidden meanings" which may or may not be concealed behind so many verses whose surface meaning appears to be trivial at first sight.¹¹

² Attali 1977: 9

³ "Gedeo", formerly "Derasa", is an ethnic group of about 250000 people (estimate, Bender 1971) in the Gedeo *awraja* of the Sidamo province, Southern Ethiopia.

The present study was made in Dilla town early 1977, during several months of linguistic work. The recording of the songs was made by the students *Kebbede Gaammo* and *Elias Banaata* with a simple cassette recorder bought in Dilla town. We are grateful to *Peter Lohmann* who refreshed the recordings for the present paper. Both *Kebbede* and *Elias* have transcribed some of the song texts, and they helped the author to understand them. The paper had originally been conceived as a contribution to the Addis Abeba conference on "Socio-political Institutions of Ethiopia", scheduled for July 1977, which however never was held, due to irregularities of the revolution.

⁴ In 1974 some young men in Dilla informed us that their people had "*no real music*" and "*no poetry*" of their own. The traditional forms of singing were not regarded as worthy of attention.

⁵ P. Schaeffer 1946: "C'est l'homme à l'homme décrit dans le langage des choses", quoted by Attali 1977:19

⁶ Lomax 1968: 15

⁷ Gezachew Adamu, 1972:1, Dufala 1973: 34 f., Powne 1968: vii and 122.

⁸ Most of the studies of Ethiopian music - especially until the 1970s - concentrate on the ecclesiastical music of the North Ethiopian tradition. Exceptions are the studies of Günther, Jenkins, Reinhard, and Sárosi.

⁹ The studies of Reinhard and Sárosi deal with the music only, those of Cerulli and Littmann, with the text only.

¹⁰ Andrzejewski 1972: 4, "since almost all Galla poetry, like hymns, is sung, the key ... lies in the musical aspect of the scansion, which still awaits extensive analysis by a musicologist."

¹¹ Other aspects which are neglected in the present study are (1) dance movements, (2) work movements, and (3) the role of instruments.

Of all songs, the "work songs" should, of course, deserve special attention if one is looking for socio-economic insights from music, because these songs have quite obviously the most direct relation to activities of the society.

1. Gedeo songs in their context

1.1 The wider context

1.11 The historical and geographical context

There is strong evidence that the basic traits of a culture's song style will resist change - even over periods of hundreds of years.¹² Such traits might be the vocal quality, the basic form of melodic movements, the basic relation between word and tone or between solo singer and choral groups. It appears that these features are rooted in the basic attitudes and conditions of a people's life and will not change easily.

In addition to such change resistant qualities of the overall style, the very form of some particular songs may be preserved over a long period of time also, and it has been suggested¹³ that "work songs" could be one of the most conservative forms of music: Even though the texts may be improvised differently on each occasion (as is the case with Gedeo songs), the musical form itself - with its closely conditioned tempo, rhythm and melodic shape - is likely to remain the same as long as it is related to an unchanging work process - a process vital for the culture's survival over long periods of its history.

For the present study, it has not been possible to record songs over a longer period of years, and it appears therefore that the present study has no historical dimension. However, the different song types may well represent different stages of a historical development.¹⁴

As far as the relation to other African music is concerned, Ethiopian music in general - not only the musical tradition of North Ethiopia - has repeatedly been presented as entirely different and isolated from the musical traditions of the rest of the continent.¹⁵

To counterbalance such statements, we will briefly sketch those similarities and relations which do in fact exist, and which have also been revealed by means of "cantometric" measurements of Lomax and his team.¹⁶ Buried in the wealth of their comparative material is the insight that there are similarities which can be expressed by a "coherence index" across African song styles. As the map shows, the Ethiopian song style has the lowest "coherence index" (76), while similarities of other song styles are characterized by higher figures: Guinea-Coast (100) - Madagascar (100) - Northeast Bantu cluster (92) and Moslem Sudan (92)¹⁷. It should be noted that these similarities are statistically significant.

Map #1 shows where there are similarities between Ethiopia and several other areas, as far as song style is concerned. The relation to the Guinea Coast is of particular

¹² Lomax 1968: 75 relates present day song styles to perspectives "millennia deep".

¹³ Encyclopedia Americana, 1970 vol. 19, entry "work songs" 177

¹⁴ Some songs have been marked as "old" or "new" under 2.12

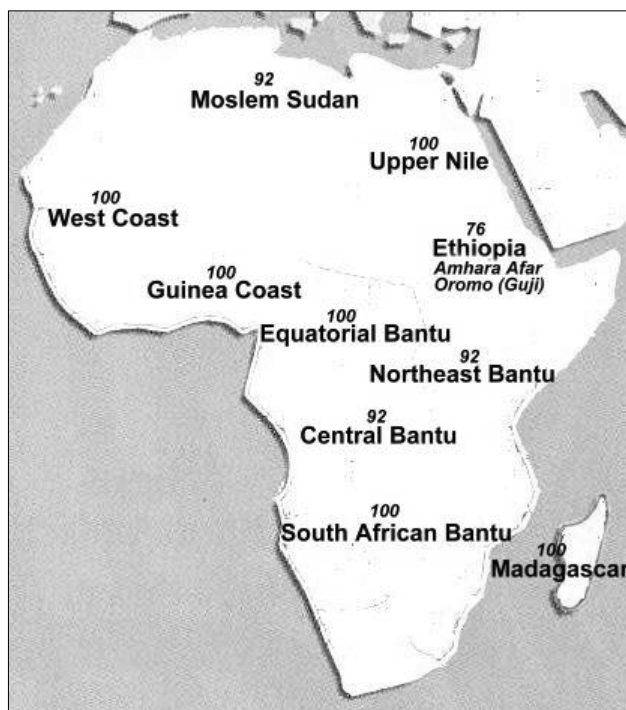
¹⁵ Cf. Dufala 1973: 34 and Gezachew Adamu, 19721. Powne 1968: xxii speaks of the "divergence between Ethiopian music and ... 'true' African music."

¹⁶ Cf. map #1 which has been abstracted from Lomax 1968: 75-110. It presents only thoses similarities found in Africa which are 1. statistically significant and 2. relevant as context for Ethiopia.

¹⁷ Lomax 1968: 94

interest because it is supported by evidence from a different field of research: On the basis of agro-economic data, Sauer¹⁸ has pointed out that there is an archaic agricultural similarity - or a common heritage - basic to both Ethiopia and the Guinea Coast.

Such similarities of agricultural patterns are reflected in the "mirror" of the "song style", and these patterns have resisted change over many centuries.



Map #1

"African" song style regions¹⁹ (coherence indices 92, 100)
 "Ethiopia" including "Guji" (coherence index 76)

Even a general comparison (Ethiopia vs. Africa) shows that the "Ethiopian" song style, with the lowest coherence index of 76, is the most divergent song style in Africa. This actually agrees with various other claims that Ethiopia is culturally different from the rest of Africa (the inaccessibility of the highland, the history of the orthodox religion, the linguistically separate Ethio-Semitic and Omotic language families, etc.). As a next step, the Gedeo song style (chart #1B)²⁰ will be compared with the overall profile of the "African" song style²¹ (chart #1A). The purpose is to identify how the Gedeo song style is similar to - or different from - what Lomax describes as the typical "African" song style.

Charts #1A and #1B display a comparison of the profile of Gedeo songs with the "Overall African Profile" (the latter according to Lomax 1968: 93).

¹⁸ Carl Ortwin Sauer, as quoted in Smets 1955: 6 from a source published before 1923.

¹⁹ The basis for this map is Lomax 1968: 92

²⁰ The profile has been abstracted from Gedeo songs. The African profile is taken from Lomax 1968: 93

²¹ Groups like the Tuaregs and the Egyptians are excluded, because their song style traditions are closer to the Mediterranean and European traditions.

			Overall African Profile (ca. 600 songs)														
	Scale of features	Dominant feature	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	e	
01	leader vs. chorus	overlap, alternation								8		10				08	
02	relation orchestra / vocal parts	accompmt. complemtry. or none												12		12	
03	relation within orchestra	unison, some overlap	1					6								01	
04	choral musical organization	polyphony, unison													13	13	
05	choral tonal integration	cohesive													13	13	
06	choral rhythmic organiz.	cohesive													13	13	
07	orchestral musical organiz.	polyphony, unison													13	13	
08	orchestral tonal concert	cohesive, none													13	13	
09	orchestral rhythmic concert	cohesive, none													13	13	
10	text part	about half repeated							7							07	
11	vocal rhythm	simple						6								08	
12	vocal rhythmic organiz.	unison			3											03	
13	orchestral rhythm	regular						6								06	
14	orchestral rhythmic organiz.	none, polyrhythm	1								9					01	
15	melodic shape	undulating, descending									9					09	
16	melodic form	litany										10				10	
17	phrase length	short										10				10	
18	number of phrases	1 or 2													13	13	
19	position of final	lowest	1													01	
20	range of melody	5-8, 10 +							7							07	
21	average interval size	diatonic, wide										10				10	
22	type of vocal polyphony	parallel, counterpoint	1													01	
23	embellishment	none													13	13	
24	tempo	medium, fast									9					09	
25	volume	mid, loud							7							07	
26	vocal rhythm	none													13	13	
27	orchestral rhythm	none													13	13	
28	glissando, gliding notes	some, prominent									9					09	
29	melisma, note load	syllabic, some													13	13	
30	tremolo, quavering attack	none													13	13	
31	glottal effect, gutt. attacks	none													13	13	
32	vocal register, placemt.	mid							7							07	
33	vocal width / tension	wide								8						08	
34	nasalization	marked, intermittent				4										04	
35	raspy	intermittent, marked				4										04	
36	accent	moderate, forceful							7							07	
37	consonants	slurred										10				10	

Chart #1A

The Overall African Profile, to be compared with Chart #1B, the Gedeo Song Style Profile

			Gedeo Profile (74 songs)														
1	Scale of features	Dominant feature	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	e	
01	leader vs. chorus	simple alternation, social unison								8							05
02	relation orchestra / vocal parts	no instruments, or few	1							8							01
03	relation within orchestra	no instruments, or two	1			4											01
04	choral musical organization	heterophonic										10					10
05	choral tonal integration	medium blend							7								07
06	choral rhythmic organiz.	good rhythmic blend										10					10
07	orchestral musical organiz.	none or heterophonic	1									10					01
08	orchestral tonal concert	none or minimal blend	1			4											13
09	orchestral rhythmic concert	none or on the beat	1									10					01
10	text part	about half of the text repeated							7								07
11	vocal rhythm	simple metre, some parlando						6								13	09
12	vocal rhythmic organiz.	simple polyrhythm									9						09
13	orchestral rhythm	simple meter, some parlando						6								13	09
14	orchestral rhythmic organiz.	none or heterophony	1				5										01
15	melodic shape	arched or descending	1													13	01
16	melodic form	simple litany with variation										10					10
17	phrase length	shorter than medium, 3-4 seconds										10					10
18	number of phrases	four or eight, asymmetrical					5										05
19	position of final	lower half				4											01
20	range of melody	third or fifth				4											04
21	average interval size	narrow intervals				4											04
22	type of vocal polyphony	parallels or counterpoint								8						13	08
23	embellishment	no embellishment														13	13
24	tempo	medium tempo									9						09
25	volume	loud										10					10
26	vocal rhythm	no rubato, strict rhythm														13	13
27	orchestral rhythm	no rubato, strict rhythm														13	13
28	glissando, gliding notes	no glissando														13	13
29	melisma, note load	syllabic														13	13
30	tremolo, quavering attack	little or no tremolo														13	13
31	glottal effect, guttural attacks	glottal activity present							7								07
32	vocal register, placemt.	mid voice, some falsetto	1						7								01
33	vocal width / tension	speaking voice and some yodel						6								13	06
34	nasalization	sight nasalization										10					10
35	raspy	great raspiness				4											04
36	accent	normal accent							7								07
37	consonants	precisely clearly articulated				4											04

Chart #1B

The Gedeo Song Style Profile

Similarities

In some regards, the Gedeo style is similar to the general "African" style. Such common traits include the following:

1. The presence of polyphony (it is now assumed that polyphony originates from this continent).
2. The use of hand clapping or percussion²².
3. The roles of "solo" and "responding" choral group.

Differences

However, there are many differences which make the Gedeo style more "individualistic" than the African style:

²² Dufala 1973 mentions this feature which is extensively analyzed in Jones 1959.

1. In the relation between solo and choral groups, leadership is modest but prominent.
2. Choral integration is less smooth than in the African average, because of the particular timbre of the individual voices.²³
3. The polyrhythmic complexity²⁴ which characterizes most of the African music south of the Sahara is not typical for Ethiopian music.

In all of these features one could see some relation to the more individualistic style of singing, as has been pointed out by other ethnomusicologists.²⁵

1.12 Relations to neighbouring ethnic groups

The closest relations of the Gedeo people have always been those to the Guji people. Gedeo songs have to a large extent been borrowed from the Guji inventory, and the texts of many Gedeo songs contain Guji words. It is not uncommon to find even Guji lines rhyming with Gedeo lines.²⁶ The explanation for this extensive borrowing lies in the traditionally close relation between the two groups which can roughly be described as a necessary symbiosis of a pastoral people (Guji) who to some extent depend on an agricultural people (Gedeo). The Guji people are looked up to by their Gedeo cousins as a noble independent semi nomadic group (or so say the Guji people²⁷). The Gedeo, on the other hand, are looked up to be their Guji cousins as the well-to-do, progressive and diligent little relative (or so say the Gedeo people).

Relations to the other close neighbour, the Sidamo people, are much more distant than those to the Guji people. This has its historical reasons, of course, but it is surprising: One would expect the Gedeo people to share their songs with the Sidamo people rather than with the Guji: the Gedeo and the Sidamo languages are much more closely related.²⁸ However, the two musical inventories and their stylistic features are quite distinct.

As far as other ethnic groups are concerned, the musical styles differ from one group to the other. The Gedeo people may readily identify the style of the music of some other group (because there are typical differences), and they may enjoy it - but borrowing will only occur with songs from the Guji or Amhara culture - the latter now through radio, school and cassettes.

1.2 The agricultural and sociological context

Gedeo music cannot be isolated from its function, and work songs especially would cease to exist without the particular activities, movements and patterns of social "togetherness" with which these songs have been linked for centuries. When some songs were recorded outside the proper context of pounding, digging, or getting a response from other singers and dancers, then the singer would act out the correct movements with substitute tools, or he or she complained that something was missing - or would not even start singing. The songs demand the proper context of work and "togetherness".

²³ Cf. sections 2.213 and 4.1

²⁴ This complexity has been described by Jones 1959.

²⁵ Dufala 1973 also claims that the Ethiopian song style is different.

²⁶ The following example is taken from song 22: ... *dogoo janna* (Gedeo), and *boonaanganna* (Guji)

²⁷ As documented by Haberland 1963, section D

²⁸ Sidamo and Gedeo are classified together as "Central Highland East Cushitic", while the Oromo dialect "Guji" is in the "Lowland East Cushitic" group. This classification (e.g. in Bender 1971: 187) is widely accepted.

The work itself, on the other hand, may demand that people sing.²⁹ At least - if the work does not demand it - it leaves room for singing. "Alienation" of man from work, or from his workmates, has not yet reached that stage where group patterns disintegrate, machines and radios take over, and songs die. It is only in the town areas, and only to a very low degree, that more complex types of work and mechanization make work songs impossible.

Even though the overall patterns of agricultural production form a complex network with the experience of countless generations woven into it - it still is true that almost all of the traditional activities, tools and relationships of the Gedeo gardening-and-husbandry culture are simple. They are simple enough to lend themselves to repetitive rhythmic coordination.

A comprehensive description of this "ensete culture"³⁰ cannot and need not be given here: Most of the relevant aspects have been described in recent studies.

Only some of the relevant traits need to be mentioned: The Gedeo "ensete culture" is characterized by a delicate balance between pasture and tillage, and by the symbiosis with the pastoral Guji people. As in other ensete areas, population density is very high.³¹ A family may not actually be able to see all of their neighbouring compounds through the thicket of ensete, coffee and bamboo trees - but most neighbours live so close that it would acoustically be possible to lead a conversation with them, possibly without even leaving the house. The researchers have often witnessed such conversations.

The cultivation of ensete - which apparently dates from the aboriginal population³² - is being performed to its optimal economic effect³³ with the use of hoe and digging stick. To introduce the "progressive" plough would bring no improvement in this gardening culture of the Gedeo area, and would in fact be retrogressive.³⁴

Recent changes in the patterns of production originated in the time of the Shewan contacts and conquest.³⁵ Related to this is the change in the system of land tenure, with its sociological and psychological implications, and the more extensive cultivation of coffee as a cash crop.³⁶

The immediate sociological conditions of work are characterized by two traditional Gedeo forms of cooperation, called *gollo* and *goottale*. The *gabbar* - *neftenya* system - the system of feudal lords and their underlings - and its developments have been described by McClellan.³⁷ This system was superimposed on the traditional system in which forms such as *gollo* and *goottale* still operate.

"*Gollo*" resembles the Amharic "*debo*" in that a loose but rather stable group of men, mostly relatives and neighbours, will meet to work for each "*gollo*" member in turn, as the need arises. Meals are usually provided by the wife or relatives of the *gollo*

²⁹ Of all Gedeo kinds of work, "pounding" appears to "need" music most. Supicic 1971: 113 (quoting Combarieu 1907), mentions "pounding" as a kind of work which would be impossible without some kind of musical support.

³⁰ Most extensively this was covered by Shack 1966. There also are many references in section 3 of Haberland 1963, Smeds 1955, also see McClellan 1978: 431.

³¹ Estimates vary between 100 and 500 persons per *gasha*, where 1 *gasha* equals 40 hectares

³² Stiehler 1945: 257-282 is quoted by Smeds 1955 to this effect.

³³ Smeds 1955: 5

³⁴ Mesfin W. Mariam 1972: 92 notes: where the use of the plough is "impossible or uneconomical, hoe culture represents a higher form of adaptation and not ... a lower one."

³⁵ Cf. McClellan 1978, *passim*

³⁶ McClellan 1978: 434 points out changes in the cultivation of land, and McClellan 1988: 9ff. on coffee replacing other export goods.

³⁷ McClellan 1978: 426-440

member who has benefited from the group's help on that particular day. Cash is not paid.

"*Goottale*" denotes a different arrangement of communal labour: Help is not mutual and regular, but a *goottale* group is only called together for one particular project such as building a road, helping with the construction of a house, and similar projects. After the work has been done and after due feasting and enjoyment at the expense of the project owner, the group will dissolve. Here too cash payment is unusual.

The sociological position of the "musician" has always received special attention from ethnomusicologists. But it is very rare in the Gedeo culture that a real "musician" produces music which he "sells" to passive consumers. These roles are not normally separate roles. There are actually a few specialized Gedeo "musicians" (about ten) who have built themselves their own "*kiraara*" fiddle (Amharic *krar*) and play it in a peculiar ostinato style³⁸ to accompany their minstrel songs - but even in the case of these instrumentalists who may be "used" and paid at festivals, the special role of a "musician" is not separate from the basic role of the "peasant": Most of these musicians have their own farm, and some are known to have "returned" to being peasants again.³⁹

Apart from these few exceptional instrumentalists (they are "exceptional in many ways, and their instruments typically are imported), the division "musician vs. listener" is only known in the religious context - not really a division of labour in the usual socio-economic sense.⁴⁰ In general the Gedeo society takes it for granted that not a few musicians, but everybody has some measure of musical creativity. This, of course, is something which a western ethnologist like Lévi-Strauss finds "difficult to admit".⁴¹

1.3 Psychological and physiological aspects of work songs

The relation between work and musical rhythm must be viewed both from the side of music, and of work.

- Work with its body movements, when repeated, tends to co-ordinate the movements⁴² and to generate rhythmic patterns - which again tend to generate "music" in the fuller sense.

- Music, on the other hand, tends to trigger body movements and measurable changes in the body metabolism.⁴³ The body movements may be sublimely suppressed where they are not acceptable - as in the concert halls of western cultures - but the impulse remains.

The relation work / music is universal and perennial: Farmers in old Egyptian mural paintings, bakers accompanied by flutes in Theban art, the spinning song in Wagner's opera - and today's background "muzak" for industrial workers⁴⁴ - all of them are

³⁸ In the present sample, one "*geebo*" song (number 16) is accompanied by an ostinato of 4 notes of ascending fourths - a pattern entirely different from Amhara patterns of using the "*krar*".

³⁹ The term *anshed'a ofo'la* "wash and re-settle" is used for such changes of profession, of tribal or religious affiliation.

⁴⁰ Attali 1977: 25 claims "La distinction entre musicien et non-musicien ... une des toutes premières divisions du travail."

⁴¹ The wording is Attali's, 1977: 291

⁴² This has been confirmed experimentally by Abramoff 1902 and Féré as early as 1902.

⁴³ These and other physiological effects are listed by Merriam 1964: 111-114

⁴⁴ "Muzak" was the commercial production of music as economic stimulans, cf. Attali 1977: 17 and 222f.

instances of the same underlying relationship between music and production, a relationship which has finally been commercialized in the last decades.⁴⁵

How then can music be made to "work" for an increase of production? What are the conditions under which the Muses would bring "profit"? Research in this field has shown that any background music or "functional music" is effective only under certain conditions:⁴⁶ The work must be repetitive, monotonous and not too complex. The worker must be young or inexperienced (i.e. he is not yet committed to his individual work rhythm). If these conditions are fulfilled, the output may increase by 4 to 25 percent. (The rhythm of the music and the rhythm of the work are not named as conditions.) If these conditions are not fulfilled, the "functional music" may interfere with the task and may be rejected by the worker. A considerable amount of funds has been invested in research and optimization for such "background music", and it is estimated that in the 1970s, already 70 percent of industrial firms profit from this investment in music.

In the case of the traditional work songs however, the optimal coordination of body movements, the smoothest pattern of cooperation within the working group, and the shaping of the work songs and their rhythms must be viewed as the accomplishment of many generations. Their experience has shaped and integrated every dynamic detail of this complex process. But there are some kinds of work which do not seem to allow for a direct coordination of musical rhythm and movements required by the work: In the Gedeo culture, the outstanding example is coffee picking - better described as stripping coffee from the low branches of the coffee tree on to the mats under the tree. (An example of a song related to the harvest of coffee is number 46.)⁴⁷ Nevertheless: men who strip coffee will sing the particular "work song" which accompanies coffee picking, and their knees move slowly as they do so.⁴⁸ They will do the rhythmic movements of picking, holding branches, stripping off the fruit, etc. but will rock on their toes and move their head with the rhythm of the music. Here it is not directly (or not only) the musical rhythm which supports the (a-rhythmic) work movements, but it is the general euphoria of participating in the "rhythmic event" which supports the work of these men.

Some other aspects must be noted in which the spontaneous work songs differ from "functional music":

Firstly, the industrial worker does not himself chose the music. He does not himself sing or in any other way contribute to this music. It is showered upon him. Secondly, unlike the work song, industrial "background music" does not "connect" the individual workers to each other by way of challenge and response, or by improvised participation and interaction. Background music silences the workers.

The very properties of the old work songs - such as the sharing in a "composition event", interaction or euphoria of adequate rhythmic support - are now being sought by innovative music groups of some industrialized countries.⁴⁹

⁴⁵ Cf. "Music and Work" in "The Encyclopedia of Human Behavior", Robert M. Goldenson (ed.), vol. 2, pp. 847 f.

⁴⁶ These conditions are listed in Goldenson (ed.) vol. 2, p. 848

⁴⁷ The song is introduced with the words *bunint'e work'ott'a weello weellina'ennen* "We sing a song of coffee picking."

⁴⁸ Bücher 1902: 369, and von Hornbostel 1950: 348 list "picking" as one of the instances of work which cannot be performed rhythmically.

⁴⁹ For example, the "Free Jazz" movement or the "Guild" or Archie Shepp, or Stockhausen saying "I want to integrate everything". Attali seems enthusiastic about these movements (see 1977: 265-295), as he wants to return to a status without alienation and division of roles.

2. Analysis of the songs

2.1 The functions and uses of the songs

2.1.1 A survey of the song types and their functions

The Gedeo terminology is the natural starting point for an analysis of the functions of Gedeo songs. As in the classical Greek terminology, different types of songs are named according to their different functions: Songs used when threshing grain were called *ptistikos* by the Greeks, the grinding songs were called *digdis*, etc. and these types are found in many different cultures of the world.⁵⁰

Chart #2 lists all of the song types which were found in the Gedeo inventory. For easy comparison, the terms which have been used in other studies of Ethiopian folklore are given alongside the Gedeo terms.⁵¹

Function	Gedeo term ⁵²	Oromo/Guji term used by Cerulli	Amharic term used by Gizachew	Amharic term used by Tsegaye	Amharic term used by Powne
1. Enjoyment					
1.1 Games	<i>geebo</i>				
1.2 Enjoyment	<i>68-74 olka, siissimo (women) googgore A (women)</i>	festive singing <i>olka</i>			
1.3 Dance song	<i>k'eet'ala A (modern), sirba</i>				dance
1.4 Annual festivals	<i>25-26 loogaashimo, neyne (girls)</i>			new year	
2. Life Cycle					
2.1 Lullaby	<i>05-06 dogga</i>	cradle	mother's song		lullaby
2.2 Love song	-	love	love	love	love
2.3 Marriage song	<i>14-20 geebo, danboobiyyo 03</i>	nuptial		wedding	
2.4 Mourning song	<i>31-32 wi'lissha, gadda 07-10</i>	religious			<i>leqso musho</i>
2.5 Christian burial	<i>faaro</i>				

⁵⁰ Cf. Belvianes 1950: 122, Hickmann 1949: 11, quoted by Supicic along with other examples, 1971: 114-115

⁵¹ The sources are Cerulli 1922: 10, Gezachew Adamu 1972: 1, Tsegaye Debalkie 1967: 5-17, and Powne 1968: 61-83

⁵² Numbers refer to songs of the audio files. The " ' " apostrophe indicates glottal stops, but in [p' t' c' k'] it indicates glottalized consonants. Double letters stand for length of vowels and gemination of consonants. The [d] in *adê* is an implosive "d".

3. Religious					
3.1 Traditional religion	23-24 <i>k'eet'ala B,</i> <i>hayyata</i>	religious			
3.2 Christian	<i>faaro,</i> <i>mazmuure</i> (mod.)	Christian			ecclesiastical
4. Bravery					
4.1 Hunting song	29-30 <i>wiri'o,</i> <i>geeraarsa 04</i>	hunting (<i>gierarsa</i>)			
4.2 War song	<i>04 geeraarsa</i>	war		battle	war
4.3 Boasting song	29-30 <i>wiri'o,</i> <i>geeraarsa 04</i>				<i>fukkera</i>
5. Work					
5.1 Shepherd's song	01-02, 11-12 <i>ade (boys)</i>	pastoral	shepherds		
5.2 Picking, planting, carving, cutting	58-67 <i>gelele</i>			picking planting	picking harvesting
5.3 Building, digging	21-22 <i>googgore A,</i> <i>gelele 57-67</i>				
5.4 Threshing, pounding	46-48 <i>weello A,</i> <i>meella 49-55</i>				churning
5.5 Weaving	-				weaving
5.6 Grinding (women)	<i>weello B -</i>		grinding		
5.7 Cutting (women) gathering wood	33-45 <i>dookko,</i> <i>siissimo</i>			gathering wood	

Chart #2

Song types according to functions

The Gedeo inventory has about 20 different song types, each of them with its specific functions. Some types have different functions (such as the *faaro* which occurs both in burial services and Christian services), or *weello A* and *weello B* - one in the context of threshing (always done by a group of males), the other in the context of grinding (always done by a single woman). In several cases the informants did not agree on the exact use of a term (this was the case for *googgore A* and *B*, *weello B*, and *ade*).

It should be noted that there are no specific Gedeo "love songs" and no work songs for "weaving". The Gedeo people are not weavers, and there are no specialized craftsmen. The absence of "love songs" is explained by the fact that several different song types may contain verses of love. Marriage songs are not sung by the bride or bridegroom, but to them.

Some terms have both a general and more specific meaning. So *geebo* in the general sense means "play, game", while in a more specific usage the same word denotes a particular song type.

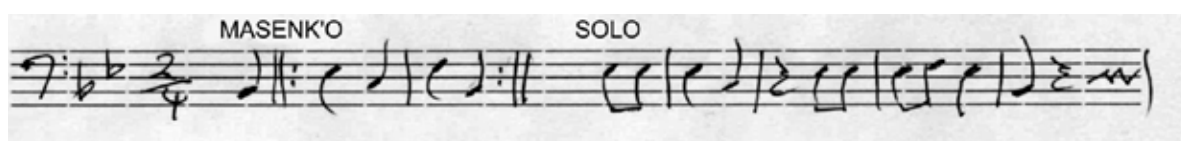
The exact function of each type will be described in some detail in the following section. The order is the same as that in chart #2.

2.12 The different song types and their functions, including transcriptions

In this overview of the various song types, rough transcriptions have been added for the most frequent song types.

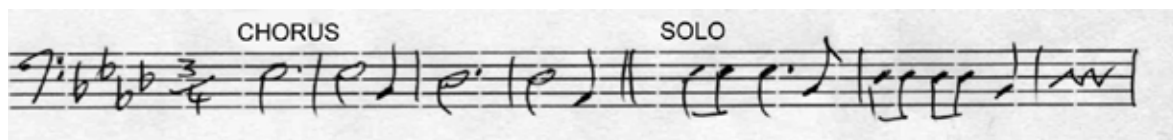
*Geebo-t*⁵³ (songs 14-20)

The term has a general meaning "play, game". As a verb, *geeb-* means "to play". This denotes all kinds of games with or without music, such as Christmas hockey, or any children's games. In the more specific sense however, *geebo* denotes those songs which are sung and danced at weddings or other joyful occasions where people meet to eat and drink, to talk and be happy. Adult men and women as well as the youth may be present. The *geebo* type is said to be of recent origin. Instruments which may join the singers are the *masenk'o*, the *krar*, and the *okole*.⁵⁴ In the present sample, there is only one song which is accompanied by instruments: In song 16, two *masenk'o* players accompany the solo singers with an ostinato consisting of 4 notes. This can be transcribed as follows:



Olka-k (songs 68-74)

This song is sung most frequently when after a meal the people are sitting together in the house, or in the compound, where some special event has been celebrated. This could be any kind of joyful occasion, such as a marriage, a promotion of somebody in the Gada system, or the completion of a building. Women may join in, but children are excluded. There are no instruments. Some men specialize in singing this song. A rough transcription of song 73 is given here below.



Siissimo-t

This type of a song is sung by women only - especially when they are preparing *k'oc'o* food and, while the food may still be on the fire, they sit together waiting for their husbands to come back from their farms.

⁵³ The suffixes *-t* and *-k* stand for feminine and masculine. A Gedeo phonology is presented in Wedekind 1980.

⁵⁴ The *okole* resembles the *kebero* drum used by the Amharas, a drum beaten at both ends.

Googgore-k A (songs 21-22)

This term is used for two different song types, according to some informants. (cf. *googgore B*) The first type is sung by women only - especially older, respected women - when they meet at their *shongo* (gathering). Their husbands may be present, too, in a separate group, singing and dancing the *k'eet'ala*. The women usually stand close to each other, moving slightly only, when they perform this old dance-song.

Sirba-k

The term is a general term best translated as "dance song". The verb is *sirb-* "to dance", and this root is common to Cushitic languages.⁵⁵ *Sirba* is performed at festivals which are more confined to the house or the compound, but which allow for some "jumping" and dancing, with good food and drink. Adult men and women, as well as young people may be present. Only seldom will instruments be used.

K'eet'ala-k A (songs 23-24)

There are two types of *k'eet'ala*. The more modern type is performed by young men who sing and dance "for enjoyment" (girls stand to observe from a distance, or join in occasionally). In contrast to *sirba*, *k'eet'ala* is usually performed in the open air, at larger gatherings and great festivals of the whole community. Occasionally a shield may be used as percussion "instrument". Percussion is recorded only for song 20.

Loogaashimo-t (songs 25-26)

The term is related to *logashibo* (Amharic). Young boys will sing this song when going from house to house, asking for money, at the *birre'a* time, i.e., between the rainy season and the dry season. A more elaborate Wolaytta custom appears to be the origin of this Gedeo form.

Neyne-t

This is an Amharic loan word (Neyne is a girl's name and the imperative of "come"). The texts of this song type are full of Amharic loan words. Girls of up to 16 years of age sing this song at Meskerem 1 (8. Sept.), to ask for small gifts. cf. *Loogaashimo-t* above.

Dogga-k (songs 09-10)

Dogg- means "to hug a baby". *Dogga* is a "lullaby". A mother will also sing *dogga* when going about her work, keeping "voice contact" with her baby.

Danboobbiyyo-t

The meaning is "good news". *Danboobbiyyo* is sung when the bridegroom and his friends are on the way to the house of the girl's father, or when the bridegroom returns with this bride, taking her to the new house. The *danboobbiyyo* type appears to be one of the older song types. Instruments are not used.

Traditionally it is in the *danboobbiyyo* songs - but also in other songs such as *adē* (song 02) - that two solo singers have the roles of *aad'a* (1st Solo) and *enk'a* (2nd Solo). In this tradition, the two singers sing with an intended time lag, and with an intended harmonic friction.

⁵⁵ Song and dance cannot be separated in Ethiopian cultures.

Wi'lissha-k (songs 31-32)

The song type called *wi'lissha* is a mourning song, sung at the burial place in the fields which is called *wi'limalco*, at that point in the mourning ceremony where the body is being buried. As accompaniment, three to five drummers may be present, and percussion sticks may be used by other participants.

Gadda-k (songs 07-10)

A mourning song which is performed at night, in the house of the deceased, over a longer period of time. The Guji people have the same custom. No instruments are used.

Hayyaata-k

Hayyaata is sung as part of the traditional religious rites, when people assemble in the house of the "wise man" or the "wizard". (The Sidamo people have a song termed *hayya* which is used for religious rites too - esp. with circumcision ceremonies.) Apart from a specific drum, no instruments are used.

K'eet'ala-k B (songs 23-24)

(cf. also *k'eet'ala A*, above) Men come together with the religious leader (*hayyicca*) to perform some of the traditional ceremonies, singing this type of song. The purpose of these rites may be to prepare men for victory in a battle, to heal or protect people from impending famine or cholera, to purify a house from dangerous mushrooms, etc. No instruments are used to perform these old rites, but special tools called *t'aare* and *woyyo*. No Guji words are used in these songs.

Faaro-t

Almost any song of more serious character can be called *faaro*. Young people use the term *mazmuure*, "religious song", instead, which is a loan from Amharic.

Geeraarsa-k (song 13)

This is a praise or "boasting" song, praising those who have been successful in battle or hunting. Naturally, only *adult* males sing this type of song. It is more common with the Guji people than with the Gedeo people.

Wiri'o-k (songs 28-30)

Like *geeraarsa*, this is a hunting song or a song about successful fighting - but according to some informants, it is older than the preceding type, and no longer used.

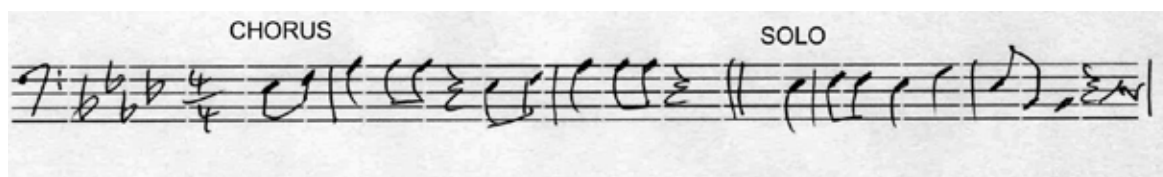
Adê-t (songs 01-02, 11-12)

Some informants would simply call this type of singing *geebo* (play), or *hekk'a* (watching). Especially young boys sing this song when they are out in the fields, protecting crops from monkeys, or when they are watching cattle. Song 02 is an example of the *aad'a - enk'a* duet.

Gelele-t (song 57-67)

This song is often heard in the form of exclamations interspersed in other songs. Men and boys above the age of 14 sing this song when they are together digging a field, cutting grass, gathering coffee, or building a house - which implies subsidiary activities such as felling trees, cutting wood, digging holes, preparing a bamboo roof, etc. It is sung also when planting ensete - which is work for males - or shen carving a beehive. The song leader may be echoed by a second solo singer. This song type is

also well known with the Guji people. As a specimen, a rough transcription of song 59 is included here below:

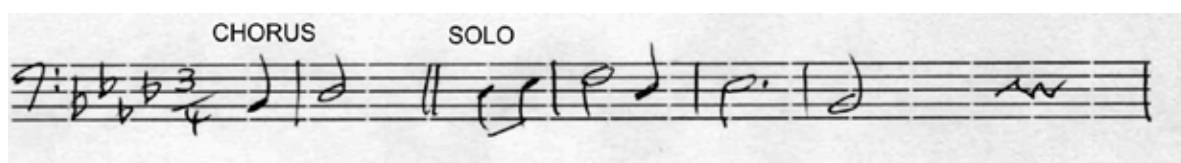


Googgore-k B (songs 21-22)

The second type of googgore, according to some informants, is sung by men only. The activities which demand this song would be building a road, or digging the way, cutting branches, building bridges, etc. All of these activities would ask for cooperation within a larger group.

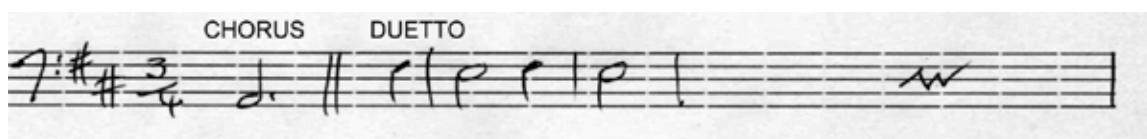
Weello-t A (see also *weello B* below, songs 46-49)

Men sing this song when threshing grain (millet, barley, wheat) or coffee. For "picking" coffee - or rather for "stripping" coffee from the branches of the coffee trees - there is a different song. The rough transcription of song 48 is included here below, as an example for the *weello* work songs:



Meella-k (songs 49-56)

Some use the verb *meell-* for all different kinds of "singing in a group". More specifically, *meella* refers to the songs of a group of men - about 4 to 20 - who are pounding or "threshing" the dry black coffee fruit in huge mortars or in rocky holes in the ground. In town, machines have taken over this process. Like some other songs, the *meella* is characterized by the *aad'a - enk'a* duet (see the description under *danboobbiyyo*). In the rough transcription of song 51 here below, the "duet" takes very different forms.



Weello-t B

A women may sing quietly to herself when she grinds corn on the grinding stone. Some call these songs *weello*, others say this type has no name of its own. (The verb "to grind" is *day-* / *dalt-*).

Dookko-t

The verb form is *dookk-* "to sing" (said of women singing and working together). This type of song is performed by women only, especially when they are preparing ensete, cutting it, packing it in bundles, and carrying it home together. When a group of women go out to collect firewood together, they may also be heard singing this type of song. As in some of the other song types, two women may sing in the typical *aad'a -*

enk'a duet as described under *danboobbiyyo*. Rough transcriptions of songs 41 and 45 follow here below, to represent this very frequent type of work songs.



Other song types.

The above list of terms covers all of the traditional forms of song and song-dance types, including some of the "loan" types. In addition to these, there are, of course, songs, which young people have learnt at school, or picked up from the radio. There also are marching songs which are sung at demonstrations. Most of these may be called *mazmuure*, or simply *musik'a* - using the loans for "song" and "music" from Amharic - or *k'eet'ala* - "dance song", if the performance is public.

2.2 The musicological structures of the songs

2.21 Elements

2.211 Metre, rhythm, tempo

Metre

Most of the songs have two or four beats per measure. Those with a 3/4 or 6/8 metre or with triplets are exceptional. They belong to these following types only.

- festive dance songs (*geebo* 14-20, *wiri'o* 28-30)
- women's work songs (*dookko* 33-45, *weello B* 46-49)
- some of the *gadda* mourning songs (07-10)
- some of the *meella* work songs (50-56), the only work songs with 3/4 or 3/8 metre.

Tempo

The tempo of work songs is regulated by the optimum speed of work movements, rather than voice versa, as von Hornbostel suggests - cf. also Awramoff⁵⁶ who observed that "an adequate, economical tempo will emerge". It should be noted that most work songs are slow in tempo with the exception of the pounding songs.

Songs in which the main beats⁵⁷ follow each other at a speed of around 100 per minute (100 M.M.) or less, have been considered "slow tempo". The following songs types are "slow" in this sense:

⁵⁶ v. Hornbostel 1950: 346, quoting insights of Abramoff 1902

⁵⁷ In most cases these "beats" equal syllable units

Slow

- all work songs except pounding songs.
- the women's songs of "enjoyment", such as *siissimo* and *googgore*⁵⁸, especially those of the older generation.
- some of the mourning songs such as *wi'lissha* and *gadda*
- the cradle songs called *dogga*.

Fast

A "fast" tempo with beats of about 160 or more per minute, has been recorded for the following songs:

- most of the pounding songs, such as *meella*
- dance songs of the younger generation, such as *k'eet'ala*.

In addition to these fast songs, the final sections of several other song types are fast too. They give the impression of doubled tempo, or a "stretta" effect, because the hand claps are doubled or shifted by half a measure (esp. songs 15, 16, 38, 43), and some acceleration may add to this impression.⁵⁹ Some of the *dokko*, *k'eet'ala* and *geeraarsa* songs belong to this type.

Rhythm

In general, rhythm is marked by a relatively strong speech accent. (Gedeo is a stress language.⁶⁰) The accentuated beats are supported by hand claps. Percussion might add complex ostinato accompaniments - but in our sample of Gedeo songs this has not been recorded. The rhythmic structure of Gedeo songs could be called "simple"⁶¹ in the following sense: There is no polyrhythm,⁶² most metres can be regarded as regular 4/4, 2/4, or 3/4 metres, and changes of metre are rare.

On the other hand, this "simple" rhythmic pattern usually is modified subtly in several ways: Subtle deviations from the regular metric beats, especially by anticipation, by syncopation, or by other "inciting" effects. Similarly, the change from a regular 4/4 time to an occasional 5/4 in the solo parts adds some spicy surprise here and there. There are some instances where the solo part is of irregular length, and the choral group is irritated - so that some singers in the choral group start their response out of time. In addition to such rhythmic complexities, there always is that slight modification of the regular metre which is caused by the language itself. The song's basic, "simple" rhythm is continually modified by the linguistic features of long vs. short vowels and long vs. short consonants.⁶³ Sometimes the regular "word stress" will be suppressed or displaced. These linguistic features are not simply levelled out by the musical rhythm, but they actually add to its charming complexity.

Free Rhythm

Free rhythm, speech accent and syllable timing override all regular metre. This is a characteristic property of the solo parts of some of the older song types:

⁵⁸ Songs 21 and 22

⁵⁹ The final "doubling" of claps (as in song 15) is common for several cultures of Ethiopia

⁶⁰ Stress in the Gedeo language is not contrastive, but strong and prominent, cf. Wedekind 1980 p. 137f.

⁶¹ Cf. Powne 1968: 72, "Ethiopian music is rhythmically very simple"

⁶² Polyrhythm is a common African feature, cf. Jones 1959, *passim*

⁶³ Cf. Wedekind 1980 pp. 134, 159

- women's "festive" songs such as *googgore* (songs 21, 22)
- the shepherd's song *adē* (songs 11, 61)
- the "boasting" songs *k'eet'ala* (song 23) *geerarsa* (song 13) or *wiri'o* (songs 28, 29).

2.212 Harmony, polyphony

The usual pattern is antiphonal: Solo parts are followed by choir responses or solo responses. They alternate, and they alternate without much overlap. Accompaniment by instruments is rare. In our sample, only one song (number 16) has two fiddles accompanying the singer. Singing in parts is unusual.

Polyphonous passages do however occur, and they are of different kinds:

- occasionally, harmonic intervals may overlap between solo and choral group or two solo singers
- there is singing in parallels
- there may be ostinato accompaniment
- simultaneous singing of parts which usually follow each other, especially in the end of a performance (climax, *stretta*)
- pseudo-intervals which really are variants of singing "unisono" - but this can produce minor or major seconds, where unisono or octaves might have been intended or expected.

Apart from octaves (the natural interval where adult males sing "unisono" together with women), the following intervals have been found to occur in the present sample of 74 songs:

- The interval of a "pure" fifth (i.e. emically pure⁶⁴) occurs where group and solo parts overlap, and this is the case, for instance, in the following songs: *gadda* (song 08) and *meella* (song 54).
- The interval of a pure fourth occurs where two women (or two groups of women) sing parallel, for example in one song which has several repetitions: *dookko* (songs 03 and 40). The pure fourth is "resolved" (in the sense of functional harmony) in a particular harmonic formula: *dookko* (song 41).
- The major third results from a temporary overlap of the solo part with the group part, in a mourning song: *gadda* (song 08).
- The minor third⁶⁵ occurs in some other songs, as does the major third: *meella* (song 56) and *olka* (in 68-74 some examples are found).
- The major second occurs as a variant of unison singing, or of singing in parallels, in the group part of *loogaashimo* (song 25).
- The major and minor seconds occur very frequently in the "friction unison" of several *aad'a* - *enk'a* duettos (as found in song 02). The function of this kind of "polyphony" appears to be "timbre" rather than harmony or polyphonic progression. The "friction" passages of these duettos approximate the unisono where the intervals are so close that the two notes beat with each other. The two voices integrate to such an extent that they appear to be one voice - with a new timbre. In such passages, the

⁶⁴ The actual "etic" realization may vary, but the "emic" intention remains the same: "the interval of a fifth"

⁶⁵ Major and minor thirds are not variants of the same interval - neither do they contrast in the sense of Western diatonic scales. They have to be seen in the context of melodic formulae of the Gedeo culture.

two singers like to be very close to each other, possibly because they want to "feel" the interval friction physically.⁶⁶

2.123 Timbre

The following remarks about voice qualities are true for all song types, and illustrations could be adduced from nearly every song of the sample.

"Timbre" or "Colour" may be a more important feature than "harmony and progression", as Tsegaye Debalkie pointed out when speaking of Ethiopian music in general.⁶⁷ Unfortunately the terminology for the analysis of voice qualities is not as elaborate as the rest of the western musicological terminology.⁶⁸ And as far as linguistic descriptions of voice qualities are concerned, again there is no established, well-defined set of features, and no system of parameters ready to be used as a tool. Therefore, impressionistic descriptions and linguistic terms will be used to describe "timbre": "Timbre" of Gedeo singing is characterized by a high incidence of glottal sounds, glottal shake, nasalization, falsetto interjections, tense attitude, precise enunciation, and loudness. Each of these features will be considered in turn.

"*Glottal activity*" is frequent, and the language itself has a high frequency of glottal stops, glottalized consonants, pre-glottalized resonants, and vowels of a glottalized timbre.⁶⁹ This linguistic feature accounts for much of the virile, harsh and raspy quality of the Gedeo singing style.

"*Glottal shake*"⁷⁰ is found in the interjections made by old singers (songs 10, 17, 51). They seem to be an expression of joy, satisfaction, and energy. Linguistically spoken, these interjections consist of long central vowels such as schwa or "a" or "e" which are interrupted by glottal stops: "ʔeʔeʔe". The "shake" is a series of controlled glottal contractions with a frequency of about 10 Hertz. These interjections are usually accompanied by a broad smile and slow seesaw movements of the head. They are found in some group responses of *gadda* and *geebo* songs, but they are typical for *wiri'o* and *olka* songs - songs of the older generation.

"*Nasalization*" is moderate, but does occur in Gedeo songs. Linguistically this feature is non-phonemic for the language (i.e., it does not serve to distinguish meanings), but it occurs as a "free variant" of vowels, and in a few exceptional words.⁷¹

"*Falsetto*" and "harsh" articulation is heard in the short "*huzza*" interjections of single male voices or of entire choral groups (e.g. at the end of song 10). These interjections have a similar distribution as the so-called "*weibertriller*", the Amharic *ililta* trills as in song 43, or the groans and shouts of the work songs. Falsetto or *yodel* voice occurs in longer passages of the shepherds' songs such as song 01. In this song, broken chords imitate the *masenk'o* fiddle.⁷² In songs 11 and 12, the imitation of the fiddle is deceptively perfect, as a comparison with the "real" fiddle in song 16 may show.

⁶⁶ In one case a solo singer called his partner over to himself in order to have physical contact.

⁶⁷ Tsegaye Debalkie 1967: 6

⁶⁸ Merriam 1964: 105, "the problem is to find more precise terminology or more precise measurements".

⁶⁹ This is described as "laryngealization" in Wedekind 1980: 140.

⁷⁰ Lomax defines glottal shake as "considerable amounts of glottal articulation, forceful" (1968: 70)

⁷¹ Described in Wedekind 1980: 140

⁷² Both hands are used for resonance, to make the imitation perfect.

"*Tenseness*" is predominant. Unlike the relaxed, "*wide throat*" disposition of West African singers, the Gedeo disposition is rather on the tense side. The tenseness is especially obvious in the choral singing in Christian services, where high notes will be produced with strong efforts and strained voice, esp. where the register is that of a high chest voice. In traditional songs, the general vocal disposition can be more relaxed, but because of the factors mentioned above, the overall impression is still that of a rather "*harsh*" timbre (e.g. song 10).

"*Pronunciation*" is precise, compared with West African song style. Texts can usually be understood clearly. In addition to the precise enunciation, the loudness of most songs makes them easy to understand.

2.22 Structures

2.221 Tonal organization

Most of the melodic material consists of short formulae of four to seven notes⁷³ - and this relates to poetic structures of rather concise patterns (cf. section 3.1). The formulae are arcade shaped or simply descending, with an overall compass of a third to a sixth in the solo parts. A few melodic formulae have a compass as small as a second - others, by a transposition, a compass of a seventh.

The most frequent intervals are the major second, the major or minor third, and the repetition of the same tone. In the responses of the choral group, the repetition of the same tone and the pure ascending fourth are the preferred intervals.

Interestingly, intervals larger than a fifth have not been found in Gedeo songs.

In the "composition" of these melodic formulae, the determining factors are (a) linguistic features of the Gedeo language, such as word accent, canonic shapes of words or phrases, and (b) the metrical shape of traditional poetic lines (Amharic *bet*; cf. section 2.211 about metre).

One of the reasons why these factors determine much of the musical shape is the fact that Gedeo music does not use melismatic embellishments: Linguistic syllables and musical notes are linked to each other in a one-to-one relationship.

The analysis of the tonal organization of any musical tradition is a study of its own - and it goes beyond the immediate purpose of the present analysis. At present, only some preliminary descriptive notes can be given.⁷⁴

The intervals of about forty songs has been studied - which is about half of the songs collected. The study of the inventory of these intervals seems to indicate that the basic "scales" of Gedeo songs are (*anhemitonic*) *pentatonic*.⁷⁵ As a description of Gedeo tonality, this statement is not sufficient - because there are various types of such scales.

A closer investigation of all Gedeo scales would be needed. But musical scales reveal very little about sociological facts. The reason is that scales are not conditioned by

⁷³ In passages without text it is difficult to decide whether a section uses one formula, or two.

⁷⁴ It should be remembered that the terms for intervals are used here in a very loose way, without definitions of variants or exact Hertz figures.

⁷⁵ This kind of scale is common for Africa south of the Sahara, but the fact that the scale of many Gedeo songs has five tones and most of them have no semitones does not mean there is only one Gedeo "scale".

social structures: scales tend to be fossils.⁷⁶ So musical scales do not reveal much about a people's basic attitudes,⁷⁷ while other properties of song style do.

2.222 A "syntax" of melodic formulae

Various types of melodies have already been presented in the transcriptions of section 2.1.2 above. From such melodies, a syntax of minimal "rules" can be abstracted. They show (a) which kinds of melodic progression are allowed, and (b) which kinds of progression are preferred.

It was found that such "rules" do in fact produce culturally acceptable melodies.⁷⁸ To describe such rules, charts #3 and #4 use certain abbreviations:

Ascending and descending intervals are marked as "/" and "\",

Major and minor intervals are marked as "#" and "b".

Obviously, "5" stands for the interval of a fifth, "4" for a fourth, "3" for a third, "2" for a second, and "1" for a repetition of the same note. (As has been noted before, Gedeo songs have no intervals larger than a fifth.) In the charts, the frequency of each interval (chart #3), and the frequency of the most common melodic steps (chart #4) will be listed.

	Intervals of High frequency			Intervals of Low frequency	
Rank	Interval		Rank	Interval	
1.	prima (repetition)	1	7.	minor descending 3	\b3
2.	major ascending 2	/#2	8.	pure ascending 4	/4
3.	major descending 2	\#2	9.	major ascending 3	/#3
4.	pure descending 4	\4	10.	pure descending 5	/5
5.	major descending 3	\#3	11.	minor descending 2	\b2
6.	minor ascending 3	/b3	12.	minor ascending 2	/b2

Chart #3

Interval Frequencies by Rank

The chart of interval frequencies (chart #3) shows that in general the descending steps are more frequent and that ascending steps are rare.

Exceptions to these generalisations are:

Although ascending steps are infrequent, the major ascending second is a frequent melodic step.

Although descending steps are frequent, a minor descending second is a very rare melodic step.

The most frequent interval is the prima - i.e., the repetition of a tone (but this is, of course, not an "interval" in the natural sense of the word).

⁷⁶ The sociologist Max Weber had hoped to find sociological clues in musical scales.

⁷⁷ The musicologist Lomax considers musical scales one of the least revealing factors of song style. Scales are not even listed as a special parameter (Lomax 1968: 20-23).

⁷⁸ This has been observed by Chenoweth 1969.

As far as large intervals are concerned, it will have been noticed that the largest melodic step is the fifth; and it is sung only as a descending interval. No ascending fifth, and no interval larger than a fifth will be heard in Gedeo songs.

Chart #4 displays the most frequent melodic formulae of Gedeo songs.

Frequency	First interval	Second interval		
50	prima (repetition)	prima (repetition)	-	-
14	major descending 2	major ascending 2	\#2	/#2
14	major descending 2	major descending 2	\#2	\#2
14	major ascending 2	prima (repetition)	/#2	-
11	major ascending 2	major ascending 2	/#2	/#2
11	major ascending 2	major descending 2	/#2	\#2
8	major ascending 2	major descending 3	/#2	\#3
8	prima (repetition)	major ascending 2	-	/#2
8	prima (repetition)	pure descending 4	-	\4
7	prima (repetition)	major descending 2	-	\#2
6	prima (repetition)	minor descending 3	-	\b3
5	pure ascending 4	pure descending 4	/4	\4
5	minor descending 3	major descending 2	\b3	\#2
5	minor ascending 3	prima (repetition)	/b3	-

Chart #4

The Most Frequent Interval Sequences

2.223 The basic song form and its variants

The general form of all songs in the present collection can be schematized as a sequence of solos followed by choir responses. Here, "S" stands for the solo sections, and "C" for responses of the choral group.⁷⁹ This basic form is found in a large number of songs of different types (most of them are *dookko*, *gadda*, or *olka*). But it can be modified in different ways as will be seen further below.

In the transcription of the following song, the Solo (S) and Chorus (C) passages have four bars each.⁸⁰ The "S" and "C" sections follow each other in a regular, repeated pattern. They are accompanied by regular hand "claps" which serve as the rhythmic "backbone" of the entire song:

Handwritten musical notation for a Gedeo song. The notation is organized into three staves. The top staff is labeled "SOLO" and contains the lyrics "barc'umma(a)febot' -t'oni jor- -roole." The middle staff is labeled "CHORUS" and contains the lyrics "ach'a -ha jor -roo -le". The bottom staff is labeled "CLAP" and shows a rhythmic pattern of "x" marks. The time signature is 7/4.

⁷⁹ Cf. Schaeffner 1946: 464: "variation ... ne va guère au-delà l'on échange de quelques notes."

⁸⁰ The text is given under 3.21

This responsive pattern can be abstracted as follows:

S S S S S S ...
 C C C C C

But there are various modification of this basic responsive form.

- In pieces without a choral group, such as *adè*, *weello B*, or *dogga*, the "C" part (i.e., the response by the choir) is substituted by sounds such as grinding or hacking, indicated by "#" (in songs 49, 55, 58, 61, 64, 66).

- This may also be substituted by a singing in a different register. For instance, in the *aad'a - enk'a* duettos, the singer may switch to a *falsetto* register where normally the "C" section would start.

- In the *dogga* song type, there are pauses "#" or short exclamations instead of a choral response. These modified patterns can be symbolized by alternations between "S" and pauses "#", where the "#" stands for a real pause or for the rhythmic noise resulting from the work.

S S S S S ...
 # # # #

- In those songs where the dance movements are central, such as in *sirba*, *k'eet'ala*, *geeraarsa*, and *wiri'o* the pattern starts out as usual:

S S S S ...
 C C C

But then both the solo singer and the choral group may sing simultaneously (and therefore, more frequently) when the song approaches its end or its climax, as in songs 10, 14, 15, 16, 38, or 43:

<i>build-up</i>	<i>climax</i>	<i>end or break</i>	<i>next round</i>
S S S	S S S S S	S #	S S
C C	C C C C C	#	C C ...

- Some song types allow for passages of "*free, rhapsodic rhythm*", such as the types *googgore* (e.g. song 21), *siissimo*, and *weello*. The solo parts are sung in a *free* speech-rhythm and may vary in length. In the following presentation, the irregular length of a solo passage is indicated by colons ":"

S :: S S :::: S ::
 C C C C ...

- Some songs have a pattern of alternation which is somewhat irregular: There may be two solo passages - with or without overlap - before the choral group responds:

SS SS SS ...
 C C

- The alternation may include more than two different kinds of sections. So the basic S-C-S-C pattern may be "embellished" by occasional shouts, trills and other "non-

symmetrical" parts. These kinds of extensions of the basic pattern are found in the types *gelele*, *meella*, and *wi'llissha*:

S s S S ...
C c C

- In a number of song types such as *geeraarsa*, *gelele*, or *k'eet'ala* - the response of the choral group always has two sections: One is the more elaborate section, and the other is different or shorter, such as an ascending fourth, or a single note. This shorter or different response of the choral group can be symbolized by "c", as in song 26:

S S S S S S S ...
C c C c C c

- The solo sections (here indicated by "S") will not always be sung by the same person. In many cases the solo singers take turns, and the most natural point for changing roles is after two lines (i.e., after one "bet" of Amharic poetics). However, there seem to be no strict rules against more irregular patterns.

S1 S1 S2 S2 S3 ...
C C C C

- In songs with the *aad'a* - *enk'a* "duetto", the two singers nearly sing simultaneously, approximating a unison:

SS SS SS SS ...
C C C

- There are some non-Gedeo song types which are obviously borrowed from different musical traditions, and these may consist of short lines, sung by the choral group only without intermissions by solo singers. This pattern is found, e.g. in some of the recent "marching" songs, where there may be interjections of short "*huzza*" shouts.

- There also are recent patterns such as strictly strophic forms, where the choral group continues to sing for several lines without "interruption" by responses (e.g., in recent church songs), where stanzas are separated by pauses.

CCCC # CCCC # CCCC ...

- With the influence of radio and cassette, the solo songs of the urban culture may exert their influence esp. among younger people. In these songs, the prominence of an individual, or the accompaniment by a band adds roles which are unknown in traditional Gedeo songs:

SSSS SSSS SSSS ...
band band

The words of the song text will, of course, change from performance to performance. The singers may also change, and the dynamics may increase or decrease. But even the melodic progression may vary from one section to the next: E.g., where one soloist sings three identical notes,

o o o

the next soloist may sing an ascending or descending second:

o
o o

The width of a descending large interval - especially when this is the final interval, or when this is sung by a choral group - may vary considerably from one response to the next. The variations depend on the development of the song's dynamics: In the first choral responses, the formula may be sung as a descending and ascending third. But as the group warms up, the "same" response may develop into a descending and ascending fourth.

In all of these examples of basic song patterns and their variants, we find both "*Improvisationsfreude*" and "*Formenstarre*"⁸¹ - i.e., on the one hand, a delight in improvisation - but on the other hand, a stiff preservation of musical form. Or, as it has been said with reference to African music: there is "variation" but no "amplification".

2.23 Classes of songs and their structural characteristics

In section 2.12, all songs have been listed according to their different functions. In the present section, different classes of songs will be contrasted in terms of their different internal musical structures. The classification is tentative, because some of the differences listed here may be differences of degree rather than differences of category.

All *work* songs differ from other songs in that

- Intervals in the solo sections are larger
- The tempo tends to be slow - except for *weello A*
- Hand clapping may be substituted by the noise of tools (e.g. songs 38, 49, 55, 56, 64).

Men's work songs - in addition to what was said above

- Predominantly have a 2/4 or 4/4 metre
- Tend to have shorter solo melodies (fewer syllables)
- More than one solo can alternate with more than one group section
- The group response has two parts - one long, one short.

Women's work songs - in addition to what was said about work songs above –

- They have rather slow tempo,
- The rhythm can be based on a 3/4 or a 6/8 metre,
- The melodic movement proceed in smaller intervals.

Each of the other song classes has characteristic differences which distinguish them from the work songs above:

Hunting songs ("boasting" or "battle" songs)

⁸¹ The concatenation of short repeated periods and the pattern of solo-choir responses is described as typical for most of Africa, see Schaeffner 1946: 464 and 405 ff.

- They have large intervals in the "Group responses"
- These responses tend to be very short motifs
- Both the solo and the choir parts tend to be slow, but there may be a climax at the end of the song

Mourning (burial) songs and the *geeraarsa*

- Usually have fewer nonsense syllables than other songs
- The solo sections have smaller intervals
- The responses of the group do not change except, in the *gadda* type

Marriage (nuptial) songs

are of very different types, but tentatively the following generalizations can be made:

- Most solo sections are long
- Only one choral group responds, and it does so unisono
- The tempo is rather fast
- rhythms of a 3/4 or 6/8 metre are frequent

Enjoyment songs (festive songs)

- They have the characteristic "friction" between solo parts
- Hand clapping or stomping (*olka*) supports the rhythm
- This clapping can be doubled in the last section (except for the *olka*)

Cradle and *pastoral* songs (*dogga* and *adê*)

- They differ from all of the others in that they are sung by one person or a duet
- They may have long pauses
- There may be long falsetto passages (*adê*).

3. The song texts

3.1 Linguistic aspects and poetic forms

3.1.1 Phonology and grammar

The language of everyday speech and the language of songs differ in several regards. It is common that phonological and grammatical features will change in the context of poetry and music.

As far as phonology is concerned, some surface rules⁸² do not apply in song texts. In other words, rules which change the phonetic shape of words to allow for a "smooth" pronunciation - these rules simply do not apply in song texts. The result therefore is that sounds are closer to their original form than in normal speech. The preservation of final vowels does not happen in normal speech - this only happens in songs.

⁸² In the sense of phonological rules which change "underlying" forms to "surface" pronunciations.

Phonological Change

Normal pronunciation	changes to	Poetic form
... CV #	>	...CV: #
<i>geerco</i> #	>	<i>geercoo</i> #
short final vowel	>	long final vowel
...C(V) #	>	...CV #
<i>dayy(i)</i> #	>	<i>dayyi</i> #
voiceless final vowel	>	short final vowel

Phonological features which also are of interest are the following: Stressed syllables tend to coincide with "good", accentuated beats of the musical rhythm. Alterations such as "elisions" - i.e., the deletion of extra syllables - are frequent, but only for the sake of metre. As has already been pointed out (section 2.211), vowel length and consonant gemination bring subtle modification of the "simple" musical rhythm.

Grammatical features of interest are the following: Syntactic inversions are made for the sake of rhyme (not for the sake of meter). Since Gedeo is an SOV language - where the object has to precede the verb - the following kinds of inversion only are found in poetry, not in normal speech:

Grammatical change

Normal syntax	changes to	Poetic form
Subject Object Verb	>	Subject Verb Object
<i>Kebbede foot'a gane</i>	>	<i>Kebbede gane foot'a</i>
"K. towel made"	>	"K. made towel"
Subject Object Verb	>	Object Verb Subject
<i>geercoo gumare k'oc'e</i>	>	<i>gumare k'oc'e geercoo</i>
"old cabbage picked"	>	"cabbabe picked old"

The cooccurrence of Gedeo and Guji words - often in the same verse - also is a remarkable feature of Gedeo poetry.

3.12 Metre

There are some unsolved problems in the analysis of Cushitic poetry, and the hope has been expressed that questions of scansion in Galla orature, for instance, might some time be answered by the analysis of the musical side. The relation word to tone, or poetry to music has not been studied closely for the present paper, but some details may be added here to the study of Cushitic poetry in general.

The Gedeo language has both quantifying and accentuating properties.⁸³ The stress or accent of the words tends to coincide with the musical "main" beat, but not always is the "main" beat sung on a stressed syllable.

⁸³ Accent is only "phonetic" (predictable from the morpheme shape), but prominent and strongly articulated.

Example:

stress spoken

ónakéett'i

stress (beat) sung

ónakeett'í

The linguistic features "length" and "gemination" are preserved even in the context of musical rhythm this has been pointed out above already (cf. 2.211).

The number of syllables per line varies between 4 and 7, but the responses of the choral group can be as short as one or two syllables. The same metres are found both in the collection of "Galla" poetry which Littmann has analyzed,⁸⁴ and in the present collection - but in Gedeo poetry, shorter lines with only 4 or 5 syllables are more frequent than in Littmann's collection. Since there is no melisma, the melodies are shorter too.

3.13 Rhyme

Rhyme is the other dominant force behind Gedeo poetry - but it is not as commanding as metre. In the songs there are many violations of rhyming rules, but few violations of the metre.

"Rich" rhymes (Littmann's "vowel harmony") are infrequent and possibly accidental in the corpus of Gedeo song texts. "Rich rhymes" are not regarded as superior to simple one-syllable rhymes.

Rich rhymes:

... *booggee*

... *d'ooggee*

Simple rhymes:

... *kooyyoo*

... *teeyyoo*

In many cases the first line of a rhyming pair is semantically irrelevant. The line has been inserted for the sake of rhyming only.⁸⁵ There are examples where the logical progression of thought is only given in every 2nd, 4th, 6th etc. line, while the odd lines have no relation to the rest of the poem, as far as their meaning is concerned.

In several instances the lines do not rhyme at all - this, however, is regarded as a violation of the poetic rules by those who listen to the song.

3.2 Semantic aspects of the song texts

3.21 The apparent triviality of the texts

The text of song 19 with its first line *You don't have a chair*⁸⁶ appears to be very trivial. But the first impression may be quite misleading, as the subsequent stanzas would suggest:

⁸⁴ Littmann, 1925: 5-11, and cf. Mengistu Lemma 1963: 145-149

⁸⁵ This was the firm opinion of all informants.

⁸⁶ The transcription of the music is given under 2.233 above.

1 Barc'umma affebot't'oni, jorroole

You don't have a chair

- *maye'ni ofoldattoni? jorroole*

- where will you sit?

2 Dancumma affebot't'oni, jorroole

You don't have a beautiful girl

- *aninni osoldattoni? jorroole*

- with whom will you laugh?

3 Andidika ora, jorroole

On the way to Andida

- *re'e geegeesite, jorroole*

- goats move.

4 Oosummati zamana, jorroole

When I was young

- *gedhebo allalenne, jorroole*

- I took care of sheep.

In the last paragraph it has been pointed out that questions of "meaning" are secondary to "formal" questions like rhyme, metre, and overall scansion. - at least in some regard.

In this connection it must be remembered that the total song text of one particular performance cannot be expected to be very coherent. Only the minimum of two lines should hang together, bound by a rhyme. But it happens that even these two lines are improvised by two different singers - singers who may have difficulties understanding each other acoustically, because they work in different corners of the field.

It should also be remembered that the present collection has not been made under special arrangements with special singers - but the corpus contains the standard quality of singing, with all its shortcomings and spontaneity and freshness.

Faced with all these "shortcomings" of Gedeo poetry as it is found in the present collection, it is important to be aware of the more "hidden" qualities of such poetry:

The apparent triviality and meaninglessness of the texts could be due to "allusive diction"⁸⁷. This is a very common feature of poetry, and someone foreign to such innermost concepts of a culture will hardly be able to appreciate all of the cryptic clues and will see a void where there is densely packed allusion.

Song texts tend to be more redundant than everyday speech.⁸⁸ Verses with their exact numbers of syllables, their exact stress placement and their well-defined vowel qualities have been preserved through several generations, and most of them are known to the majority of the adult population. It is therefore inconceivable that there should be no semantic relevance behind the overt, apparently "trivial" surface meaning of apparently "incoherent" verses.

3.22 A statistical approach to the texts

A statistical approach has been chosen as a guide to the overall themes and the basic attitudes which express themselves in Gedeo song texts. The results are tentatively summarized in the following sections.

⁸⁷ This is claimed by Andrzejewski for Oromo (Galla) poetry in general.

⁸⁸ Lomax 1968: 13 ff.

- The comparison of meaningful phrases shows that Gedeo song texts are not "wordy". Gedeo song texts have a small number of new words per line, repetitions are frequent, and nonsense syllables also are frequent (counting as "nonsense" items like *hoowo*, *woyya*, *hoyya* which are also found in songs of the *Wet'awit'* people)⁸⁹

A comparison has been made of words from Gedeo songs, from Gedeo work songs, and from Gedeo stories. This material has been contrasted with results from other cultures.⁹⁰

For the statistical comparison of Gedeo texts, about 440 words have been categorized, 200 from work songs and 200 from other song types. For the sake of comparison, this has been contrasted with 2000 of the most frequent words of everyday conversations and narratives.⁹¹

Song texts from six other, non-African cultures serve as background material: The average frequencies of the non-African songs texts are taken from Lomax.⁹² For the sake of easy comparison, the figures from these different text collections have been arranged in five columns in chart #5.

Category	Gedeo song texts	Gedeo song texts	Gedeo work songs	Gedeo everyday speech	Non-African song text samples
	percent	rank	rank	rank	rank
Community	24%	1	1	1	4
Social negative	14%	2	3	3	8
Objective world	13%	3	2	5	2
Body	8%	4	5		17
Work	5%	5	4		21
Family	4%	6	6	6	16
Action, movement	3%	7	16	2	3
Time and being	3%	8	10	4	1
Age	3%	9	8		20
Communication	3%	10	10	4	7
Cognitive	3%	11	7	7	13
Social positive	3%	12	16		6
Dimensions	3%	13	8		14
Want, get, retain	2%	14	13		19
Ego	2%	15	17		5
Sex	2%	16	13		12
Sensory	1%	17	14		18
Domination	1%	18	18		15
The universe	1%	19	22		10
Orientation, sequ.	0%	20	22		9
Role	0%	21	22		11
Status	0%	22	22		22

Chart #5

Frequencies of words of different categories

⁸⁹ So Günther (1972) in his study of West Ethiopian peoples.

⁹⁰ Lomax has adapted the "categories of word types" from Colby, unpublished, and 1966. For this paper the categories have been adapted from Lomax 1968: 277- 280.

⁹¹ The frequency figures are based on a Gedeo text collection and material published in Wedekind 1990.

⁹² These are songs from various non-African cultures, including Navaho, Acoma, Uvea, Japan, US Negro, and Kentucky, cf. Lomax 1968: 274-276

A comparison of the four columns "Gedeo songs texts" with Non-African songs texts shows the following differences as far as these 22 categories are concerned.

Comparison of Gedeo song texts with Song texts of other cultures

The Gedeo texts - more than texts from other cultures - are concerned with "Community" (other persons, social places), with the "Social negative" (anger, sadness, attack, destruction, death and difficulties, and negative evaluation in general), with "Getting and Retaining", with "Family" (kin, children) with the "Body" (body parts, clothes, eating and drinking) and with "Work".

On the other hand, the Gedeo texts show less interest in the general categories such as "Time and being", "The Universe", "Orientation and Sequence". They also show less interest in the "Ego", in social "Roles" and in the "Social positive" (affections, beauty, giving, pleasure, etc.)

Comparison of Gedeo song texts with Gedeo everyday speech

Compared with spoken texts, the song texts contain more references to the "Social negative" (details see above), to the "Body" and to "Work".

But when they sing, Gedeo people refer much less to "Actions and movements" (going, travelling, actions determining a position), to "Time" and to "Communication" (saying, hearing etc.), much less than in everyday conversations or story telling.

Comparison of Gedeo general song texts with work song texts

In work songs, as one would expect, the references to "Work" and to the "Objective world" (natural objects, artefacts, natural places) are significantly more frequent. References to concepts of "Action and Movement" (going, travelling, actions determining a position) are less frequent than in normal spoken texts.

Considering the frequencies of chart #6 again, the high and similar frequencies of "Social negative" (14%) and "Objectives world" (13%) deserve some more attention.

Lomax⁹³ has pointed out that a "tight correlation" between these two categories appears to be typical for "societies where an exclusive control is established over the world of things and human products by an elite, property-owning group...". This description would, of course, match the situation of the last few Gedeo generations, and would explain the high frequency of words of these two categories "Objective world" and "Social negative" - a deep frustration lining the two to each other.

Sample phrases and words of the frequent categories

To illustrate some of the categories, and to show how they are represented in the Gedeo song collection, some words and phrases will be listed for each of the seven most frequent categories:

Action and movement: "going to Bule town", "going to the market", "going to [various places]".

⁹³ Lomax 1968: 209

Aggression, negative attitude - "may they be defeated", "they are fierce warriors", "fighting", "a spear is a man's property", "hitting women", "oh you feudals", "we dislike [name]", and the well-known song: *Tee Lawwe, Dilla aagge k'awwe*, "be careful, guns have come to Dilla town."

Body - food: "ensete food (*kooc'o*)", and others, cabbage, eating, and others, "Maize food", "meat sauce (*wet'*)", "coffee", "milk", "honey drink (*t'ejj*)" and others, *body shape*: "If I'd grow like a pumpkin", "bald head", "dressing", "dark red man", "looking like a dove", etc. - *family*: many terms for members of the family occur in the songs, often with the endearment suffix *-yyo*.

Community - The pronoun "we" is frequent in phrases such as "we harvest and go home", "we are working with hoes", "we are pounding coffee", "we work like men", etc. The names of people of the group or of others from outside the group, also occur frequently.

Objective world, agricultural: "plants in the backyard", "trees and shrubs", etc. "flowers", "farm, grass", "dry leaves" and many others - *animals*: donkey, cattle, goats, horses, lions, monkeys, mules, - *natural phenomena*: rain, quiet lake, echo, etc.

Social negative - difficulties, hunger, poverty "Oh the trouble I have", "There is no breakfast", "There is no flour on the grinding stone", "my husband has no property", "hunger", "she left him".

Work: "people dislike those who don't work", "we are digging a ditch", and references to many other types of work.

4. Summaries

4.1 A Survey of relations between song style and culture traits

When the Gedeo songs were studied, it was assumed - or hoped - that their analysis would not just add some details to the scanty knowledge of Southern Ethiopian music, but that these "songs" could also be seen as a "mirror" of old patterns of this culture and could be better understood in their deep relation to vital rules of social behaviour. There was the assertion of the socio-economist that "the musical code simulates the rules which a society has agreed upon",⁹⁴ and there was evidence from musicology that "There is ... a close relation between song style and cultural pattern".⁹⁵

The analysis of Gedeo song styles will now be compared with the regularities that have been discovered by Lomax and his team.⁹⁶

Gedeo songs allow for some degree of polyphonous singing (cf. 2.212 above). This polyphony can be viewed as the musical reflexion of role relations within an agricultural society: Gardening cultures like the Gedeo culture tend to assign an active role to women. Women have a vital part to contribute to the overall agricultural "polyphony" of productive activities.

The basic form of Gedeo singing is the solo / chorus alternation (cf. 2.223), with occasional overlap or with a common climax. According to the insights from

⁹⁴ Attali 1977: 59

⁹⁵ Lomax 1968 (especially in chapter 6), advocates "Song as a measure of culture".

⁹⁶ In the following paragraphs, chapters 6 and 7 of Lomax 1968 (pages 117-203) will be used extensively.

cantometric statistics, there is a tendency for age grade cultures at the level of "peace groups" with an "essentially egalitarian structure" to sing in this particular way.

The sound of individual voices has been described above (2.123). The tonal cohesiveness of the choir sound is particularly relevant here, because its "cohesiveness" is a measure of coordination in work teams and in overall production procedures. Choral groups of Gedeo singers number from four to twenty or more. They sing in rhythmical coordination and, unless the work forbids it, they will touch each other for better integration. The voices of two solo singers or of the whole group will melt into one sound - but only to a certain degree: the rasp of the individual voices resists full integration.

It has been found that this degree of "Tonal cohesiveness" is typical for a culture like the Gedeo culture, with its forms of work groups, with its gardening-and-animal-husbandry patterns and the types of cooperation this demands. The choir has the typical size, form, and sound - except for the higher degree of "rasp" which resists full immersion and which claims some individual independence.

There are several characteristics of a musical inventory and style which allow to measure the degree of "complexity" of this musical tradition: the number of instrument types, the degree of melodic "embellishments" and "melisma" (roughly: the number of tones per syllable), the size of intervals, and the "word load" or "wordiness" of texts.

In Gedeo music, the number of instruments and instrument types is relatively small - about six different terms for instruments have been recorded - three of them are loans from Amharic.⁹⁷

Secondly, "embellishments" and "melisma" do not exist in Gedeo music. Thirdly, the semitone is rare, and fourthly, as has been said before (3.22), texts are not "wordy" or loaded with information.

All of these features are typical of cultures with clear, simple production processes, where no systems of dominant leadership, or complex systems of political organizations are traditionally needed, since work tasks are not complex and can be handled by cooperative groups without multi-levelled hierarchies of local leaders.

4.2 Some conclusions

So most of the musical forms of Gedeo songs have those features which are characteristic of an agricultural society of little complexity and specialization, with "Groupiness", age grading, and no strongly dominant leadership, where work teams integrate in a somewhat democratic form, with a certain degree of harsh individuality being brought into the community.

But where is the musical echo, or the reflexion of the history of the immediate past? Suppression and dominance by an alien elite which has claimed control over land and property and has imposed labour services?

The sound of the music itself does not speak of this. Only in the words do we find an echo of the recent history with this deep-felt fear, resignation or resistance or anger. Not too deep-felt, though: Below the surface of the text, these very same songs reveal a somewhat different attitude. The analysis of the musical style suggests that there is a basic attitude of solidarity, and that there is a group structure in which even the somewhat harsh individuals are happily integrated.

⁹⁷ The types are: *kiraara* (Amharic *krar*), *masinqo-t* (Amharic *mesenqo*), *malakata-k* (Amharic *meleket*), *baaranga-k* (Amharic/Italian *tromba*), *suusu'le-t* (Amharic *washint*), and *okole-t* (Amharic *kebero*).

As far as the "work songs" are concerned, it should be noted that they share the same basic forms and elements of musical style which are also found in the other songs. There are at least four types of work songs, differing in their basic functions from each other and five or six classes could be distinguished by structural criteria.

Rhythm does, of course, play an important role in these work songs - but in the last analysis the strongest relation between work and song⁹⁸ is not the one between *rhythm* of work and *rhythm* of music - but the general euphoria of singing as a work team.

Bibliography

- ABRAMOFF, Dobri (1902) "Arbeit und Rhythmus", *Philosophische Studien* 18, 4: 515-562.
- ANDRZEJEWSKI, B. W (1972) "Allusive Diction in Galla Hymns in Praise of Sheikh Hussein of Bale", *African Language Studies*, xiii: 1-13.
- ATTALI, Jacques (1977) *Bruits*. Paris: P.U.F.
- BELVIANES, Marcel (1950) *Sociologie de la musique*. Paris: Payot.
- BENDER, M. L. (1971) "The languages of Ethiopia, a new lexicostatistical classification and some problems of diffusion", *Anthropological linguistics*, 13, 5: 165-288
- BEYME, Klaus von (1973) 3rd ed., "Kunstsoziologie". In KERNIG, G.D (ed.). *Marxismus im Systemvergleich - Soziologie 2*. Cols. 45-63. Frankfurt, New York: Herder und Herder.
- BÜCHER, Karl (1902) 3rd ed., *Arbeit und Rhythmus*. Leipzig: Teubner.
- CERULLI, Enrico (1922) *Folk-literature of the Galla of Southern Abyssinia*. Harvard African Studies III. Cambridge, Mass.: African Dept. of the Peabody Museum of Harvard University.
- CHENOVETH, Vida (1969) "An investigation of the singing styles of the Dunas", *Oceania*, 39, 3: 218-230.
- COLBY, Benjamin N. (1966) "Cultural patterns in narrative", *Science* 155: 795-798.
- COMBARIEU, Jules (1907) *La musique, ses lois, son évolution*. Paris: Flammarion.
- DUFALA, Joyce (1973) "The place of the Ethiopian musical tradition on the African continent" *Yared Music School Annual Report*. Pp. 34-35. Addis Abeba: Yared Music School, pp. 34-35
- ENCYCLOPEDIA AMERICANA (1960 ff.).
- FÉRÉ, Charles (1902) "L'influence du rythme sur le travail", *Année psychologique*, 6, 45: 49-106.
- GIZACHEW Adamu (1972) *The history of music in Ethiopia*, mimeogr. Addis Abeba
- GOLDENSON, Robert M. (1970) *The Encyclopedia of Human Behavior*, 2 vols. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- GÜNTHER, Robert (1972) "Die Sozialstruktur im Spiegel musikalischer Konventionen bei den Völkern Westäthiopiens", *Jahrbuch für musikalische Volks- und Völkerkunde*, 6: 51-64.
- HABERLAND, Eike (1963) *Die Galla Südäthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- HICKMANN, H. (1949) "Äthiopische Musik". In: BLUME, F. (ed.) *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. I: cols. 106 -107, Kassel-Basel: Im Bärenreiter Verlag [interestingly, MGG has no entry "Arbeitsmusik/work songs"].
- JENKINS, Jean (1965-1966) *Music of Ethiopia, Recordings and Notes*. Horniman Museum.

⁹⁸ Cf. v. Hornbostel 1950: 345 where he stresses that a general "inciting" impulse may operate as well as simple rhythmic coordination.

- JONES, A. M. (1959) *Studies in African Music*. Oxford: University Press.
- LITTMANN, Enno (1925) *Galla-Verskunst*. Tuebingen: J. C. B. Mohr.
- LOMAX, Alan (1968) *Folk Song Style and Culture*. Clinton: Colonial Press.
- McCLELLAN, Charles W. (1978) "Perspective on the Neftenya-Gabbar System: The Derassa [Gedeo] of Ethiopia", *Africa* 33, 3: 426-440.
- McCLELLAN, Charles W. (1988) *State Transformation and National Integration: Gedeo and the Ethiopian Empire 1895-1935*, East Lansing: Michigan State University.
- MENGISTU Lemma (1963) "Ye-Amarinya Git'im", *Journal of Ethiopian Studies*, 1, 2: 133-150.
- MERRIAM, Alan P. (1964) *The anthropology of music*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- MESFIN WOLDE MARIAM (1972) *An introductory geography of Ethiopia*. Addis Ababa: Haile Selassie I University.
- NETTL, Bruno (1956) *Music in primitive cultures*. Cambridge: Harvard University Press.
- NETTL, Bruno (1964) *Theory and Method in Ethnomusicology*. New York: Schirmer.
- REINHARD, K. (1963) "Die Musik der Borana". In HABERLAND, E., *Völker Südäthiopiens: Ergebnisse der Frobenius-Expeditione, 1950-52; 1954-56*, Vol. II: 721-761.
- POWNE, Michael (1968) *Ethiopian Music, an introduction*, London: Oxford University Press.
- SÁROSI, Balint (1970) "Melodic patterns in the folk music of the Ethiopian peoples". In: *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*. Vol. 2: 280-287. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies.
- SHACK, William A. (1966) *The Gurage*. London: Oxford University Press.
- SCHAEFFER, Pierre (1971) *De l'expérience musicale à l'expérience humaine*. Paris: Richard-Masse.
- SCHAEFFNER, André (1946) "Musique Africaine". In: DUFOURCQ, Norbert (ed.) *La musique dès origines à nos jours*. Pp. 484ff. Paris: Larousse.
- SCOTT, Donald (1970) *The Psychology of Work*. London: Duckworth.
- SMEDS, Helmer (1955) "The ensete planting culture of Eastern Sidamo, Ethiopia" *Acta Geographica*, 13, 4: 1-39.
- SUPIČIĆ, Ivo (1971) *Musique et Société*. Zagreb: Institut de Musicologie.
- STIEHLER, W. (1945) "Studien zur Landwirtschafts- und Siedlungsgeographie Äthiopiens" *Erdkunde*, II: 257-262.
- TSEGAYE DEBALKE (1967) "Notes about Ethiopian music and musical instruments" *Ethiopian Herald*, 5 (November 1967).
- VON HORNBOSTEL, Ernst Moritz (1912) "Arbeit und Musik", *Zeitschrift der internationalen Musikgesellschaft*, Vol. 13: 341-350.
- VON HORNBOSTEL, Ernst Moritz (1950) "Abrégé de l'histoire de la musique en Egypte", *Revue de musicologie*, XXXII, 93-94.
- WEBER, Max (1958) *The rational and social foundations of music*. Carbondale: Southern Illinois University Press
- WEDEKIND, Klaus (1978) *Trilingual dictionary of the Gedeo [Derasa] language*, [Includes English and Amharic glosses and semantic categories] mimeogr. c. 180 pp.
- WEDEKIND, Klaus (1980) "Sidamo, Gedeo (Derasa), Burji: Phonological differences and likenesses", *Journal of Ethiopian Studies*, 14: 131-176.
- WEDEKIND, Klaus (1990) *Generating Narratives: Interrelations of Knowledge, Text Variants, and Cushitic Focus Strategies*. Trends in Linguistics, Studies and Monographs 52. Berlin, New York: Mouton de Gruyter [On Gedeo narratives].

Ecologia, sviluppo e sostenibilità: problematiche ambientali e sociali della *Forest Policy* nell'India contemporanea

Stefano Beggiora – Università di Venezia “Ca’ Foscari”

Foto di Fulvio Biancifiori

Ecology, development and sustainability: environmental and social issues of the *Forest Policy* in contemporary India.

Abstract

This article proposes some reflections on the themes of ecology, development and sustainability, investigating a number of issues related to environmental protection legislation, the Forest Policy and the rights of ethnic minorities in tribal India. Based on the scientific assumption that the manipulation of ecosystems strongly matters as an anthropological feature probably associated with us since time immemorial and that the elements of the natural environment surrounding the community significantly become integral part of the cultural system, the proposed article wants to analyze the symbiotic relationship between man and environment among the *Primitive Tribal Groups* of India. The cultural heritage of the ‘Indigenous Knowledge on the Forest’ and its sacred complex preserves important notions pertaining to the field of botany, pharmacology and land use that can be regarded as key elements in thinking about sustainability. This article describes how environmental changes due to deforestation have led to social change and the loss of a great part this cultural heritage. The rich ethnographic data collected here are based on many years of fieldwork conducted among the tribes of Lanja Saora and Kuttia Kondh of Orissa.

Keywords: *India, Forest Policy, Adivasi, Indigenous knowledge, Orissa*
ISO 639-3: srb, kxu, kxv, apt

Introduzione

Quella che possiamo ormai definire come l'estensione complessiva del dominio umano sulla superficie terrestre è oggi ben documentata. Si considera che una buona percentuale che va dal trenta al cinquanta per cento delle superfici emerse siano state trasformate, alterate radicalmente dalle attività umane. Un'area approssimativamente grande come il Sudamerica è stata impiegata per la coltivazione e virtualmente nessuna porzione di superficie può essere considerata oggi incontaminata se si

calcolano anche solo i tassi d'inquinamento atmosferico, i cambiamenti climatici indotti dall'uomo, la contestuale evoluzione dei paesaggi, incluse le foreste¹.

Quella dei sistemi terrestri è una scienza emergente a carattere multidisciplinare finalizzata a comprendere e analizzare le dinamiche del territorio in una dimensione globale e il suo possibile uso e conservazione. La preoccupazione internazionale per quanto riguarda i mutamenti ambientali del pianeta e la ricerca della sostenibilità sono i temi che negli ultimi decenni hanno coagulato attorno a sé filoni diversi della ricerca scientifica.

Nel presente articolo cercheremo di illustrare come una prospettiva antropologica e sociologica sul problema ecologico, attraverso un *case-study* sui cambiamenti culturali in atto presso comunità tribali d'India a seguito di un processo di deforestazione, possa essere in tale senso una tappa essenziale dell'intera riflessione sul tema di sviluppo e sostenibilità. Se anche in antropologia il vecchio concetto di ambiente naturale, inteso come un ambiente che non sia stato in alcun modo modificato dall'uomo, non esiste più, noteremo che da qualche decennio il tema ecologico è centrale per una serie di nuove prospettive sullo studio, soprattutto etnologico, delle società.

Poiché in India è ancora documentabile lo stile di vita di comunità dedite a caccia e raccolta o tecniche agricole arcaiche in ambienti particolarmente limitanti – i cosiddetti *Primitive Tribal Groups*² – è tracciabile quel processo per cui gli elementi dell'ambiente naturale circostante diventano significativamente parte integrante del sistema culturale (essenziale in tal senso la riflessione di Descola)³. Abbandonata la vecchia dicotomia uomo-natura, si fa strada un apparato complesso in cui non solo la società è profondamente influenzata dall'ambiente circostante, ma questo stesso è codificato attraverso la percezione che ne ha la società medesima. Tale percezione, che non esclude una peculiare visione di ordine armonico e di caos nella lotta quotidiana per la sopravvivenza, è in stretto rapporto con una dimensione identitaria⁴.

Tuttavia oggi applicazioni delle scienze moderne dei sistemi di cui sopra, quali analisi geologiche e carotaggi di profondità, danno risvolti inquietanti circa il nostro passato. L'oblio che in larga misura governa la vita delle società contemporanee del mondo 'sviluppato' è tragico se confrontato alla capacità che esse hanno di lettura e interpretazione degli archivi storici circa l'alba dell'uomo, depositati negli strati archeologici e nei sedimenti dei laghi e degli oceani. Quella scienza sembra in qualche modo confermare l'assioma di Godelier quando asseriva che l'ambiente naturale non sarebbe mai stato una variabile totalmente indipendente dall'uomo, né un fattore costante: si tratterebbe dunque di una realtà che l'uomo trasforma di più o di meno, nei diversi modi con i quali agisce sulla natura e si appropria delle risorse⁵.

In un'epoca in cui tramontano falsi miti ambientalisti, di un Eden originario e di un'immutabilità ecologica garantiti dalla condotta apparentemente sostenibile di comunità primitive – gli indiani d'America ad esempio⁶ – sembrerebbe giunto il momento per una presa di coscienza della storia naturale e delle nostre dimensioni

¹ E.F. Lambin e H. Geist, 2006, *Land-Use and Land-Cover Change: Local Processes and Global Impacts*, Springer-Verlag, Berlin: 9-38.

² N. Patnaik, 2005, *Primitive Tribes of Orissa and their Development Strategies*, DK Printoworld, New Delhi.

³ P. Descola, 1986, *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Les Editions de la Maison des sciences de l'homme (Fondation Singer-Polignac). Paris: 119 e segg.

⁴ *Ivi*: 12

⁵ M. Godelier, 1984, *L'idéal et le matériel: Pensée, économies sociétés*, Fayard, Paris.

⁶ Ci riferiamo non a caso all'antropologia nordamericana e all'ecologia culturale a cui seguì poi negli anni '70 il boom dei movimenti ecologisti/ambientalisti dell'epoca che per la prima volta cominciò a politicizzarsi. Faremo riferimento all'India e a movimenti di ispirazione gandhiana più oltre.

ecologiche in essa, desumendone che *‘la manipolazione degli ecosistemi non sia una epistuttura culturale dell’ultima ora, ma una caratteristica antropologica profonda che probabilmente ci accompagna dalle origini’*⁷. Eppure se da queste speculazioni deduciamo che qualsiasi società non sia mai stata in linea teorica fino in fondo sostenibile, dimostreremo come le comunità tribali d’India conservassero un bagaglio culturale di conoscenze che garantivano un rapporto con l’ambiente circostante basato sulla flessibilità e una serie accurata di accorgimenti atti a non oltrepassare – per quanto possibile - la zona d’ombra dello sfruttamento irreversibile di un sistema con cui si era instaurato un equilibrio simbiotico. Dinamiche globali hanno qui condotto al fenomeno della deforestazione che, intesa come decomposizione e degrado di quell’ambiente naturale, sta conseguentemente portando alla scomparsa, se non dei singoli individui, sicuramente della società tribale e della sua cultura. In altre parole, come in un gioco di scatole cinesi, con la degenerazione dell’ambiente l’uomo ha già cominciato a distruggere sé stesso non solo sulla base di rischi concreti, ma in maniera assai più sottile. Ovvero obliterando quella piccola parte della sua cultura ancora cosciente di essere parte integrante del sistema complesso del nostro pianeta.

Per il nostro *case-study* faremo riferimento a due delle maggiori comunità tribali dell’Orissa: i Kondh dei gruppi Kuttia, Desia e Donghria e i Saora del gruppo Lanjia Saora, rispettivamente dei distretti di Kandhmal e Rayagada. In queste zone centrali – ma il discorso vale in generale per tutto lo stato dell’Orissa e molte altre zone chiave dell’India – da parecchi anni si verifica un processo diffuso di deforestazione che



Niyamgiri montagna sacra

contrasta fortemente con le norme previste localmente per la tutela delle foreste. I motivi sono i più disparati: dallo sfruttamento indiscriminato al boom demografico e alla crescita esponenziale dei centri urbani a cavallo fra la pianura e i territori tribali, dall’inquinamento alla scoperta di importanti giacimenti minerari sulle colline, che ha dato il via alla firma di una serie di protocolli d’intesa (MoU) fra il governo locale e imprese estrattive

multinazionali. Alcuni scenari sono ormai alquanto noti per i movimenti antagonisti e di protesta che spesso sono riusciti a portare il caso nelle aule dei tribunali (uno per tutti il caso del *Vedanta Aluminium Plant* sul Niyamgiri, la montagna sacra dei Kondh, ma potremmo citare il *Rourkela Steel Plant*, il *TATA Steel Kalinga Nagar Project* etc.). Non prenderemo in considerazione in questo contesto le possibili cause della deforestazione, sarebbe necessario uno studio specifico per ogni singolo scenario, ma considereremo che l’insieme di questi fattori siano parte integrante delle contemporanee dinamiche di sviluppo del paese, che in molti casi hanno portato a un processo di depauperazione delle risorse del territorio⁸. Dove una volta crescevano

⁷ Veramente interessante su questa linea il saggio appena uscito di Guido Chelazzi, 2013, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino: 268-69.

⁸ AA. VV. 2009, *Implementation of ST and Other forest Dwellers (Recognition of Forest Rights) Act-2006, Adivasi*, 49, 2 [Report of Scheduled castes & Scheduled Tribes Research and Training Institute – Bhubaneswar/Government of Orissa].

rigogliose foreste subtropicali oggi si presenta un paesaggio prevalentemente secco, sempre più simile alla savana africana.

Eco-diversità e *Primitive Tribal Groups* (PTG)

L'importanza delle foreste in questa parte dell'India consiste nella generale funzione di sistema biomassa che provvede al mantenimento dell'equilibrio ecologico e al sostentamento del regno animale. Tale equilibrio scompare con la deforestazione che provoca gradatamente un deterioramento ambientale. Oggigiorno le conseguenze disastrose del processo di deforestazione in atto assumono molteplici aspetti quali una generale erosione del suolo dovuta all'inadeguata copertura di alberi che con le loro radici l'avrebbero reso compatto, la siccità dovuta alla perdita di capacità di trattenimento acqueo del terreno e fenomeni franosi sempre più frequenti sui fianchi spogli delle colline.

Ora i gruppi tribali⁹ dei distretti centrali si accorgono - e lo rivendicano attraverso numerosi movimenti locali di protesta - che la distruzione delle foreste sta portando al deterioramento delle condizioni di vita nelle comunità che abitano nella regione. Il discorso sta avendo una certa ricaduta nell'opinione pubblica dell'India contemporanea, poiché da un lato s'innesta in un più generale momento di riflessione sulle problematiche ecologiche e sui diritti umani delle minoranze, dall'altro si scontra violentemente con il più generale trend di modernizzazione e sviluppo nazionale e il relativo imperativo circa lo sfruttamento delle risorse di suolo e sottosuolo. Nella fattispecie, qualunque sia il rapporto che si instaurerà in futuro fra l'India e il suo patrimonio ambientale, le comunità tribali saranno in ogni caso le più colpite nel processo di deterioramento, poiché esse rappresentano la sezione più debole della società, che dipende direttamente dalla natura per la propria sopravvivenza. Tale assunto si rifà sostanzialmente alla normativa statale che fra le numerosissime minoranze etniche della regione - che per Costituzione sono classificate come ST, ovvero *Scheduled Tribes* - molti gruppi che abitano tuttora le giungle e gli altopiani dei distretti centrali sono denominati PTG, ovvero *Primitive Tribal Groups*. La distinzione si basa sostanzialmente sulle tecniche di sussistenza del gruppo e le generali condizioni ambientali in cui questo sopravvive in un contesto in cui è chiaro che i due ambiti non siano assolutamente impermeabili. L'equazione di questa antica interdipendenza, al di là di qualsivoglia discorso etico a posteriori, è anzi tutto matematicamente compromessa dal fattore deforestazione. I leader dei movimenti per i diritti tribali in questi anni, cercano di portare l'attenzione pubblica sul fatto che la distruzione delle foreste non comporta solamente la perdita di alberi o di un habitat

⁹ In questo contesto utilizziamo i termini *tribù/tribale* convenzionalmente poiché tale è la denominazione (*Scheduled Tribe*) che secondo Costituzione lo Stato Indiano utilizza per designare queste minoranze etniche a statuto speciale. Si tratta di un modello di evidente importazione dalla passata catalogazione britannica. Al di là della terminologia ufficiale - nonché delle specifiche caratteristiche che ciascuna comunità dovrebbe presentare per essere iscritta in tale classificazione - il concetto di tribù in India oggi ancora veicola l'idea di un gruppo sociale chiuso, endogamico, con gerarchia segmentaria ma omogenea, disciplinato da regole di parentela autonome. Tale autonomia politica si regge in virtù del fatto che, almeno in linea teorica, l'assetto tribale della società costituirebbe il modello precedente la fondazione dei primi *janapada*, ovvero i prototipi dello stato indù. Particolarmente indovinato fu a suo tempo il termine, ancora in uso nella lingua parlata, scelto dallo stesso Gandhi di *ādivāsī*, ovvero aborigeni, abitanti *ab origine* del subcontinente indiano (non applicabile universalmente però). Illuminante altresì la terminologia delle lingue indiane per denominare queste comunità: *jāti*, *van/ādim/janjāti*, ovvero caste/comunità, caste delle origini, caste della foresta, gruppi etc. È chiara qui l'idea di una potenziale compatibilità con quello che sarà il concetto di casta o quantomeno una certa flessibilità in tal senso. Del resto una definizione appropriata per questi gruppi è argomento di discussione fra gli studiosi indiani da qualche decennio.

specifico, ma la scomparsa di un sistema complesso da cui dipende l'economia, la cultura, la vita sociale e religiosa del mondo tribale. Di conseguenza i fenomeni di disfaccimento in atto non priveranno solamente queste genti della terra dei padri, del territorio in cui sono sempre vissuti, ma innescheranno un processo dannoso contestualmente tanto per la vita, quanto per la cultura delle società locali, che ha già condotto in molti casi a crisi identitarie¹⁰.

I mezzi di sussistenza, l'economia stessa di queste comunità tribali infatti dipendono in larga misura da flora e fauna della foresta. La sopravvivenza di questi gruppi con una forte coesione comunitaria ci testimonia per lo meno che attraverso i secoli, per quanto in un ambiente difficile e spesso ostile, essi abbiano potuto ad ogni modo prosperare attraverso un'economia semplice, basata sulla caccia e la raccolta, la pastorizia, tecniche agricole primitive come le cosiddette *shifting* e *slash and burn cultivation* e talvolta attraverso un limitato scambio commerciale, basato sui prodotti locali e la raccolta di legname, con comunità e gruppi castali insediati al limitare delle foreste.

In un discorso antropologico più ampio la permanenza di gruppi la cui sussistenza si basi sulla caccia e la raccolta è particolarmente importante poiché ci ricollega al discorso teorico sugli stili di vita di comunità arcaiche, che addirittura precedettero la comparsa della prima civiltà indiana. Gli storici e gli archeologi sono concordi nel valutare che il passaggio da un tipo di sussistenza esclusivamente basato su attività venatoria, pastorizia e raccolta dei frutti naturali della foresta, ad una agricoltura di tipo stanziale avvenga nel Subcontinente indiano attorno a un periodo che va dal X all'VIII millennio a.C. - a seconda delle aree¹¹. Tale fase è importante perché demarca lo spartiacque fra nomadismo e sedentarietà, ovvero il passaggio di alcune comunità da un stile di vita in continuo movimento a seguito di mandrie e pascoli fecondi, al sorgere dei primi insediamenti stanziali. È evidente che tale scelta non fu percorsa da



lavoro nella foresta

tutte le comunità arcaiche tant'è che il potenziale nomadismo di alcuni popoli antichi già nel periodo di avvento della prima civiltà indiana è ancor oggi argomento d'accesa discussione fra gli studiosi¹². Il fatto che oggi molte comunità, attraverso percorsi storico-sociali che sono ancor oggi da esplorare, presentino e conservino tecniche di sussistenza arcaiche è un fatto eclatante ed è stato osservato con grande attenzione dagli studiosi. Da un lato è infatti importante riuscire a comprendere il motivo della sussistenza di tale sorta di *fossili* culturali, dall'altro il loro studio può essere utile all'approccio teorico ad alcuni aspetti dello stile di vita dei popoli antichi e a fare luce

¹⁰ B.B. Mohanty, 2007, "Development of PTGs in Orissa: A Case Study of Saora/Lanjia Saora", *Adivasi*, 47, 1&2: 79-88.

¹¹ Prima di giungere ad evidenze archeologiche ipoteticamente identificabili come granai, ovvero strutture atte all'immagazzinamento del surplus, caratteristiche della civiltà vallinda comunque più tarda, le posizioni degli studiosi sono frequentemente discordi. Si veda la raccolta: D.R. Harris (a cura di), 1996, *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia: Crops, Fields, Flocks and Herds*, UCL Press, London. Inoltre: A. Agarwal, 2011, "Theory of the Optimum Utilization of Resources in Agriculture during Gupta Period", *History Today*, 12: 11-17

¹² R. Thapar, 2002, *Early India. From Origins to AD 1300*, Penguin Books (India) New Delhi: 55-59 e 74-88

su alcuni misteri che ancora avvolgono la comparsa delle prima civiltà indiana - con tutte le ricadute che ciò possa avere in un più ampio panorama identitario nazionale. Tuttavia nell'India moderna i gruppi tribali che sopravvivevano grazie a un'economia *esclusivamente* basata sulla caccia e la raccolta erano già praticamente estinti¹³. O meglio, avevano trasformato il proprio stile di vita, per quanto tali attività rimanessero come integrative nei villaggi stanziali. In epoca contemporanea il nomadismo e semi-nomadismo dovuto a uno stile di vita estremamente arretrato e fragile era documentabile fino a poco tempo fa presso tribù ormai alquanto ridotte demograficamente in territori fra i più poveri del subcontinente come i Chepang del Nepal o i Birhor del Jharkhand. Il passaggio a uno stile di vita sedentario, quindi la pratica di edificazione di villaggi stanziali – fissi ma comunque trasferibili a seconda delle necessità dopo cicli di alcuni anni – non esclude che permangano tecniche di caccia e raccolta di tipo integrativo, che infatti sono diffuse in particolare fra i cosiddetti *Primitive Tribal Groups* soprattutto dell'India centro e nordorientale. Nel nordest notiamo infatti che presso alcuni gruppi, nonostante l'incipiente modernizzazione e i processi di trasformazione anche sociale in atto, perdurino alcuni clan di cacciatori che godono tuttora di grande prestigio all'interno della comunità tribale per il loro passato ruolo chiave nella sussistenza dell'intero gruppo.

È forse superfluo ricordare che la varietà dei territori selvaggi di natura boschiva dell'India che includeva ecosistemi forestali, dalle giungle di tipo pluviale alla fitta vegetazione d'altitudine che si arrampica lungo i fianchi dell'Himalaya, racchiudeva un'abbondanza naturale di fauna. Tigri, sciacalli, orsi, leopardi, porcospini, cervi, *sambar*, antilopi, grande varietà di uccelli, scimmie e rettili di vario tipo vagavano nelle foreste e al loro limitare. Ora questa realtà è drasticamente ridimensionata, molte specie sono diventate rare, scomparse o in pericolo d'estinzione sintomaticamente alla riduzione dell'estensione boschiva. In generale possiamo affermare che l'attività venatoria come tecnica di sussistenza sia pressoché scomparsa oggi fra le tribù dell'India o sia entrata ormai in disuso. I fattori di ciò sono molteplici, dall'incremento demografico di alcuni centri, ai cambiamenti climatici, alla riduzione degli spazi naturali, fino alla diffusione di tecniche agricole o d'allevamento più affidabili nella produzione del fabbisogno di villaggio. Ma è onesto accettare che la scomparsa della caccia sia in tale ambito dovuta principalmente al cambio di stili di vita: tal pratica non è più in grado di soddisfare il mantenimento comunitario e, in prima analisi, il numero degli animali è ridotto in maniera preoccupante a causa della deforestazione.

Attività parallela, la raccolta dei prodotti della foresta, è stata comunque fino ad oggi largamente praticata dalle comunità che per secoli hanno vissuto di una relazione simbiotica con la giungla, quale matrice di una dimensione sociale, culturale e occupazionale. La raccolta di vari tipi dei cosiddetti MPF, ovvero *Minor Forest Produce*, ha luogo durante le diverse stagioni ed è stata in grado di soddisfare molti dei bisogni basilari delle comunità locali attraverso l'utilizzo di semplici utensili e avveduti accorgimenti, senza il bisogno di nessun supporto tecnologico esterno. Numerosi micro-progetti d'indagine e assistenza ai *Primitive Tribal Groups* hanno evidenziato come i beni classificati come *Minor Forest Produce* costituiscano una fonte di mantenimento in percentuale alquanto incisiva nell'economia di villaggio. *In primis* nella foresta si trova un'importante fonte di materia prima per le attività di costruzione, per quanto riguarda le tecniche architettoniche tradizionali degli

¹³ Segnaliamo l'interessante raccolta sul tema: B. Pati (a cura di), *Adivasis in Colonial India. Survival, Resistance and Negotiation*, (Indian Council of Historical Research) Orient BlackSwan, New Delhi.

insediamenti o per la produzione di utensili. Si registra che nel periodo secco o in occasione di condizioni climatiche avverse, la dipendenza da questa attività statisticamente aumenta. Nelle aree in cui non vi sono alternative occupazionali la dipendenza delle tribù dalla raccolta dei prodotti naturali è fondamentale. Restando su di un piano statistico si calcola che per le tribù dei distretti interni l'economia dei villaggi si basi per almeno tre mesi in un anno esclusivamente su questa tecnica di sussistenza integrativa.



trasporto legna da ardere

Fra i prodotti della foresta, tanto in Orissa quanto nelle zone boschive dell'Himalaya, è la raccolta della legna da ardere ad essere di sicuro l'attività più diffusa. Questa è utilizzata in minima parte per il consumo domestico, mentre tutto il resto delle cataste accumulate con grande fatica è venduto non appena possibile come combustibile di qualità al mercato. In antichità le tribù che vivevano nella foresta raccoglievano il legname per sé e usavano venderne il

surplus alle popolazioni limitrofe. Col passare del tempo questa divenne un'attività regolare tanto da costituire una fonte di commercio per molte comunità. Abbiamo vistato alcuni villaggi in Himalaya situati ad un'altitudine tale che l'agricoltura praticabile era pressoché nulla, di conseguenza la raccolta e la vendita di legname era diventata l'unica via di sussistenza per il gruppo. Con il ricavato dalla vendita della legna da ardere o attraverso il baratto diretto oggi gli abitanti delle comunità tribali riescono ad assicurarsi alcuni prodotti non disponibili nella giungla, sia come approvvigionamento di cibo, sia come utensili di qualità. Dopo l'Indipendenza indiana si cercò di vietare la pratica della raccolta della legna da ardere come normativa a protezione delle foreste, i celebri *Forest Acts*¹⁴, quasi fosse l'attività minimale delle tribù a mettere in pericolo le risorse ambientali del subcontinente. Tuttavia fu necessaria una regolamentazione secondo cui solo la legna caduta poteva essere raccolta e solo alcune piante di particolari tipologie, denominate *Small Timber*, rientrano nei diritti di raccolta per le tribù come *Minor Forest Produce*. Ma su questa battaglia legale torneremo fra poco. Basti per il momento dire, com'è ovvio, che il processo di deforestazione in atto ha avuto influenza in maniera più o meno pesante, a seconda delle zone, anche su questa attività. Con la riduzione delle foreste non solo è diminuita la presenza oggettiva di legname, ma si sono allungate di parecchio le distanze da percorrere per la raccolta. Contemporaneamente il boom demografico di alcuni centri di pianura ha innalzato la richiesta di combustibile che di fatto comincia a scarseggiare in zone una volta ricche. Per quanto come prodotto sostituto del legname oggi come un tempo si utilizzino largamente materiali più poveri ed energeticamente inferiori, quali scarti di fattoria, residui di raccolto, foglie secche e letame essiccato, il

¹⁴ Tale materia è in costante aggiornamento sull'ossatura di una base stesa già al tempo degli inglesi. Per sintesi ricorderemo le prime (e famigerate in quanto il diritto assoluto sulle foreste era rivendicato dai britannici) leggi del 1865 e 1878, seguite dalla regolamentazione del 1827. Il primo emendamento post Indipendenza risale al 1951. Si veda: Government of India, Ministry of Law, *The India Forest Act, 1927, As Modified up to the 15 June 1951*. Fra i più recenti citiamo: *Forest Conservation Act* (1980), *Forest Conservation Rules* (1981), *National Forest Policy* (1988), *Forest Conservation Rules* (2003), *Forest Conservation Amendment Rules* (2004); tutti i documenti sono consultabili presso il sito del Ministry of Environment and Forest, Government of India.

gap non più colmabile fra domanda e fornitura del bene è avvertito con disagio dalle tribù come preoccupante sintomo del cambiamento ambientale.



raccolta del bambù

Tornando all'insieme del *Minor Forest Produce*, raccolto prevalentemente per un uso locale, si annoverano una gran quantità di prodotti per gli usi più disparati di sicuro di un certo interesse. Questi sono bambù, liane e rampicanti, foraggio per animali, cortecce utilizzate per vari impieghi artigianali, frutti commestibili della foresta, radici e tuberi edibili, foglie e piante con proprietà officinali e medicamentose, fiori e succhi secreti da cui trarre fermentati e alcolici naturali, semi da cui trarre olii edibili e non, funghi commestibili, erbe di vario tipo e proprietà, resine e secrezioni gommose, paglia e stoppia per vari usi domestici, e così via. La varietà e gli usi

sono tanti e tali che sarebbe necessaria un'intera enciclopedia anche solo per registrarne le varianti dei nomi da zona a zona. Alcuni centri e istituzioni – anche a livello universitario¹⁵ – si stanno da anni impegnando in una catalogazione di questo patrimonio di conoscenze tradizionali, tramandate di generazione in generazione, che per molti versi è certamente ancora poco conosciuto. Se l'impiego di alcune sostanze e prodotti naturali per produrre utensili, ornamenti e artigianato in genere può essere curioso, singolare per il suo ingegno, mera nota di folklore facilmente surclassata dall'efficienza delle nuove tecnologie, lo stesso non può dirsi a proposito della conoscenza delle specie botaniche e delle loro proprietà.

Come la fascinosa scoperta delle geniali tecniche per ricavare i coloranti naturali dalle piante lascia alla fine il tempo che trova se confrontata all'opera d'arte che gli artisti tribali usano eseguire sui muri delle proprie abitazioni, ebbene parimenti la conoscenza tradizionale della foresta e dei suoi prodotti è in grado di schiudere un mondo antico e misterioso dove le proprietà botaniche delle piante alludono a un più complesso intreccio di miti, culti, consuetudini sociali e religiose veramente peculiari. In altre parole è incredibile scoprire quante specie vegetali facciano parte delle conoscenze delle tribù, altresì è importantissimo riuscire a comprendere quali siano i principi attivi curativi usati tradizionalmente dai *medicine man* locali, figure spiccatamente di tipo sciamanico. Se *la causa* di una malattia è in queste zone universalmente intesa come un evento sovrannaturale, l'attacco di uno spirito maligno per esempio, parallelamente a un rito di esorcismo molto spesso sono comunque utilizzati prodotti naturali per lenire *gli effetti* dell'infausto evento. Esiste quindi una farmacopea complessa che è impiegata per far fronte a una serie di disturbi generali e alquanto comuni di cui abbiamo saltuariamente documentato l'impiego¹⁶. Nella maggior parte dei casi testimoniamo l'uso di più principi attivi o elementi vegetali che in qualche modo

¹⁵ Vi sono molti gruppi, potremmo citare ad esempio l'Università di Ranchi, oppure come istituto privato il *The Science Foundation for Tribal and Rural Resource Development* di Bhubaneswar.

¹⁶ S. Beggiora, 2009, “*I guerrieri dell'invisibile: mito e guarigione fra gli aborigeni dell'India*”, *Atti dell'Accademia Lancisiana*, vol. LIII: 309-315.

avversano simbolicamente, in modo alchemico, l'effetto della patologia (per esempio, qualcosa di 'freddo', per allontanare il bruciore, il calore, una febbre etc.). Ma fra questi vi è in genere un prodotto che effettivamente possiede un principio attivo efficace ed è proprio quello che oggi le università ricercano per testarne l'efficacia ed eventualmente per poterlo sintetizzare.

Conoscenza indigena: il sapere della foresta

Se quindi tale patrimonio è importante sul piano delle scienze 'dure' quali appunto la biologia, la chimica, la botanica e la farmacologia, è altresì un'inesauribile scrigno d'informazioni a cui attingere per comprendere anche la cultura dei gruppi tribali sotto un profilo antropologico, etnografico, indologico, storico-religioso e così via. La foresta è infatti una vera e propria sintesi del cosmo tribale, nei miti della creazione assume caratteristiche e funzioni specifiche. Per i Kondh, ad esempio, la vegetazione ad alto fusto,



tempio della dea nella foresta

caratterizzata in genere da un ampio ombrello verso la sommità, si dice servisse a sorreggere la volta celeste. Del resto i membri della tribù riconoscono svariati tipi di habitat silvestre a cui attribuiscono nomi e significati simbolici differenti. Il termine più diffuso e che definisce la foresta per eccellenza è in *kui*, dialetto parlato dal sottogruppo Kuttia, la parola *kambani*, che però a sua volta fra le varie specificità, designa l'ambiente primordiale di Sopāngaḍā, ovvero il luogo di nascita dei primi uomini. Si tratta di uno spazio ampio, in genere privo di arbusti e di sottobosco, fra terra e cielo, una sorta di baldacchino naturale sostenuto dai rami intrecciati che si dipartono dagli alti fusti di specie arboree tipiche¹⁷. Lo spazio degli uomini si ritaglierebbe nel mondo laddove la foresta *kambani* a sua volta si schiude, lasciando filtrare la luce del sole nelle vallate aperte, nelle radure o nei siti prediletti per la fondazione dei villaggi. Almeno in linea teorica - trasposizione mitica dell'oggettiva osservazione dell'ambiente circostante - per i Kondh, tutto il mondo, sarebbe quindi naturalmente ricoperto in prevalenza dalla *kambani*. Da quest'idea prendono spunto numerose leggende e credenze secondo cui ci sarebbe il pericolo che il cielo possa crollare sulla terra qualora i tronchi degli alberi si facciano troppo esili o viceversa siano troppo appesantiti da liane e rampicanti; al contrario ancora si narra della possibilità che il mondo piombi nuovamente nell'oscurità qualora la giungla s'infittisca a dismisura. Fin dalla notte dei tempi, il mito – attraverso il *corpus* della

¹⁷ Qui troviamo l'albero di *sal* (*Shorea robusta*); alberi di mango della specie *Mangifera indica* e il mango selvatico (*Spondias Pinnata*) noto in oriya col nome di *ambāḍa*; il *kino*, noto in oriya col nome di *piasal* (*Pterocarpus marsupium*); ficus o *banyan* delle specie *Ficus benghalensis* e *Ficus religiosa*, noto in India come *pipal*; l'albero del *semal* o del cotone (*Ceiba Bombax*); il *jambu* (*Eugenia jambolana*); il *saja* (*Terminalia alata*); etc. Di una certa fama un rimedio medicinale naturale preparato in molte tribù dell'Orissa a base di una mistura ottenuta con corteccia e derivati vegetali delle piante di mango, *sal*, *piasal* e *ambāḍa* che si ritiene ottima contro la dissenteria e disturbi infiammatori di varia natura.

Kui Gaani, l'epopea cosmogonica dei Kuttia Kondh¹⁸ - ci narra di come la dea Nirantali fosse immaginata trovare le più disparate soluzioni al problema, dalla tessitura di un'intricata rete di piante rampicanti, alla nascita di uccelli costantemente impegnati a nutrirsi dei germogli verdi delle più alte cime degli alberi, impedendo così la proliferazione oltre misura della vegetazione. Ci sembra molto interessante il gioco di luce e d'ombra che sembra alternarsi, ttersi lungo la stessa trama della *Kui Gaani*, relativamente alle dimensioni che compongono il cosmo. Sembrerebbe quasi che l'universo sia immaginato come una serie di ambienti sovrapposti via via più luminosi procedendo verso la cima della colline, la dimora degli dei, e viceversa man mano più tenebrosi discendendo verso lo spazio ctonio degli antenati. In tale trama è complesso l'ordito dei numerosi corsi d'acqua che vi scorrono veloci e l'articolata architettura della giungla che, al pari dell'elemento acqueo, è considerata viva e in costante mutamento.

Per questo motivo tornando agli animali di cui sopra, esulando per un momento dal tema della caccia, sono moltissime le specie che si ritengono essenziali al corretto sviluppo della foresta: formiche, termiti, talpe, ma anche scoiattoli e simili roditori e tutti gli uccelli in genere, proprio in quanto vivono negli – e degli – alberi, mangiando, consumando, livellando, ma anche compattando e sostenendo le radici e le fronde. In tale senso tutti gli animali, dalle forme più elementari alle più complesse, sono in qualche modo intese come consustanziali della foresta. In altre parole essi sono architetti e simultaneamente artigiani, costantemente impegnati sul mutevole profilo di questa immensa cattedrale verde¹⁹.

Sembrerà dunque ragionevole che nei cicli della creazione in primo luogo siano manifestati i vegetali e solo successivamente gli esseri animali, fra cui l'uomo. La comparsa delle prime piante sulla terra sarebbe dunque alla base dello sviluppo dei diversi tipi di giungla. L'albero di *sal* (*Shorea robusta*) è un albero sacro perché considerato in stretta relazione con il culto degli antenati e i defunti. Il boschetto di *sal* è considerato propizio per l'inumazione dei cadaveri o per la raccolta di legna da usarsi nella pira nel caso di cremazione. Contemporaneamente, quasi un *trait d'union* fra le dimensioni del cosmo tribale, il *sal* slancia l'*axis mundi* dalla cima delle colline verso una dimensione uranica. La specificità di tale albero consiste sostanzialmente nell'essere considerata la dimora di una sorta di una deità ancestrale che presiede alla giungla stessa ed è pertanto ascrivibile ai *bana-devatā*, le divinità della foresta del folklore e della religiosità popolare hindu. Come spirito primo, egli è protettore degli antenati e dei capostipiti dei principali clan²⁰ delle tribù e, per esteso, dei defunti in genere. Conosciuto col nome di Dukkali Penu fra i Kondh è una delle deità guardiane dei cimiteri: per questo motivo tutta la foresta *tuleni*, ovvero l'area contraddistinta dalla presenza del *sal*, è in genere considerata tabù. I Kondh infatti ritengono che le anime dei defunti che ancora vagano nelle colline e nella giungla traggano sostentamento, così come accadeva quand'essi erano ancora in vita, proprio dalla

¹⁸ S. Beggiora, 2010, *Sacrifici umani e guerriglia nell'India Britannica. Dal genocidio in nome della civiltà alla civiltà come genocidio*, Itinera Progetti, Bassano Vicenza: 201-24.

¹⁹ K. Seeland, 1997, "Indigenous Knowledge on Forests in a Cross-Cultural Perspective" in: K. Seeland (a cura di), *Nature is Culture. Indigenous knowledge and socio-cultural aspects of trees and forests in non-European cultures*, Intermediate Technology Publications, London: 101-112.

²⁰ Per clan nel presente contesto intendiamo il grado immediatamente superiore al nucleo familiare, ovvero l'insieme di famiglie che vantano la medesima discendenza attraverso un lignaggio patrilineare da un antenato comune, un gruppo in cui vigono regole esogamiche la cui struttura è caratteristica di tutte le tribù della zona. Per i Kuttia Kondh il clan prende il nome di *gochi*, mentre per i Saora è il *birinda*.

foresta. Da questi luoghi infatti è assolutamente proibito asportare legna da ardere e prodotti commestibili come erbe, tuberi o ancora funghi. Chi infranga tale tabù e disturbi, per così dire, il sacro suolo dei defunti espone se stesso e tutta la famiglia all'attacco di Dukkali Penu, Signore della Morte, spirito del *sal* e della sua corte di spettri. Solo gli sciamani e le altre figure religiose del villaggio hanno l'autorità di asportare piante per uso medicinale e la legna che sarà esclusivamente usata per i rituali funebri.

Il bambù è altrettanto importante nei miti della creazione in quanto strettamente collegato all'elemento acqueo che determina, anche nella religiosità tribale, il passaggio da un ciclo ad un altro. Nella *Kui Gaani* dei Kondh la dea Nirantali fa nascere il bambù immergendosi nelle acque dopo aver ricoperto il corpo di curcuma. Del resto tanto fra i Kondh quanto presso altri gruppi alcuni clan, annoverati come i più antichi, si considerano nati dalla pianta di bambù. Il vegetale diventa quindi una sorta di simbolo totemico delle famiglie di molti villaggi. Anche qui dunque gli ambienti umidi, le zone della foresta dove crescono i bambù sono in genere considerate sacre e il loro sfruttamento è regolato da norme di tipo sociale e religioso²¹.

A parte quanto abbiamo già esposto circa gli habitat specifici, la pianta del bambù e l'albero di *sal*, esistono miti che rievocano il motivo della Creazione attraverso l'antitesi o l'unione del principio maschile e femminile. In un certo qual modo tutte le piante sarebbero dunque contraddistinte da connotati sessuali specifici, pertanto dopo il



raccolta vino di palma

tema ricorrente di unione/separazione del dio e della dea, l'unione *matrimoniale* fra alberi di sesso opposto dà origine ad una foresta rigogliosa. Parimenti gli spiriti o le entità ancestrali²² che dimorano e che presiedono queste piante, pur avendo teoricamente la potenzialità di manifestarsi in forma maschile o femminile, sono generalmente intesi nella forma sessuata dell'albero o vegetale d'afferenza. Del resto questi spiriti naturali sarebbero emanazioni successive delle forme primordiali, maschile e femminile, del divino. Per fare un esempio, l'albero di *sal* che citavamo, che i Kondh chiamano *sargi mara*, è generalmente inteso come maschile, egli è a sua volta imparentato con *maardi mara*, l'albero femmina del *saja* (*Terminalia alata*), che generò altre due diverse specie vegetali, maschio e femmina, mitici progenitori di tutte le piante della foresta.

²¹ Si veda anche: M.K. Jena, 2000, "Forest and Tribal Sacred Complex. A Comparison of Three Tribes of Orissa", in: K. Seeland e F. Schmithüsen (a cura di), *Man in the Forest*, DK Printworld, New Delhi: 269-90.

²² Abbiamo notato alcune analogie nell'uso di lessici diversi nella definizione del pantheon tribale. La nomenclatura è in genere molto raffinata e distingue in modo differenziato ciascuna entità se afferente alla dimensione uranica o ctonia, se la manifestazione è terrificata o benevola, se sia da considerarsi di genere maschile o femminile, se sia una divinità o lo spirito di un defunto. Tuttavia in tutti i gruppi incontrati esiste un termine generico che è il più usato, frequente in composti e suffissi, che indica tutti gli esseri sovranaturali, la 'classe' degli esseri sottili, quindi per esteso le deità della foresta e gli spiriti ancestrali. Per tutti i gruppi Kondh ritorna il termine *penu/pennu*, per i Saora *sonum*, per gli Apatani e gruppi limitrofi *ui/uhi*, rispettivamente afferenti linguisticamente all'ambito dravidico, munda, e tibeto-birmano. Talvolta si riscontra l'uso indifferenziato di termini adottati dal sanscrito quali *deva* e *bhūta/bhūto* (dal significato in origine ben differente di dei e spettri).

Molte aree tribali dell'Orissa sono inoltre rinomate per la lavorazione del vino di palma, fra queste il territorio del Lanja Saora nel distretto di Rayagada è particolarmente noto per il suo prodotto locale. *Salap/salpo* è il nome dell'acolino che viene prodotto trattando il succo dell'albero di *Caryota urens* (comunemente la 'palma del vino')²³. In alcune zone collinari esiste la varietà del *mahuli*, un liquore prodotto dalla *Madhuca indica* che ha il medesimo uso. L'usanza di bere questi prodotti fermentati è una caratteristica della cultura tribale della regione: questo crea socialità, sancisce i rapporti comuni tra i clan, consacra i momenti di passaggio come matrimoni, nascite, ecc. Il consumo di alcol prodotto con le piante della foresta, dove la sopravvivenza è sempre a rischio, ha contribuito nella storia a ridurre il livello di ansia nella comunità. Per queste ragioni, la *Caryota urens* è anch'essa considerata una pianta sacra. È infatti di fondamentale importanza nel rituale sciamanico e nel culto degli antenati. Non solo dunque lo sciamano beve il suo succo nelle prime fasi della trance, ma celebra anche la sua offerta, evoca gli spiriti e rinnova l'alleanza tra i vivi e i defunti. Nelle culture tribali del luogo, così come del resto altrove in India, gli alberi che trasudano lattice sono i simboli della maternità divina: questo è il motivo per cui si pensa che essi siano ricercati da quegli spiriti che cercano di tornare alla vita. Tuttavia nello sciamanesimo delle tribù della regione, la pianta incarna una vera teofania vegetale: il suo succo schiude l'intimità con le forze sovrannaturali, squarciando il velo che nasconde i segreti delle forze che governano la natura circostante.



mortaio

Per fare qualche altro esempio della cultura delle tribù Saora, anche solo restando in una dimensione sociale, ricordiamo canzoni popolari che raccomandano la scelta dei materiali giusti per la costruzione della casa, prerequisito essenziale anche per un matrimonio durevole! Si consiglia un tronco – ancora di *sal* – come palo centrale dell'abitazione, fronde legnose di *tala* (*Borassus flabellifer*) per il tetto, l'*hentala* (*Phoenix paludosa*) per i

travetti di sostegno e fibre di *beta* ['rattan'] (*Calamus rotang*) per annodare assieme i materiali. Legno di *kuruma* (*Adina cordifolia*) è considerato il miglior materiale per produrre pettini che qui hanno una funzione sia decorativa (usati come fermagli), sia identificativa, attraverso le acconciature, dello status e del clan di provenienza di ogni individuo. Il mortaio è invece uno strumento di grande importanza attorno a cui gravita la produttività e il lavoro dell'intero villaggio. Questo è costituito in genere da un foro nel terreno su cui agire con un pestello. Se lo strumento è piccolo, questo può trovarsi vicino al pilastro interno dell'abitazione, ma in genere si colloca all'esterno dove, con un congegno a leva di maggiori dimensioni, è possibile ridurre in farina diversi tipi di granaglia in grandi quantità. Questo tipo di mortaio è dunque costituito da un grosso tronco posato su un sostegno, da un lato può essere semplice o avere una sorta di pedale, mentre all'estremità opposta è fissato il pestello. Per tutte queste componenti sono utilizzate piante che sono considerate particolarmente propizie, come *sisu* (*Dalbergia latifolia*), *bandhana* (*Ougeinia oojeinensis*), *Gohira* (*Acacia*

²³ S. Beggiora, 2010, *Sonum. Spiriti della giungla. Lo sciamanesimo delle tribù Saora dell'Orissa*, Franco Angeli Editore, Milano.

leucophloea), *suama* (*Soymida fabrifuga*) e ancora il *sal*, o il mango o altri tipi di palma²⁴.

Tornando all'albero di *sal* (*Shorea robusta*), che avevamo dipinto in zona Kondh come l'albero dei morti o l'albero sacro dell'asse del mondo, ebbene nelle tribù limitrofe vediamo come il concetto si ripeta sostanzialmente nel suo impiego come palo centrale dell'abitazione o come corpo del mortaio. Nel primo caso si considera proprio simboleggiare l'*axis mundi*, mentre nel secondo il foro nel terreno – nella lingua saora del gruppo munda è chiamato *onal* – in cui s'introduce in un gesto dal chiaro simbolismo fecondativo, è *de facto* un passaggio, un varco fra le dimensioni che compongono il cosmo. È quindi evidente come sia possibile – non fosse per le nostre limitate conoscenze in campo botanico – perdersi *ad infinitum* nel gioco delle sovrapposizioni simboliche e delle affinità culturali di tali antiche tradizioni.

Sostenibilità e sviluppo: il dibattito sulla *jhūm cultivation*

Una delle tecniche di sussistenza agricola – per certi versi considerata ancora semistanziale come illustreremo a breve – distintiva dei *Primitive Tribal Groups* e di molte *Scheduled Tribes* di tutta l'India è la cosiddetta *shifting cultivation*. In sintesi si tratta della tecnica, diffusa anche presso altre aree geografiche dall'Africa al Sudamerica, di incendio controllato della vegetazione locale in modo che le ceneri residue rilascino al terreno minerali e sostanze nutritive per i futuri raccolti. A livello locale la pratica è senz'altro invasiva e tende a impoverire drasticamente il terreno, tale caratteristica si controbilancia in genere con lunghi periodi di rigenerazione, in cui la terra è lasciata a 'riposo'. Beninteso quest'attività è stata in passato esercitata dove non sia stato possibile praticare altri tipi d'agricoltura: è probabilmente per questo motivo che per secoli si è tramandata fra le comunità più arretrate che vivevano più o meno isolate nelle foreste degli altipiani o nelle scoscese vallate ricoperte di giungla delle colline dell'Orissa o delle pendici himalayane. Per esattezza terminologica si nota che alcuni considerano *shifting cultivation* la normale tecnica di lasciare a maggese un campo precedentemente coltivato secondo le normali tecniche agricole di pianura, distinguendo la pratica del taglia e brucia, *slash and burn*, percorsa dalle tribù in zona alpina o collinosa. I termini inglesi oggi riferiti alle tecniche agricole delle *Scheduled Tribes* in ogni modo traducono il termine tradizionale *jhūm*, che nei distretti meridionali dell'Orissa è denominato anche *bagad chas*, riferito alla seconda delle pratiche indicate.

Nella fattispecie, questa arcaica tecnica d'agricoltura consiste nello spianamento di un area circoscritta di foresta attraverso l'abbattimento della vegetazione a cui viene successivamente appiccato fuoco fino alla completa carbonizzazione. La coltivazione del terreno così preparato ha natura discontinua, caratterizzata da periodi di sfruttamento e un lasso di tempo di riposo. Normalmente nei distretti



jhūm cultivation

²⁴ R.B. Mohanti et al. 2008, "An Ethnobotanical Account of the Characters and Utilities of Timber Yelding Plants and Other Forest Products in Folklores of Orissa" *Adivasi*, 48, 1:30-37.

centrali dell'Orissa, presso le tribù studiate, un appezzamento lavorato a *jhūm* è messo a coltura per tre anni e lasciato per i seguenti otto-dodici anni al suo naturale processo di recupero e ringiovanimento. Poiché la sua fertilità e di conseguenza il suo potenziale produttivo decrescono nel tempo per l'erosione della superficie e dei suoi elementi nutritivi, anche l'area sfruttata fra il primo e il terzo anno si riduce gradualmente. Di conseguenza anche le famiglie che vi lavorano devono in qualche modo scalare di anno in anno. Tuttavia il fattore fertilità dipende dalla qualità del suolo, da fattori agro-climatici e dalla relativa estensione del periodo di rigenerazione. Ci sono delle generali caratteristiche di classificazione della coltivazione *jhūm* che al di là della mera tecnica, hanno ricadute interessanti nei rapporti sociali fra i clan tribali e quella che potremo definire una sorta di empatia con la natura circostante. Questi sono: l'accurata rotazione degli appezzamenti; le attività lavorative che occupano interi clan; la cooperazione fra villaggi limitrofi; l'impiego di tecnologia grezza, l'uso di strumenti manuali semplici quali asce, bastoni, coltelli, zappe e falcetti; l'assenza di ausilio di animali generalmente preposti ai lavori agricoli per mancanza di condizioni favorevoli all'impiego; un periodo di sospensione drasticamente superiore al periodo di raccolto.

Apparirà chiaro da subito che tale pratica non sia alla fine così redditizia a fronte di uno sforzo immane compiuto dalle comunità tribali della foresta. Se confrontato con le comunità stanziali delle pianure, il gioco sembra non valere la candela. È stato inoltre osservato che questa tecnica sia largamente ancora in uso fra le comunità che non avevano alternative in tal senso, ovvero il cui territorio comunque avesse una natura scoscesa non destinabile ad altro tipo di coltura. Altresì per quanto effettivamente il suolo ricavi temporaneo beneficio dal deposito delle ceneri, queste tendono ad esaurirsi presto e a beneficiare piuttosto le colture delle comunità delle sottostanti pianure grazie al clima monsonico e alle sue piogge torrenziali che dilavano annualmente i fianchi delle colline. In taluni casi l'esaurimento dei pascoli e delle risorse del sottosuolo nel territorio circostante i villaggi rendeva plausibile la possibilità di spostamento del gruppo. Per quanto già nel primo periodo coloniale, al tempo delle prime esplorazioni e guerre tribali, si registrasse fra i Saora e i Kondh la presenza di grossi insediamenti nella giungla che riportano i nomi attuali nelle medesime zone, è comunque certo che la fondazione di piccoli insediamenti vicino a campi trattati a taglia e brucia fosse la norma. Questi a intervalli d'anni si spostavano in cerca di campi vergini al limitare delle zone di giungla, per tale motivo, la *shifting cultivation* è considerata come una tecnica semistanziale. Tuttavia i prodotti locali, per quanto complessa sia la loro messa a frutto, sono unici e peculiari della giungla indiana. Fra questi si annoverano vari tipi di cereali, miglio, sorgo di qualità locali, farinacei come piselli e lenticchie '*dal*' di vario genere, semi oleosi vari di cui il più diffuso è senz'altro la senape, spezie quali curcuma, zenzero, peperoncino, zucche e altri vegetali.

In pianura, dove da tempo si esercita un'agricoltura di tipo intensivo, si è andati incontro a un processo progressivo di selezione delle sementi, oggi manovrato da grandi multinazionali che tendono a proporre prodotti sempre più omologati, che dovrebbero essere più redditizi, resistenti e soddisfacenti ai crescenti bisogni dei consumi di massa. Per rispondere ad una tale esigenza di mercato, manovrandone i profitti, è notorio che in India si siano utilizzati anche prodotti OGM in alcuni comparti produttivi, con esiti che ancora fanno discutere. Apparirà dunque chiaro che in un panorama del genere la tecnica di coltivazione *jhūm* sia obsoleta e destinata

presto a scomparire. Tuttavia per quanto riduttivi siano i suoi prodotti è invece la sua specificità che dovrebbe fare riflettere. Dove altrove alcune specie cereali si possono considerare ormai estinte a seguito di selezione, perché considerate meno produttive, la giungla qui acquista sorprendentemente il ruolo di banca dati genetica delle sementi, di archivio vivente della diversità delle specie. A livello regionale poi alcuni prodotti hanno acquistato una certa popolarità anche fra i non-tribali, come specialità particolarmente apprezzate o impiegate nella cucina regionale: per esempio alcuni fermentati o distillati alcolici tratti dal succo delle piante o spezie e frutti della giungla impiegati per gli *achar*²⁵ o nei curry in generale. Dall'Indipendenza a oggi, le tecniche agricole del *jhūm* sono state osservate con particolare attenzione da parte delle istituzioni; se in un primo tempo furono considerate come una palese controprova dell'arretratezza delle popolazioni della foresta, una reliquia improduttiva del passato, da accantonare quanto prima nel percorso di modernizzazione, pian piano ci si è comunque resi conto che non solo questo fosse una sorta di stile di vita distintivo delle tribù, il cui preservarsi fino ad oggi dovrebbe essere comunque garanzia di una certa sostenibilità ambientale, ma anche che quel patrimonio culturale si era nel tempo evidentemente evoluto come riflesso alle caratteristiche fisiche del territorio e come specificità d'adattamento umano all'ambiente della giungla e degli altipiani.

Nonostante il dibattito politico sulla questione, a cui faremo un breve riferimento fra poco, possiamo dire che la pratica *jhūm* nel suo complesso non aveva mai posto eccessive problematiche. Questo fintanto che la proporzione terra-uomo, a livello regionale così come a livello nazionale, fu armoniosa o comunque favorevole. Tuttavia il fenomeno dell'odierno boom demografico inversamente proporzionale al decremento delle aree forestali, ha portato alla crisi di tale equilibrio. La mancanza di risorse così come la progressiva riduzione degli spazi accessibili, senza dilungarci ora in dettagli statistici che comunque variano da zona a zona, ha comunque portato in tutta la regione alla drastica riduzione del periodo di stasi delle coltivazioni. L'impiego delle tecniche di un tempo, in modo non tradizionale e rispettoso dei criteri, si è presto trasformato in un inevitabile abuso del territorio. La tecnica *jhūm* che di per sé s'era dimostrata in certa misura sostenibile, oggi contribuisce all'erosione e al deterioramento del suolo, con un danno permanente al territorio che va ad aggiungersi al più largo fronte del processo di deforestazione.

Sotto un profilo meramente economico, *survey* locali hanno evidenziato come ormai in molte zone la pratica della *shifting cultivation* non sia matematicamente redditizia, ormai per l'alto impiego di sementi, grande quantità di manodopera e per il basso rientro²⁶. La gente delle comunità incomincia ad abbandonare questa attività e a cercare alternative che spesso non sussistono in altro che nel precipitare nella più profonda miseria in un ambiente sempre più deteriorato. Negli scorsi decenni, laddove possibile si cercò di implementare la produttività locale forzando le comunità tribali all'abbandono del *jhūm* sostituito artificialmente con monoculture. In ambiente collinoso e umido solo i terrazzamenti per il riso furono episodicamente realizzabili, altrimenti si provò a introdurre alcuni tipi d'orticoltura. I risultati furono migliori nel primo caso dove praticabile il terrazzamento che tuttavia incide drasticamente su

²⁵ Antica tecnica di conservazione dei cibi, questa sorta di salamoia è preparata con frutta e ortaggi diversi marinati in olio vegetale assieme a peperoncino e spezie. Gli *achar* possono avere sapori anche molto diversi l'uno dall'altro a seconda degli ingredienti; dal gusto molto forte sono comunque oggi considerati specialità delle cucine regionali.

²⁶ B.K. Paikaray e S.K. Mohanty, 2009, "Impact of Deforestation on Tribal Life and Livelihood: A Case Study of the Lanjia Saora of Puttasing", *Adivasi*, 49, 1:52-75.

paesaggio e ambiente, sicuramente in misura maggiore del taglia e brucia tradizionale. Al di là delle criticità specifiche di ciascuna coltura, il grosso problema del passaggio alla monocoltura è che questa fa sparire l'agricoltura di sussistenza, ovvero la capacità oggettiva di queste comunità di essere autosufficienti, rendendole sempre più schiave di un sistema produttivo che non si esime dallo sfruttare risorse umane e ambientali. È lo stesso criterio che oggi muove le multinazionali impegnate nelle attività estrattive delle ricche risorse del sottosuolo, per cui la presenza di specificità ambientali, come la *Reserve Forest*, o etniche, come le tribù, sono un intralcio allo sviluppo del comparto produttivo.

Conclusioni

Nei primi decenni dopo l'Indipendenza, il governo Indiano, che aveva ereditato l'impostazione anglosassone di razionalizzazione e computo delle popolazioni tribali, si impegnò nel formulare politiche di salvaguardia (la discussa politica Nehru-Elwin) per le minoranze etniche nel proprio ambiente d'origine. Tali politiche, cadenzate da immani operazioni di censimento e classificazione dei gruppi, si stemperarono in anni di tentennamento fra tendenze al protezionismo, all'isolazionismo, alla modernizzazione, alla delega locale all'associazionismo, alle organizzazioni para-istituzionali, volontarie, non governative etc. Le politiche del welfare che culmineranno nella celebre Mandal Commission (1979), per quanto nobile e illuminato fosse il fine, finiranno nel mettere caste e minoranze in concorrenza fra loro nella corsa alle quote occupazionali o alle sovvenzioni. Nonostante il dibattito acceso e articolato di quegli anni, è interessante notare come la ricchezza della diversità ambientale e soprattutto le foreste fossero considerate un'importante risorsa del territorio indiano, parte del patrimonio globale dell'umanità, la cui salvaguardia avrebbe dovuto in qualche modo essere tenuta da conto nei piani quinquennali di sviluppo. Nei primi anni '60 e '70 il tema della sostenibilità, termine forse oggi anche troppo abusato, non era probabilmente ancora sviluppato a dovere. Verso la fine degli anni '70 molti movimenti ambientalisti si sforzavano di ritrovare nella tradizione e religiosità hindu, con la santità dei suoi fiumi, le sue divinità e la sua geografia sacra, una generale attitudine ecologista, *eco-friendly* per così dire, per fare leva a favore delle campagne anti-deforestazione, anti-inquinamento etc. Gli effetti di tale dibattito si ripercossero chiaramente all'interno delle università e nell'ambito di progetti governativi di sviluppo: uno per tutti ricordiamo il Chipko Movement del '77 di ispirazione gandhiana²⁷. In una panoramica generale osserveremo che in quegli anni le tradizionali occupazioni praticate dalle comunità tribali, in particolare la caccia e la tecnica del taglia brucia, erano considerate senza appello come tecniche arretrate, invasive, inutili e alquanto perniciose a livello ambientale per una nazione moderna che stava ridisegnando il proprio ruolo a livello internazionale. Viceversa i gruppi tribali che lottavano per i propri diritti in gran parte ancora negati, attraverso i propri leader e portavoce locali, facevano filtrare un messaggio che appariva allora paradossalmente anti-ecologico, nella loro strenua rivendicazione al diritto di perpetuare le pratiche che da sempre avevano garantito la loro pur stentata sussistenza, ovvero l'uccisione di animali, l'abbattimento degli alberi e infine l'incendio sistematico di aree di foresta.

²⁷ R. Guha, 1991, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. Delhi: Oxford University Press: 152 e segg.

Secondo un approccio bio-etico che tenga conto dei fattori fisico-ambientali che hanno caratterizzato la storia del pianeta durante le ere di sviluppo delle società umane e delle relative tecniche di sostentamento il discorso ambientalista di allora non solo regge in linea teorica, ma presenta oggi risvolti di grande profondità. Le preoccupazioni delle nazioni contemporanee e dei loro governi circa l'imminente disastro ambientale, locale e globale - dovuto ad un insieme di fattori che prendono il nome di inquinamento, effetto serra, etc, ma che in realtà non sono altro che il risultato della manipolazione dell'ambiente e dell'esaurimento delle sue risorse - hanno un'origine molto antica. Come accennavamo in apertura, recenti studi che analizzano attraverso carotaggi le componenti del suolo e dell'atmosfera nelle epoche passate per ricavarne dati sull'evoluzione e adattamento delle specie in relazione ai cambiamenti climatici, evidenziano come nella sua storia l'uomo abbia cercato di manipolare l'ambiente circostante fin dalla notte dei tempi. Per quanto a un livello statistico e qualitativo questa sia una goccia nel mare se confrontata alla contemporaneità, noteremo come fin dall'epoca proto-storica, neolitica, preistorica, con l'utilizzo delle prime rozze tecniche produttive l'uomo sia riuscito in linea di principio a modificare l'ambiente a proprio favore. Su tale linea di principio si declina la selezione, quindi la modifica e la scomparsa di un equilibrio che si regge su specie endemiche animali e vegetali oltre che su atmosfera e clima²⁸.

Tornando alle tribù dell'Orissa e alle *Scheduled Tribes* d'India in generale, rimane il fatto che tradizionalmente la loro vita dipese e dipende in larga misura ancor oggi da un bilanciato utilizzo delle risorse ambientali. La caccia, la raccolta dei *Minor Forest Produce* e la *shift cultivation* rimangono in molti casi l'unica opportunità in mancanza di alternative di sussistenza percorribili e scarsissime alternative di tipo occupazionale. Il criterio di sostenibilità dell'intero sistema - e questo ci pare il nodo della questione - si basa su di un insieme di conoscenze, regole ferree e tabù che sono di natura sociale e religiosa, le cui dinamiche da sempre regolano le relazioni comunitarie all'interno dei villaggi e il rapporto stesso fra uomo e natura. Poiché la cultura di tali gruppi è spesso poco conosciuta o se ne prendono in considerazione solo aspetti frammentari, l'aspetto è probabilmente meno evidente. La religiosità che permea l'ambiente circostante e gli insediamenti che sinteticamente descrivevamo più sopra è stata in qualche modo la garanzia che nel tempo non fosse oltrepassata la linea d'ombra del depauperamento non reversibile. Certi alberi non possono essere toccati perché sacri, solo certa legna può essere raccolta poiché il resto è tabù, taluni prodotti si possono toccare solo dopo una certa data che spesso coincide con festività religiose delle deità che presiedono alla maturazione del frutto. Per fare qualche esempio - oltre alle ricorrenze maggiori dedicate ai *bana-devatā* o ai *dongor-devatā*, dei e spiriti della foresta e delle montagne che presentano caratteristiche regionali diverse - per le tribù dell'Orissa vi sono festività che sono osservate con nomi e forme simili da nord a sud. Come ad esempio: *ām nua/phul pūjā/pandūga*, *chaitra parab*, ovvero il rito/festa della prima raccolta del mango/dei fiori di *mahua* (per il *mahuli*), la festa di primavera²⁹. E così via.

Questo delicato equilibrio è perdurato fintanto che la natura era rigogliosa e le comunità tribali erano le uniche a vivere nelle giungle dell'interno o al limitare della foresta. I Kondh, i Saora e i loro cugini dei territori limitrofi stanno imparando a loro

²⁸ G. Chelazzi, 2013, *op.cit.*: 5-33.

²⁹ K.J.N. Gowtham Shankar 2007, "Tribal Indigenous Knowledge - Its Relevance for Endogenous Development (With Reference to Primitive Tribal Group)", *Adivasi*, 47, 1&2: 111-14.

spese che a seguito del boom demografico endogeno, ma soprattutto esogeno, e della deforestazione dilagante – entrambi fattori da considerarsi come ricaduta del più generale processo di sviluppo e modernizzazione nazionale – le arcaiche tecniche di sussistenza non sono più sufficienti e non potranno mantenere a lungo la popolazione dei villaggi.

La migliore delle ipotesi vedrebbe le istituzioni assicurare a queste minoranze un futuro occupazionale nell'impegno alla salvaguardia di tradizioni, usi e costumi già di per sé molto compromessi a livello regionale dalla pressione esercitata da tensioni politiche e dal cambiamento generale di stili di vita. Tuttavia anche se questo fosse, la prima tragica conclusione sta nella constatazione che è il profondo cambiamento ambientale, lo stravolgimento dello scenario naturale che fu *habitat* simbiotico di questi gruppi, a dettare la incontrovertibile perdita del loro prezioso patrimonio culturale. Assieme alla foresta con le sue piante, dalle comuni alle più rare, dalle specie ancora poco conosciute a quelle non ancora catalogate, scompare anche la conoscenza che i popoli della giungla avevano di queste: la credenza nelle loro virtù ancestrali, così come il segreto a lungo custodito delle effettive proprietà botaniche e principi officinali. Un sapere antico fatto di miti, leggende, canzoni e culti religiosi, già di per sé prezioso per la sua specificità identitaria, sfiorisce nel frastuono della modernità. Quasi un piccolo miracolo culturale che prima d'ogni altra cosa avrebbe potuto servire da paradigma e spunto di riflessione per l'ancora acerbo pensiero contemporaneo sulla sostenibilità ambientale, sull'equilibrio fra l'uomo e i sistemi complessi del pianeta in cui vive, ogni giorno di più oggi incontrovertibilmente appassisce sotto i nostri occhi.

Honey and Beekeeping among the Okiek¹ of Mariashoni, Mau Forest Escarpment, Nakuru District, Kenya²⁻³.

Ilaria Micheli - University of Trieste

SOMMARIO

Gli Okiek (Nilotico meridionale - Kalenjin) sono un gruppo di cacciatori-raccoglitori stanziati negli altipiani del Mau Forest Escarpment in Kenya. Fin dall'antichità le loro attività principali sono state la caccia e la raccolta, in special modo quella del miele. Dopo aver rappresentato per secoli il bene di scambio più prezioso con le vicine popolazioni di agricoltori e pastori Nandi e Maasai di cui gli Okiek erano definiti *Dorobo*, ovvero *servitori*, il miele rimane a tutt'oggi l'elemento nutrizionale più ricco della loro dieta. Nel lontano 1955 Huntingford scriveva che il miele per gli Okiek rappresentava qualcosa di sacro, esattamente come il latte di vacca per i Nandi ed altri gruppi pastorali nilotici. Tracce di questo valore sacro si ritrovano ancora oggi nella cultura materiale degli Okiek legata alla raccolta e al consumo (domestico e rituale) del miele. In questo articolo, basato su dati raccolti durante una ricerca sul campo nella regione di Mariashoni tra gennaio e febbraio 2013, cercherò di dare conto dei saperi tecnici, linguistici e culturali legati alle attività dell'apicoltura tra gli Okiek. In breve tratterò della conoscenza delle api e dei loro cicli vitali, del valore del miele nelle attività quotidiane, delle tecniche di costruzione delle arnie tradizionali e delle tecniche di raccolta e conservazione del miele. L'articolo è accompagnato da un lessico culturale e da una serie di tavole illustrative.

Keywords: *Okiek, traditional beekeeping, material culture, linguistic anthropology, Kenya*
ISO 639-3: oki; kln, niq, sgc, mas, kik.

1. Introduction

The region of Mariashoni⁴ in the Mau Forest Escarpment, North-West to the famous Nakuru Lake in Western Kenya, and part of the impressive Mau Forests Complex, is a green hilly highland, laying 1800-3000 m above the sea level.

As it is stated in an official document by the Interim Coordinating Secretariat of the Office of the Prime Minister of Kenya dated at November, 2nd, 2009, "*the Mau Forests Complex is the largest of the five "Water towers" of Kenya*" and "*it forms*

¹ I use here the more correct form, according to the phonological rules of the language (at least in the dialect of Mariashoni). Alternate names, according to Ethnologue, are Ogiek, Akiek, Akie, Kinare, "Ndorobo" (pej.). Ref. www.ethnologue.com/language/oki

² The fieldwork for this paper has been funded by Manitesse and the Province of Bolzano (Italy) in collaboration with Ethnorêma. It has been done in the months of January-February 2013 in the region of Mariashoni. The collection of lexical and cultural data proceeded through interviews with single specialists or with selected groups of old practitioners of the region. The location visited were Mariashoni, Molem, Kaprop, Kiptungo and Ndoswa.

³ The researches for this paper constitute the basis for following missions on the field which will be taken in charge by the program "ATrA - Linguistic and Cultural zones of Transition in Africa" funded by the EU through the Italian Ministry of Universities and Research in the framework of FIRB 2012.

⁴ Table 1, picture 1.

part of the upper catchments of all (but one) main rivers on the west side of the Rift Valley”, providing “water to six major lakes, i.e. Victoria, Turkana, Baringo, Naivasha, Nakuru and Natron”⁵.

Today the forest has an extension of 273.300 ha. There are no sure data about the rhythm of degradation of the Mau original habitat⁶, but it is estimated that 1/3 of it, i.e. 110.000 to 120.000 hectares⁷, has been lost in the last two centuries due to savage (also illegal) deforestation, climate change, drought and conversion of forestland into settlements. The latter seems to be the most dangerous factor for the forest survival, if it is true that only in 2001 there have been excisions of forest reserves for new settlements for a total of 61.587 ha, what allowed for the realization of an estimated number of 27,523 new households⁸.

Once inhabited only by Okiek semi-nomad hunters⁹ and gatherers tribes who lived in the forest and on the forest, in an obviously eco-compatible manner, the nowadays deforested areas host a number of communities of Kikuyu farmers and Kipsigis or Nandi herders, who contribute to the acceleration of the disruption of the original forest cover and, inevitably, of the Okiek natural setting. Due to this unfavorable situation, since the beginning of 1900, the Okiek have started to modify their traditional way of life, opening themselves to the introduction of sheep farming and other agricultural economic activities for food production¹⁰.

In his article of 1908, Dundas already identified the process of forest destruction with the Kikuyu struggle for new lands for their crops, and at the same time he imputed to it the death of the original inhabitants of the region, what fortunately we now know did not actually happen.

Dundas wrote: *“If the Kikuyu had to live and increase they had to cultivate the ground, and to do so they were obliged to destroy the forests. The very existence, however, of the Dorobo depended on the preservation of the forests, and hence arose a struggle for survival, which allowed of no compromise and could have but one end. In an incredibly short time the great primeval forest, the home of the Dorobo, were destroyed, and with them this interesting people ceased to exist as a tribe”.*

It must be noticed that the word *Dorobo* could be quite confusing. It has its origins in the Maasai noun *Il-Torobo*, which derives in its turn from the adjective *dorop*, which literally means “short”, and probably was used referring to the commonest physical appearance of the forest people.

In East Africa, the term *dorobo* was (and still it continues to be) used as a pejorative *“for several hunter or forest groups that are not linguistically related (El Molo, Yaaku, Okiek, Omotik, Aasáx)”¹¹.*

As Kenny (1981: 477) puts it *“the essence of the Dorobo’s position is that they engage in economically symbiotic activities with regard to local farmers and herders, while retaining their social marginality as people of the bush”*, and therefore it is obvious that we cannot think at the word *Dorobo* as an ethnic name. No one of the H/G groups

⁵ INTERIM COORDINATING SECRETARIAT (2009), *FAQ - importance* p. 1.

⁶ Table 1, picture 2.

⁷ INTERIM COORDINATING SECRETARIAT (2009), *FAQ - threats & impacts*, p. 2.

⁸ INTERIM COORDINATING SECRETARIAT (2009), *FAQ - settlements*, p. 4.

⁹ Table 2, picture 1. From the next occurrence, the expression “hunters and gatherers” will be abbreviated in H/G.

¹⁰ On this point, see above all HUNTINGFORD, G. W. B. (1955).

¹¹ www.ethnologue.com/language/oki

of Kenya in fact define itself *dorobo*, which is an appellation used by their pastoralist and agriculturalist neighbors.

Be it as it may, concerning the region of the Mau forests, Huntingford (1929: 335) wrote: “*The Dorōbo call themselves Okiot, pl. Okiek (...) by which name they are known to the Nandi (...) People calling themselves Okiek are found in various part of Kenya Colony, in forest regions (...)*”.

We can thus be sure that with the word *dorobo* Dundas referred without any doubt to the Okiek, who were actually the only H/G group living in the Mau forests at his times.

To be honest, it must be added that some Kikuyu traditions refer also to another H/G tribe which was said to share the territory with the Okiek. These people were called the Agumba. What is pivotal in our tentative of identification is anyway that these Agumba were said to live and hunt in the plains, while the forests remained the undiscussed domain of the Okiek (Dundas 1908: 138; Distefano 1990: 47 and Kenyatta 1990: 57-58).

Language is another burning issue regarding both the identification of the *Dorobo* tribes and the collocation of the Okiek in history.

Today the Okiek speak a Kalenjin (Nilotic - Southern) language, very close to Nandi¹² and they live in a symbiotic economic relationship with their Nilotic neighbors, be they Nandi, Kipsigis or Maasai, according to the region they live in¹³, which also allows for interethnic marriages, in which brides are exchanged in both directions¹⁴.

Looking only at these linguistic and social factors, we should thus think that the Okiek belong in fact to the Nilotic ethnic mosaic and that they first came to Kenya following the same migration waves as their pastoralist counterpart.

There are some scholars who have even proposed to consider all the *Dorobo* tribes (and therefore also the Okiek) not as independent ethnic groups, but as scattered ex-farmer or herder groups who had fallen into disgrace due to drought, famine, disease or other physical adversities (see for example Kenny 1981 and van Zwanenberg 1976) which forced them to turn into hunters and gatherers for their survival. This idea is however quite simplistic and as Harvey puts it: “*there are reasonable arguments that the similarities often seen between hunters and gatherers and surrounding peoples derive not from prior membership in those groups but from a positive adaptation to the political and economic circumstances in which they find themselves*”¹⁵. In addition to this, it is important to underline a fact which today is accepted by an important number of historians: East Africa, before the colonization era, which started significantly only in the XIX century, was characterized by an extreme ecological diversity, which “*produced a great variety of ecological niches, occupied by peoples who were themselves ethnically diverse with sharply contrasting socioeconomic*

¹² HUNTINGFORD, G. W. B. (1929: 336) states: “*The possession of a Nandi dialect seems to be one of the criteria by which true Dorōbo can be distinguished*”. For “true Dorōbo” he obviously referred to the Okiek.

¹³ HUNTINGFORD, G. W. B. (1929: 349): “*The Dorōbo give the Nandi baskets, dressed skins, and bows in exchange for ironwork, tobacco, pottery, beads and other necessities which they cannot produce themselves*”.

¹⁴ HUNTINGFORD, G. W. B. (1951: 48): “*Circumstances are forcing Dorobo to marry Nandi women to a greater extent than formerly, and Nandi are also, unreasonable as it may seem, marrying Dorobo women (...). Of 18 recorded marriages of Dorobo with Nandi and other tribes (...) 5 were of Dorobo with Nandi Women (...) 10 were of Dorobo women with Nandi men*”. During my stay in Mariashoni, in the months of January-February 2013, I had a clear confirmation of this possibility in many interviews with old Okiek women.

¹⁵ HARVEY, Steven (1976: 23).

structures”, what “promoted a high degree of integration, mobility and cooperation which gave rise to the proliferation of local networks of exchange”¹⁶. All this has been possible because the region was very scarcely inhabited and because all the human groups living there were small in number, not highly structured and basically interested rather in economical stability than in political supremacy. In such a situation it is clear that identity was just a matter of interaction with the physical and social environment and that language could easily become a mere tool for daily exchanges, which could be abandoned in any moment, when the necessity was urgent to change economic panorama, mode of production and / or socio-economic partners (on this point cf Waller 1985).

In my opinion the interactions between Dorobo tribes (read Okiek) and their farmer neighbors (read Nandi, Maasai or Kipsigis) cannot but be read under this light and with respect to this I find illuminating the following passage by Huntingford: “*The Dorobo¹⁷ are a hunting people who have been forced to take up agriculture, and at the same time are in process of acquiring a small amount of live stock. A great deal of their culture and most of their language have been borrowed from the Nandi; but their habits and mental characteristics are their own*”.

What language did the Okiek speak before assuming their current Nilotic - Nandi dialect (as the Okiek is many times defined by Huntingford and as the first data I collected on the field in January-February 2013 seem to confirm) is still an open and very intriguing issue, which however I suspect very difficult to deal with, since we do not dispose of historical recordings and the language has come to us being transmitted just orally from generation to generation.

Anyway, as it is attested in Distefano 1990, there are some - fragile - traces which could let us think of a common Khoisan ascendance of either the Dahalo (today a Southern-Cushitic language) and the Okiek. The Dahalo preserves in fact some real Khoisan words and the undoubtedly Khoisan click sounds, but in Okiek the author admits to have found a unique word lexically similar to an eventual Khoisan original, and he actually reports it: “**lan- (horn), which can tentatively be attributed to Khoisan (*tiana)*”¹⁸. I argue that only future and very deep archaeological and linguistic investigations could maybe bring to the light the true story of the very evolution of the region in terms of mixing, contact and superposition of determined human groups and of their cultures.

Be it as it may, according either to the oral traditions of Okiek's current neighbors, as reported by many eminent scholars, and to the Okiek's own traditional tales, there should be no doubt on the fact that the Okiek and nobody else were the first inhabitants of the Mau Forests complex.

Dundas for example (1908:136) opens his article on the Origin and History of the Kikuyu and Dorobo Tribes, saying that: “*The earliest inhabitants of the country now occupied by the Kikuyu of whom any reliable information is obtainable were a people who call themselves the Okiek*”. Huntingford (1929: 336-337), citing Hollis (1903), writes: “*Māsae and Nandi traditions point to the Dorōbo having been found by them where they are now, when they first came into this part of eastern Africa; in the Masāe*

¹⁶ WALLER, Richard (1985: 351).

¹⁷ Read “Okiek” - HUNTINGFORD, G. W. B. (1951: 8).

¹⁸ DISTEFANO, John (1990: 44).

story called “*Naiterukop*” (*Beginner of earth*) there were originally three things on earth - an elephant, a snake and a *Dorōbo*; and in the Nandi story “*Tapand’ap emet*” (*The beginning of the earth*) God found three things on earth - an elephant, the thunder and a *Dorōbo*. The *Dorōbo* tradition that “we have always lived here” seems to confirm these stories”. Kenyatta (1990) sustains that the first inhabitants of the region now hosting the Kikuyu, were a H/G people called *Gumba*. These *Gumba* were short like the Pygmy and according to Kenyatta, they disappeared just after the arrival of the Kikuyu, living their place to another group, called *Dorobo* or *Aathi*. These *Dorobo* or *Aathi* were taller than the *Gumba*, spoke a language close to Kikuyu, and had a very friendly attitude towards them¹⁹. The term *Aathi*, which is not listed in Ethnologue, cannot be but another version of the current *Okiek*.

All this given and considered we must admit finally that the Okiek are Okiek not because they speak Okiek, which is most likely a Kalenjin *passepourtout* used for inter-ethnic communication with the pastoralist tribes they lived in a symbiotic relationship with, but rather that they are Okiek because they have maintained the traditional cultural traits of original Okiek H/G (whoever they were) living in the Mau forests prior to the immigrations of the Nilotic and Bantu peoples, who today are pervasive in the region.

Old Joseph Jemaina²⁰, one of my elder informants of Mariashoni, described to me the original Okiek in this way:

“*en óteβét aβ ogiegi... ogiegi kì:téβun en tímðò.*
Mð mí wákàti nì yì:gós ogiegi γò t̃fàm jémì tìritá.
ómditwag^{gh} kà:βá ogiegi kò:γó mí kó:mè^{vh}.
Ogiegi kò: kì:niyíómì kò: kó:mè^{gh} ay pí:ndò.
en óteβét ne nuan, kò:gí kì:p̃f̃é t̃f̃ínót kef tímve^{vh}.
kò:gí ηο mí tímðò ogieg t̃f̃ú kò:gí kì:ínen kì:lá gáità tímðò (nuan) kì:lá gáità
kò:gítegeme
ane nuan kò:gí kó:mè^{vh}.
Kwóí nua kà:tín nèγó kó:mè^{gh} kò:gíínèn óròr^{vh} t̃f̃òn kì: mí séhemuisié^{gh} t̃f̃é βúriyèn.
kò:gíúzèz kò:βá séhemù ηélé kòm fanu séhemuisié^{gh} t̃f̃ú púr(i)gèn kò:zú néyì kúri
tzá:βð.
Kò:nómùnén ηélé móisì wò Januar, móisì wa pílim, móisì wa tá:tù, móisì wa íné,
kò:βá kò:rérte kó:mè^{vh} t̃f̃úá^{gh}.
en iepurigez móisì wa tá:nà kò:ndóv póisíon^{vh} érièt negaitet”.

“*The Okiek's way of life... Okiek lived in the forest*
No one among the Okiek had ever liked open spaces.
Okiek's food was honey.
The Okiek used to eat honey and meat.
In their way of life, they had divided the forestlands among their clans.
When they still lived in the forest, they used to know which clans had the rights on
which part of the forest,
their life depended on honey.

¹⁹ Cf KENYATTA, Jomo (1990: 57-59).

²⁰ Table 2, picture 2.

In those times, in which honey was so important, they knew which places were warmer in which season.

So, they moved, they settled in those warm places, leaving the cold open spaces.

they went, let's say in the month of January, the second month, the third month, the fourth month...

They went to collect their honey

In the 5th month, which was the warmest, they used to leave the elders in a fresh area..."

Honey was thus the principal concern in Okiek lives. And of course it was the Okiek's first product for barter. Still today its value is enormous, and for this reason the project of ecofarming for the Okiek community of Mariashoni, funded by the Italian Province of Bolzano, together with Manitesse, NECOFA, a Kenyan NGO, and Ethnorêma²¹, had as its priority the promotion of a mixed traditional-modern way of doing beekeeping. This paper is fruit of the ethno-linguistic research promoted in the framework of this project.

2. The Okiek and honey

Honey, *kó:mè^{yh}* in Okiek, lays at the centre of Okiek's economic, social and religious life. It represents the most important economic factor, because it has always represented the principal currency of exchange in the barter with neighboring peoples and it is the principal source of energetic food even in times of climatic adversities, famine and drought.

Honey is then the pivot of social life, because Okiek's seasonal migrations happened following the bees and their production and because it was the principal good used for the payment of bridewealths.

Finally honey still seems to be the most precious element in Okiek's (very simple) religious life, being the object of particular mystical respect. Honey in fact could not be managed by everyone and even those who could get in touch with it had to be in some ways ritually pure. Even though today this religious dimension seems to be a little loosened, at least for what concerns the Okiek community of Mariashoni, there are still some evidences of the protective and blessing role of honey in specific ritual performances.

Rose, one of my eldest interlocutors in the location of Kaprop, explained to me, for example, that, before building a new house, the elders of the family perform a private ceremony, pouring some *ró:tí^{yh} áβ kó:mè^{yh}*, a kind of an alcoholic brewed beer of honey, on the ground and praying over it in order to obtain supernatural protection for the household which is going to be formed.

Collins Kimbai, added that the *ró:tí^{yh} áβ kó:mè^{yh}* is used also during the feasts closing the male initiation ceremonies, and that a collateral product of honey (which I suppose should be propolis) is used as a medicine and ritually put on the circumcised penis just after the ritual cut, in order to avoid infections.

In some ways this *ró:tí^{yh} áβ kó:mè^{yh}* must be considered a sacred beverage linked to life. It is in fact used only in rites which celebrate life (marriages, initiations, births),

²¹ www.ethnorema.it/projects/progetto-okiek

²² Table 3, picture 6.

but it does never appear during funerals. It cannot be drunk by women in their fertile age, because they are thought to spoil it and to invalidate the rite which is being performed. Only very old women, in fact, and just after menopause, can drink it on very special occasions (the marriages or initiations of their sons or daughters for example) and always after having asked for a special permission to the elders.

With respect to this point Huntingford in his article on the Dorobo Economy (1955: 614) wrote: “*Honey is to the Dorobo what milk is to the Nandi. It is semi-sacred and has a high ritual value, in consequence of which certain rules must be observed lest the supply fail. A person must not eat fruit or blood on the same day that he has eaten honey, though he or she may eat meat. After eating honey, bits of the comb must not be left lying on the ground, but must be hidden in the undergrowth*”. I must say that I cannot confirm the validity of this statement today for the Okiek of Mariashoni, who seem not to share these prescriptions.

In the same article Huntingford underlined the relevance of honey in the Dorobo exchanges with the Nandi, reporting some interesting data. The Dorobo (our Okiek) obtained:

1 axe for 1 bagful of honey.

1 arrowhead for a gourd full of honey.

1 bundle of tobacco (about 1lb) for 1 bagful of honey

1/- worth of trade beads for 1 gourd full of honey²³.

In addition to this, in his very interesting article on the passage from hunting to herding in antiquity (the introduction of caprine domestic mammals in the area now inhabited by the Okiek seems to be datable at around 3000 BC), Marean demonstrates that already in the period of Enkapune Ya Muto²⁴ hunters, they concentrated their predation on small wild bovids of the forests, avoiding usually larger (and more dangerous) forest game, such as buffalo, forest hog or elephant and, according to him, “*this may have been due to the rich returns of honey collection, which was a major source of calories for Okiek*”²⁵, what is a hint suggesting not only the remoteness of the cultural / economic habit of honey collection in the region, but also the strategic position of honey, in terms of food and nutrition, for all H/G tribes.

Furthermore there are many evidences in literature on the special value of honey also in much more structured and rich societies than the H/G ones. Dore, in his article “*Etnografia del miele nelle fonti coloniali italiane sull'Eritrea ed Etiopia*” (2009) demonstrates in a very detailed way, how much important was honey in the commercial exchanges between the Saho (Eastern-Cushitic; Saho-Afar) and their neighbors and on the caravan routes and traditional markets of Eritrea and Ethiopia, and at the same time how much high was the colonial interest for such a precious good and its derivatives. All the sources cited by Dore are official documents by Italian

²³ HUNTINGFORD, G. W. B. (1955: 611-612). The text continues: “*The bag used as a measure for honey is the smallest size of kerepet, measuring 7 or 8 ins by 6 1/2 or 7 ins. The gourd is about 10 ins long*”.

²⁴ Enkapune Ya Muto, also known as the Twilight Cave, is a large enclosed rock-shelter located on the Mau Escarpment above the Naivasha basin in the Central Rift Valley of Kenya. It revealed Later Stone Age and Middle Stone Age deposits (cf MAREAN, Curtis 1992: 66-67). The region has historically become part of the Okiek's territory.

²⁵ MAREAN, Curtis (1992: 123).

colonial officers, who had to become ethnographers due to practical reasons²⁶. From those documents it also results clear, for example, that the wax coming from East Africa was sold also on many European markets. In particular in Great Britain they seemed to appreciate the wax coming from Eritrea and Ethiopia most than the one produced in Somalia and Kenya, for the Ethiopian one was much more white and pure²⁷.

The commerce with European traders and with other exterior markets seem to have converted to beekeeping also peoples who historically were not so much used to it. Among the Ngindo (Bantu) of the Barikiwa district in southern Tanganyika, for example, a people of shifting cultivators²⁸, as it is stated by Crosse-Upcott in his article “*Social Aspects of Ngindo Bee-keeping*”, until the beginning of 1900 “*beekeeping had yet to become a community habit*”, even though “*two of the principal elements in the Ngindo complex, namely Hamba and Ikemba, are rumoured (and confess themselves) to have been pure hunters and collectors almost within living memory (...) They were renowned bee-men*”²⁹. In the 50ies, the author writes that “*Under optimum conditions the seasonal yield of the Barikiwa district alone might easily reach 300 kilogrammes of wax (...) Now, the total export from the Liwale Sultanate are not more than ten times that figure, whereas its population must be fifty times greater than that of Barikiwa*” (Crosse-Upcott 1956: 84). What is particularly interesting on this point is that having kept until the last generation their nature of pure H/G, Okiek never entered these commercial cycles. Their trade in honey has always remained limited to the internal circuit of symbiotic relationships with their pastoralist or farmer neighbors and they did never start to produce wax. If the NECOFA project will reveal successful, all this is destined to change in the next generation.

Among the Okiek, beekeeping, or better honey collection, storage and distribution, is something that belongs to the male domain.

After having been collected, the honey is stored by the elder men in a secret place in the forest, hidden and kept safe from thefts and dangerous pollution caused by a fortuitous contact with ritually impure people.

Being a woman myself I have never had the possibility to visit one of these places in the forest where the community honey is preserved. Anyway I know that each household (which could be composed by a maximum of 30 people, considering the father's family and two to three families of the father's sons) used to store its honey in a number of special quite big wooden containers, called *kìsúnò* or *kìsúnùt* (pl. *kìswòth* or *kìsuñùsi^{2eth}*)³⁰, which were realized hollowing a trunk. The family *kìswòth* were then under the responsibility of the elders, whose task was deciding how much of the honey had to be brought to the household, when, for which purposes and in which quantity it had to be divided among his wife and the wives of his sons.

²⁶ Cf DORE, Gianni (2009: 52): “*I funzionari e i tecnici coloniali dovevano diventare etnografi per necessità pratica*”.

²⁷ Cf DORE, Gianni (2009: 57): “*L’Inghilterra ne apprezzava la bianchezza e la purezza rispetto a quelle del Kenia e della Somalia*”.

²⁸ Cf CROSSE-UPCOTT, A. R. W. (1956 :83).

²⁹ CROSSE UPCOTT, A. R. W. (1956: 85).

³⁰ According to my informants the first plural form is the original Okiek one, while the second is adapted to Kipsigis.

This habit of storing honey in a secret place in the forest, must have been common also among other H/G tribes in East Africa, if it is true what is reported by Crosse-Upcott (1956: 85) about the Hamba and Ikemba hunters, who were part of the Ngindo complex and who seemed to be “*reputed to know the art of storing honey in primitive ant-burrows vats and camouflaging them so expertly as to deceive the honey-badger himself*”.

Going back to the Okiek, the transportation of honey from the forest to the household, was instead a female task, but only very old women, out of their reproductive cycle, could be appointed of it.

To carry the honey, in their trip from inside the forest to their household, Okiek women used the (k)lèkwélèt (pl. (k)lèkwélòrth), a bag made with vegetal fibers, usually small ropes obtained from the kwómèrérièt -?- plant, intertwined with tè:yát, i.e. bamboo cords.

Fertile women could handle honey only out of their menstruations, and could use it only for the necessity of their household: food or medicine production, children and elders nutrition.

In a period of normal hunting activity, honey was principally used as a preservative for smoked meat the Okiek used to store (Collins Kimbai, one of my informants from Kiptungo, said to me that the meat of a single buffalo preserved in honey could feed a family of 5 members for a period lasting up to 3 years), while in periods of scarcity of meat, honey was used as a nutritional addition especially for children.

Concerning children, it must be added that Okiek young boys start very soon exercising in hunt, living their first hunting experiences quite as a game. At an average age of three to four years, male children can be seen going around in the forest in small groups of classmates, each one with his small bow and his small arrows, which initially do not have a metal point. When they go in the forest like this they use to eat what they can gather or hunt by themselves and they use to keep a small bag of honey by themselves, which they eat just in case they need energy and they do not find anything else to eat.

Honey is also used, as we have already seen for the preparation of the beer rɔ:tì^{yh} áβ kó:mè^{yh}, used principally in ritual or official clan or family meetings. Another drink, this time non alcoholic and very refreshing, is what the Okiek call lókómè^{yh}, which is made of water mixed with honey and a special kind of seeds and which must be drunk in the same day of preparation³¹.

Okiek know no words for the translation of *beekeeping* or *beekeeper*. The two terms *beekeeping* and *beekeepers* contain in fact the idea of *care*. *Beekeeping* activities are aimed at taking care of the bees and of their hives and a *beekeeper* is someone who works for the well-being of his bees. According to the Okiek tradition, however, nobody is actually supposed to take care of his bees. The only work the Okiek usually do for their bees is the production and positioning of the hives on specific trees in the forest, but for the rest, Okiek limit themselves to follow the natural cycles of bees and flowers. Today the Okiek of Mariashoni are sedentary people, but until some 30 years

³¹ Both beverages were already cited in HUNTINGFORD, G. W. B. (1955: 606-607). For the beer however, HUNTINGFORD reported a slightly different name, that is *kumik ap lo*, which literally should mean “honey of water”, and which therefore I think is an incorrect from.

ago they were semi-nomads and their migrations from the fresher habitats of the highlands to the warmer regions of the lowlands, followed the seasonal rhythm of flourishing and ripeness of their honey. They had no skills in the process of moving a swarm from one hive to the other, their hives did not provide for a queen excluder, and they just limited themselves to prepare tempting log hives in determined areas in specific periods of the year, hoping that they would be soon inhabited by a productive colony of bees.

According to Huntingford there was a special invocation Okiek used to call out to the bees to invite a new swarm to settle in a newly put up log-hive³², but unfortunately I could not document the same among the Okiek of Mariashoni.

In the region of Mariashoni, the Okiek distinguish at least 8 different kinds of honey, depending on the flowers or trees from which the bees take pollen. Unfortunately, for the moment it has been impossible to identify the scientific names of all but one plants corresponding to the Okiek labels. Anyway I think it is important to report here the whole list in Okiek, with a brief description of the major characteristics of the honey produced with each kind of flower:

kó:mè^{vh} aβ kàrabuét (no identification of the tree, which is very small and used also for the preparation of traditional remedies against malaria) this honey is sweet and white;
kó:mè^{vh} aβ mārortá³³ (no identification of the tree) the honey is yellowish and somehow bitter;

kó:mè^{vh} aβ séregùtiét³⁴ (kipsigis? - no identification of the tree) the honey is brown and sweet;

kó:mè^{vh} aβ sílibuét (tobea tree) The honey is somewhat white and sugary;

kó:mè^{vh} aβ tèβeηwét (no identification of the tree) this honey is brown and sweet;

kó:mè^{vh} aβ tekwojɔ (no identification of the tree) the honey is brown and sweet;

kó:mè^{vh} aβ tó:ηotvèt (no identification of the tree) this honey is very clear and somewhat bitter;

kó:mè^{vh} aβ tù:nójèt (no identification of the tree, which is very small and twisted) the honey is white and sweet.

3. The bees, their lifecycle, their roles, their morphology and the hives and its parts according to the Okiek of Mariashoni

“tónùtf-tfò?”; “fðn!”... “tónùtf-tfò?”; “fðn!”... “ínìrfðn murè:n^{rh} fðr^{rh} mómótós téηðsìe^{rh}”... “sègemè^{rh}!”
 “do you want a riddle?”; “Yes!”... “do you want a riddle?”; “Yes!”... “They are my men fighting with their arrows; who’re they?” “They are the bees!”

“tónùtf-tfò?”; “fðn!”... “tónùtf-tfò?”; “fðn!”... “tí:βìk fð fíyà alàl kéž en kà:rít”... “kósomè^{rh}!”

³² HUNTINGFORD, G. W. B. (1955: 617). “*The invocation to the bees has a set form, and is uttered in a rather unnatural, high-pitched tone: Sekem, sekem, ce mii eη emotinuecu tukul, wa pusi anyun, ocololion, ocololion - Bees, bees, who are in countries-these all, come here now, pour-in-(honey), pour-in-(honey)*”.

³³ HUNTINGFORD, G. W. B. (1955: 609) cited the same tree in the list of the woods used for making weapons, tools, etc. In particular the *marorta*, was used, according to him for house-building, honey-barrels and firewood. Again it was cited in HUNTINGFORD, G. W. B. (1976: 432), without identification.

³⁴ Cited by HUNTINGFORD, G. W. B. (1976: 435), as a Nandi term, unfortunately without identification.

“do you want a riddle?”; “Yes!”... “do you want a riddle?”; “Yes!”... “These girls, they make themselves beauty with pearls...” ... “They are the bees without sting!”

Given that their lives depend principally on the forest and on honey, Okiek have developed a very deep knowledge of bees. They know bees are not all the same. They know that there are different species and that inside these different species bees have a different morphology according to their specific role in their colony. They know that the colony is very highly structured and that the swarm is directed by a queen bee, which is feminine. They know that the hive has its own cycles of production which must be respected, and that there are times in which you can collect honey and periods in which you would better not do it. They know that bees like to live close to water sources and that they suffer from a too cold or a too warm climate. Of course their knowledge derives from a simple observation from the outside, whose origin lays in the mythic times of tradition, and in fact Okiek views are partially different from what we would define as really scientific, but anyway what they know about bees and their lifecycle is enough to grant them an unquestionable skill in dealing with bees and honey.

In this section we will go through this traditional knowledge.

First of all, when asked “what is a bee?” the Okiek simply answer that “a bee is a bee”, firmly refusing the idea to classify it under the label *kàliṇṇát* (pl. *kàliṇṇát^{gh}*), “insect”.

A bee is thus something which has a very special status. A bee is just a *sègemiát*.

Besides being the taxonomically generic term, a *sègemiát* (pl. *sègemiát^{gh}*) is the common domestic bee (*Apis mellifera*). Apart from it, the Okiek distinguish at least other three types of bee, all of which are thought of as a kind of *sègemiát*.

These other species are: *kósomiát*, *sómḍseriet* (pl. *sómḍseriet^{gh}*) and *tʃéptiyige* (pl. ?)

Kósomiát (pl. *kósomé^{gh}* - *Halictus*) is what the Okiek define as the “savage bee”, because it is impossible to domesticate it. It is an earth bee, which makes its hives in holes in the ground. It produces a honey which is much more liquid and sweeter than the common one and which is preferably used as a restorative medicine. Today this bees are rare in the region due to deforestation, but their honey is very highly appreciated and therefore, when an Okiot discovers one of these ground-hives, he keeps it secret to the others.

The other two types of bee, *sómḍseriet* (pl. *sómḍseriet^{gh}*) and *tʃéptiyige* (pl. ?) are usually translated by the Okiek as “red bees” and “black bees”. Unfortunately I had no means to identify the two corresponding scientific names. Anyway my Okiek informants described the former as very aggressive and producing not very good honey, while the latter were described as not aggressive and with a very good honey.

Huntingford 1955: 615 reported a similar distinction, identifying 4 species, but even though the first two, *sègemiát* and *kósomiát*, correspond either in terms of lexical form or of scientific classification to those I have just described, the other two species he quotes seem to be completely different. He reports in fact the word *Imeik*, corresponding to the scientific species *Omia*. *Omia* are solitary bees “which live in trees and hollow stems of shrubs and make honey”. The second word reported by Huntingford, *Kiptulonik*, corresponds to the scientific name *Chalicodoma*. *Chalicodomas* are mason bees, “which live in cells made of a sort of cement formed

of earth, minute stones, and their own saliva. These are very small bees, which make only a small amount of honey, and are not found in the forest, but in Soiin below the escarpment”.

In this case it is possible that my informants really do not know the insect itself, being that it is endemic in a different habitat, but for what concerns the *Imeiik* it should be interesting to know if such a bee has ever existed in the region of Mariashoni, which could be a hint also for botanist and agro-forestal experts to understand the level of degradation of the original ethological population. Further lexical enquiries have thus to be done.

Sègēmē^h, that is the domestic bees, are then distinguished according to their role in the colony:

The queen bee is called *ká:mèt aβ sègēmē^h*, lit. “mother of bees”. It is thought of as a female and all the *sègēmē^h* of her colony are said to be her sons. For this reason I suppose, Okiek think that it is the queen-bee who feeds the brood (*sic!*)³⁵.

For the worker bee, which is seen as a male, Okiek do not have a singular form. Worker bees are the most numerous in a colony, and they are perceived as a plural entity. Not all my informants agreed on their name, even though the majority of them proposed the term *gíboité:ní^h*, according to some of them the most correct form should be *sè:rse:rí^h*. Huntingford (1955) proposed unfortunately no specific names for the workers, which he simply classified as *sègēmē^h*.

The drone is called *gób(v)ríró* (pl. *gób(v)ríró:ní^h*) and is obviously seen as a male. The Okiek are aware that drones do not do anything special in the hive and that their task is just mating with the queen-bee. To understand when the hive is full of honey and the colony is ready to give life to a new swarm, the Okiek look under it and if they find dead drones on the ground it means that it is time for harvesting.

Besides these bees, the Okiek identify another kind of specialists, what they call the scout bees: *kà:utáni^h*, *kó:jógi^h* or *sègeí^h*. Also in this case they only know the plural form of the name, because scouts are said to work in groups. Their task is going out looking for flowers and calling the workers to collect the pollen. When it is time for the bees to migrate to a warmer or to a colder place, the scout bees precede the others in order to find a new hive to settle in.

The co-existence of different terms for the same specialization is probably due to the fact that my informants came from all the different locations of the Mariashoni region (which has an extension of about 264 km²) and they could witness for dialectal lexical variations. Huntingford (1955) did not report anything similar.

The Okiek distinguish with specific terms the three stages in the life of a bee, before it becomes an adult insect:

Mà:éni^h aβ sègemiát (*mà:éni^h*, lit. *egg*, has only a plural form in this case) are the eggs of the bee. After the egg stage, the bee becomes an *ísiát* (pl. *isē^h*)³⁶, that is a larva, and finally it transforms itself into a *várvèt* (pl. *várē^h*), i. e. a pupa. The same term for larva in its plural form, i. e. *isē^h*, is used also generically to indicate the brood. Okiek do not have a clear idea anyway of the time that occurs from the one

³⁵ All the hive (larvae, pupae, queen-bee and drones) is fed by the workers.

³⁶ Table 3, picture 6.

stage to the other, or from the egg stage to the adult bee stage³⁷. They also do not know how long lasts the lifecycle of an adult bee (either in terms of days or of months - *sic!*), but they say that the drones live lesser, because the workers kill them when the hive is full, what means that the workers survive³⁸ to them. Apart from this, they finally are aware that the queen-bee can live for more than three or four years. Huntingford (1955: 616) identified the same name, *várè^{yh}*, for what he described as “*young bees, grubs*” but did not report any distinctions of the other two stages (egg and larva).

When asked to describe the morphology, or the physical characteristics of a bee, Okiek use descriptive forms containing names taken from the human, or from other animal bodies. Thus bees have a (human) head, *métit aβ sègemiát*, their body is divided in (human) thorax, *pó:rt(ð) aβ sègemiát*, and abdomen (lit. belly), *mò:ét aβ sègemiát*. They have (human) legs (lit. feet) *ké:liè^{gh} aβ sègemiát*, and (bird) wings *márábù^{yh} aβ sègemiát*. The only two specific non descriptive terms are *kó:té:t* (pl. *kó:tiéth*) for the proboscis and *ré:rì^{yh}* for the sting, which strangely has a plural form.

Let us now have a look at the hive. The Okiek of Mariashoni distinguish lexically the natural beehive from the handmade hive. The name of the natural beehive, which is usually a cave tree or a trunk with natural holes, is *pó:nèt³⁹* (no plural), while the handmade one, a typical log-hive, we are going to describe in the next section, is called *mùingét⁴⁰* (no plural). Interesting enough is that Huntingford (1955: 616) reported for the same hive, which he describes as a honey-barrel, the word *pasanet*, which has no correspondence in my data.

The swarm living in a hive is called *(g)iráorth*, with a plural form, but when the colony becomes too large Okiek define it as a *tújè:t aβ sègeméth*, i. e. a real “horde” of bees.

Inside the hive there are honeycombs, *pó:γt̥ðt* (pl. *pó:γt̥th*). *Pò:γt̥ðt* is the generic term for different kinds of combs, which can be long, short and somewhat rounded or even cross shaped. Each one of the three combs has its specific name. *Kòmdó* (sg. only) is the long one, *kè:nèjué^{gh}* (pl. only) is the short, rounded one, while *sèma:né^{yh}* (pl. only) is the cross comb.

All hives, be they natural or handmade ones, must have some kinds of openings to let the bees in and out. Both kinds of opening are called *pó:nèt* (sg. only). The same word is used for the bigger hole opened at the bottom of the log-hive in order to collect honey. That opening is generally closed with a *kèrvbé:t* (sg. only), which is made of vegetal fibre. We will see it in detail in the next section.

In the hive each bee lives in its own cell. Different kinds of bees live in different kinds of cells and the Okiek are very well aware of it, distinguishing them using different, specific terms. Thus the queen cell is called *kóγàrìót* (pl. *kóγàrìth*), the drone cell is *kùsúmdò*, while the cell for the worker is called *pò:gít*. What is strange in this

³⁷ BRAIDOTTI, Flavio, Pietro LORENZI (2010: 8; Table 1). The days needed for an egg to become a queen bee are 15. For a worker 20 and for a drone 24.

³⁸ BRAIDOTTI, Flavio, Pietro LORENZI (2010: 8; Table 1). The average life of a worker bee is about 35-45 days, for a drone 50 days, while a bee becomes mature at the age of 2 years and can live up to 5 years.

³⁹ Table 4, picture 7.

⁴⁰ Table 4, picture 8.

terminology is that only the queen cell, which is a single one in each hive, has two different forms, for singular and plural, while the drone and worker cells, which are much more numerous in the hive, seem to have just the singular form. An hypothesis could be that the singular refers to a kind of a collective noun, but the form would go quite contrary to the Okiek habit to use plural forms for non-countable nouns like, for example here, *kó:mè^{yh}*, “honey”.

If the Okiek have proved a quite detailed knowledge of the lifecycle and of the habits of their bees, they have had some *débaclé* in the exact identification of products of the bees.

Concerning concepts as pollen, nectar, propolis, royal jelly or wax, my elder informants in Mariashoni had quite confused ideas. They seemed to agree that the specific terms are 4: *nò:γīth*, *tèmeniét*, *àsaē^{yh}* and *vá:ē^{yh}* (which must not be confused with the aforementioned *vārē^{yh}*, “pupae”), but they definitely disagreed on their meaning and it was impossible for me to understand which label corresponds to which substance.

Nò:γīth was said to be either pollen or royal jelly (?). Given that all my informants agreed that some of this *nò:γīth* is used for the preparation of the ceremonial beer, I dare imagine it is rather royal jelly, than pollen. *Tèmeniét* and *àsaē^{yh}* (the first a singular, the second a plural form) have been proposed for the translation of “wax”. My informants said to me that this *tèmeniét* or *àsaē^{yh}* is used during the male initiation rite, but they avoided describing to me its actual function. Be it as it may, what I know is that the traditional Okiek seem not to have used wax in any other way and until now they have even never commercialized it, so the question remains an open issue. For what concerns propolis they seemed to agree on the word *vá:ē^{yh}*. Anyway no informant could describe to me the collocation of these elements in the comb structure. For “nectar” they suggested the term *tá:βtèt* (pl. *tó:βtó^{gh}*), but again it seems quite confusing to me, because the same word is the common form for “flower”.

If the generic word for honey as a food is *kó:mè^{yh}*, the Okiek distinguish then two types of honey as a product of the hive: *nàrò:γth* is the ripe honey still in the comb, which has about a month of maturation, while the eldest one, which can reach one year of age is called *kéldèt aβ kò:γó*, lit. *foot of the elder* (?).

Apart from being aware of what happens to the bees inside and outside their hive, Okiek also know that hives are constantly menaced by external enemies. The most dangerous ones are said to be birds in general, because they like eating bees. In particular, the worst is a small one, with white eyes and grey plumes, which they call the *kìprá:skò* (sg. only)⁴¹.

Ants, *sìjimiét* (pl. *sìji:mīth*) are also considered very dangerous, in that they eat bee eggs. Among ants, the most dangerous are said to be the small ones of the cow (?), which they call *táyò:γòγīth* (pl. only).

In many regions of East Africa honey collectors usually say that they can identify the collocation of a new hive following a bird whose latin name is *cuculus indicator*. It is in fact said that this bird calls out its cry when it finds itself close to a colony of bees. Huntingford (1955: 618) reported that Okiek shared the same belief and that the Okiek

⁴¹ Cited also in HUNTINGFORD, G. W. B. (1955: 618).

name for the bird was *Keceiat*. I discussed this issue with my elder informants in Mariashoni, but no one seemed to know anything about it.

Last but not least, to complete our discourse on the bees and their lifecycle according to the Okiek, here you find the yearly calendar of the bees activities as described to me by the elders of Mariashoni:

- January-February are the months in which the bees migrate where it is colder, in the highlands. In this period the rainy season is just finished and the highlands are full of flowerings. At the beginning of this period, that is just after the rainy season, the mating happens.
- End January-March: these are the months of richest harvesting.
- End March-April: the bees look for a warmer place and some start to migrate towards the lowlands.
- April-July: in these months it is too cold for the bees to move, and outside there is no flourishing. Therefore nothing special happens.
- July-September are said to be the months in which the queen lays eggs.
- September-November (but in any case always) are the months in which, according to the Okiek the workers produce honey.
- During the whole year, especially in the rainy or wet seasons, when honey is “always” present, Okiek beekeepers check the honey production once a month.

This description of the Okiek yearly calendar of the bees’ activities, seems to correspond quite well to the data presented in Carrol (2006: 32-37) about the honey harvesting seasons in different regions of the Mau Forests area.

We have seen that the best harvesting season according to the Okiek of Mariashoni is end January-March. Comparing this information with Carrol (2006: 34) we see that the same is true for the Kakamega forest, where the best honey season lays between December and March).

These data would then place the two ecological niches of the Mau and of the Kakamega forests on the same level in terms of botanical structure and ecosystems, and this is very interesting given the deep degradation of the Mau and, to the contrary, the more protected area of the Kakamega forests.

Data on the harvesting times in the rest of the area are: end September - October for Molo; April-June and October-February for the Nandi hills; March, July and November for the Trans Mara and March-April and September-November for Kirinyaga⁴².

4. Making and placing a new hive. Tools, processes and lexical data⁴³

In East Africa and in particular in Kenya there are different kinds of traditionally handmade beehives. Hives can be made with mud and sticks, with baskets or pots⁴⁴, with bark or wood⁴⁵ or even with mud mixed with cow dung⁴⁶. As every kind of

⁴² CARROL, Thomas (2006: 32-37).

⁴³ For the lexical data contained in this section I am especially grateful to John Ndirito Kipchumba, one of the most skilled hive-maker from the location of Molem.

⁴⁴ CARROL, Thomas (2006: 8-16) reported pictures of all these hives.

⁴⁵ As it is among the Ngindo of southern Tanganyika (CROSSE-UPCOTT A. R. W., 1956:84)

handmade object, a handmade hive is built using the raw materials at disposal in a determined natural context. Being the Okiek forest people, it is obvious that their hives could but be made of the wood of their forests.

The typical Okiek hive is thus the traditional East African log-hive⁴⁷, or *mùingét* in Okiek (singular only), which is around 1,40m long, has a diameter of ca 40cm and is usually placed on very high trees in the forest at an height of about 5 to 10m. Today it is also common to find these hives placed on the fences near the houses, but this is definitely a modern evolution.

When a *mùingét* is placed in a good area and the beekeeper takes good care of it, it can have an average production of about 20kg honey per year, which is really not bad, if we think that the modern Langstroth hive gives up to 40kg, the KTBH (Kenya top bar hive) does not exceed 30kg while the other types (pot hive, basket hive etc.) reach only an average of 10kg⁴⁸.

According to the Okiek tradition, a *mùingét* belongs to the man who builds it and the same is true for the swarm which settles in it. When a man dies, his *mùingét* are distributed among his living sons and the same happens among the Ngindo of southern Tanganyika⁴⁹.

In this section I will describe the processes, the materials and the tools involved in the building of a new *mùingét*.

In the mind of its builder, a *mùingét* is made to last many years. It is supposed to resist to any weather adversities and therefore it must be strong and carefully made. The most preferred woods for the building of a new *mùingét* are *màyó:nghèt* (cedar tree) or *(ε)sìsò:nèt* (?) because they are harder, but Okiek can sometimes use also the wood of *òvnít* (?), which is softer, but still very reliable.

Unfortunately, for the moment it has been impossible to identify the scientific names of *(ε)sìsò:nèt* and *òvnít* and even in Huntingford 1976 I did not find any correspondence either in Nandi/Dorobo or in Maasai. In addition to this, Huntingford 1955 (p. 617) reported the names of different trees used by the Okiek of his time for making a hive (above all *mocet* and *rerendet*⁵⁰), saying that these woods were preferred because softer and easier to shape.

This information brings us in a *cul-de-sac*: Huntingford's informants in fact considered pivotal a characteristic of the wood, i. e. its *softness*, which is exactly the opposite of what my own interlocutors believe fundamental, i.e. *hardness*. How can the two things go together? How can they be equally and contemporary true? I think that this can be possible at least for one reason: Huntingford indeed did his research among the Okiek in the first half of 1900 and it is possible that the tools the Okiek used at those times and which they obtained from the barter with their Nandi or Maasai neighbors, were not as good as the ones they can rely on today, and therefore their priority was probably slightly different from the current one. It must then be underlined that all my

⁴⁶ As it is for the *qafo* of the Saho described in DORE, Gianni (2009) and VERGARI Moreno and Roberta ZAGO (2009).

⁴⁷ Or barrel-hive according to the terminology adopted by HUNTINGFORD, G. W. B. (1955: 616-617).

⁴⁸ Data taken from BRAIDOTTI Flavio and Pietro LORENZI (2010: 36; table 8).

⁴⁹ On this point cf HUNTINGFORD, G. W. B. (1955) and CROSSE-UPCOTT A. R. W. (1956).

⁵⁰ For the first, *mocet* HUNTINGFORD, G. W. B. (1976) does not give any identification with a latin name, while the second, *rerendet*, should be the *Euphorbia Candelabrum*.

informants agreed on the fact that anyway everybody tended to use an already fallen tree, what they called a “mature cedar” *mòyó:nq̣èt n̄n̄át*, rather than cutting a new one. On the one hand this is due to the fact that they are aware of the need to preserve what remains of their forest, but on the other hand it is unquestionable that “using a mature cedar is easier and lesser laborious than cutting a lively tree”.

Be it as it may, it is reassuring to know that either today, or at Huntingford’s times “*The entire work of shaping and cutting is done with the axe*”⁵¹, *àjué:t* (pl. *àjó:nò^{gh}*)⁵² in Okiek.

When the right trunk has been found, it is split (*ké:βàt*) in two parts in the longitudinal sense. The next step is cutting the two halves of the future hive for a length of about 140cm. The effective measure of the hive usually corresponds to the height of the hive-maker from his feet to his shoulder.

Once a hive-maker has cut the trunk in these two halves, he must hollow them out (*ké:βàl*), obtaining now the two shells *gèβé:βéruè^{gh}* (sing. *gèβé:βér*) of the future hive.

To hollow out and shape (*ké:βàtót*) the interior of the two wooden shells, the Okiek use again a small axe *kìsiendq̣óit*, with a kind of chisel, *kìsiendq̣óit*⁵³ (pl. *kìsiendq̣óisie^{gh}*), on top of a handle, *kùnúktō⁵⁴* (pl. *kùnúkwè^{gh}*) made of the *kalukf̣a:ṭ⁵⁵* wood. Once the interior has been modeled, the hive-maker starts to refine (*ké:tf̣òk*) the external surfaces, taking the old bark away.

At this point the two wooden shells of the future hive are left in a cool place to dry for at least two weeks (or, better, a month).

When the shells are dry, the hive-maker has to pierce the wood, in order to create at least 3 holes per side on each shell. In these holes will pass the small fiber cord through which the two shells will be sewn together in order to give the hive its characteristic log form.

The tool used to pierce the wood is a kind of long pike, called *mèṭf̣é:iṭà⁵⁶* (pl. *mèṭf̣é^{gh}*), made red hot on the fire. The thread, *túnò:jét* (pl. *túnò:j̣ṭ^{gh}*), used to sew the two wooden shells together is made with a special kind of bark, the *àmólilít* (pl. *àmólilòsise^{gh}*). Unfortunately I do not know the scientific name of this *àmólilít*, which was also not mentioned either in Huntingford 1955 or in Huntingford 1976. The same thread is eventually used to sew also those small cracks that sometimes happen to break into the dry wooden shells.

Once the two shells have been sewn together, it is time to choose the shell where to make the *pó:nèt* (pl. *pó:niṭ^{gh}*), the opening for honey harvesting. The *pó:nèt* is a rectangular hole, about 15-20cm long and 7-8cm wide, which stays at the bottom of the hive, once it is placed on the tree, in order to facilitate the harvesting operation. To make the opening the hive-maker incises (*ké:yàk*) delicately its border on one of the

⁵¹ HUNTINGFORD, G. W. B. (1955: 617).

⁵² Table 5, picture 9.

⁵³ Table 5, picture 9 and 10, and table 6, picture 11.

⁵⁴ Table 6, picture 11.

⁵⁵ Even in this case I cannot say what is the scientific name of the tree, nor was it cited in HUNTINGFORD, G. W. B. (1955) or (1976).

⁵⁶ Table 6, picture 12.

two shells with a small knife, the *ró:twèt* (pl. *ró:tò^{gh}*)⁵⁷, then the cutting is still made with the aforementioned small axe (*kìsiendǝ́ít*).

The *pó:nèt⁸* will then be closed with a *kèrvbé:t⁶⁹* (no plural), made of any kind of durable vegetal fibre.

The two ends of the hive are finally made with two circles of the same wood as the shells, where some holes, *kð:ŋ^{h60}*, are left, or pierced with the *mètǝ́:ità*, in order to left the bees in and out of the hive, which is now ready to be wrapped in long strings of green bark *mò:rtét* (pl. *mò:r^h*) of cedar tree *tɔ́:kwèt*. These strings of bark has to be at least two palms longer than the log itself, because they must protect the entrance to the hive for the bees. Once these bark strips are dry, they are called *pé:r^h* (sing. *pé:rtét*)⁶¹. To fix the bark strips, the Okiek use a rope, *túnð:jét*, made of *písindá⁶²* (a kind of a liana, whose scientific name I do not know) wrapped around a iron wire core.

Once all these operations have been made, the log-hive is ready to host a swarm of bees, and it is time to carry it in the forest and place it high on a tree.

Not all the trees are good to give home to a log-hive. According to the Okiek the log must be placed at the bifurcation of two strong branches, *sóǝ́tiát* (pl. *sóǝ́t^{gh}*). If in the area there are no trees with an appropriate bifurcation, it is made artificially. Also the artificial bifurcation, which is made adding a kind of a long crutch to the original tree, has its proper name, and it is called *téjuðt* (pl. *téju^{gh}*). If the log is well placed there is no need to tie it to the tree. Unfortunately I did not ask to my informants which kind of trees are usually chosen for the placement of the hives, but anyway I can say that they are very high trees, which have very few or even no branches near the ground and the same was attested by Huntingford (1955: 618).

Given the very precious value of honey in the Okiek tradition one would expect some of the passages of the making of a new hive to be accompanied by ritual agency, but as far as what I have learnt from my informants and from the elders of the region of Mariashoni this seems actually not to happen.

In section 2, footnote 33, I have already reported that, according to Huntingford (1955: 617), when, at his times, a newly made hive was placed on a tree, the beekeeper made an invocations to the bees, calling them to settle in it and that I have never recorded anything similar regarding the Okiek of Mariashoni. I argue that this invocation, which was pronounced “*in an unnatural, high-pitched tone*”, cannot but be considered as a faint trace of a possibly richer ceremony which could have been performed in ancient times.

In the Ngindo tradition there was a special taboo, which prevented a beekeeper from putting more than one hive on the same tree⁶³. Even though I had no expression of this kind of beliefs from my informants, it is true that also in the region of Mariashoni I never saw a tree hosting more than one log. Maybe in this case the practice is

⁵⁷ Table 7, picture 13.

⁵⁸ Table 7, picture 14.

⁵⁹ Table 8, picture 15.

⁶⁰ Table 8, picture 16.

⁶¹ Table 4, picture 8.

⁶² No correspondence in HUNTINGFORD, G. W. B. (1955) or (1976).

⁶³ CROSSE-UPCOTT A. R. W. (1956: 86).

maintained but the memory of the reason why things are done like that has finally been lost⁶⁴.

5. Harvesting honey. Traditional tools and techniques

After two or three months from the placement of a new hive, Okiek start to check if bees have come to settle in it. If not, nothing special is done and Okiek are confident that it would just be a question of time and patience. If the hive has become the house of a new swarm, people know that some weeks after the blossoming they can start harvesting.

Okiek do not have special clothes for the harvesting operation (*kòmú kó:mè^{yh}*). Their traditional *àýurièt aβ (i)ndèrít⁶⁵*, a long mantle made of hyrax skins, was worn high on their head, firmly closed under the chin, in order to avoid being stung on the face.

Before climbing on the tree where the log-hive is placed, the beekeeper prepares the tools he needs for harvesting: a simple shoulder bag, the *mòtogé:t* (pl. *mòtogóth*), which is made of antelope skin, containing the so-called *kùrógùriét* (pl. *kùrógùrth*)⁶⁶, a puff of vegetal fibre, no matter if green or dry, whose centre contains some small pieces of cedar tree bark (*sasiát⁶⁷* - no plural)⁶⁸, which he previously has made burning. Concerning the bag, my elder informants underlined that it had to be made with the skin of the alpha male *kwéstà* (no plural) of species like the red duiker, *mindet*, the *petfenit* or the *mbò:let⁶⁹*, which are two other kinds of small deers, of which however I do not know the scientific name.

I do not know if this was only a question of prestige, or if, also in this case, we are legitimate to see another faint trace of a ritual prescription which has now been forgotten during times.

Be it as it may, on this point Huntingford 1955 did not report anything special.

To make the *kùrógùriét* burning, the Okiek use the ancient method of rubbing one thin stick, called *pínè:t* (no plural)⁷⁰ on top of another, a little bigger one, called *ndàmé:t* (no plural)⁷¹. The *ndàmé:t* is usually made of a soft wood, while the *pínè:t* is always of cedar or anyway of another very dry and hard wood.

Reaching the hive without *kùrógùriét* would be very dangerous for the beekeeper, because the smoke coming out from the puff is the only tool he has to make the bees fly away, preventing them from stinging him. Once he reaches the hive, he first blows some smoke towards the opening. When he is sure that the bees have moved away, he opens the log, taking the *kèrvbé:t* away. Before putting his hand into the hive, he blows again more smoke inside, obliging the bees to keep away from the central part

⁶⁴ The Ngindo of Southern Tanganyika seem for example to have some more rituals and beliefs linked to honey and beekeeping, even though their practiced vary very much from clan to clan. On this point see CROSSE-UPCOTT A. R. W. (1956: 96-98).

⁶⁵ Table 9, picture 17.

⁶⁶ No correspondence in HUNTINGFORD, G. W. B. (1976).

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Table 9, picture 18 and table 10, picture 20.

⁶⁹ The first one, *mindet*, is cited also in HUNTINGFORD, G. W. B (1955: 605), but the others are unfortunately not.

⁷⁰ Table 10, picture 19 and table 11, picture 21.

⁷¹ Table 10, picture 19 and table 11, picture 21.

of the log, where the *pó:nèt* is now without its closing. He then checks if the honey is mature. If the brood still contains larvae or pupae he just brings back the *kèrvbé:t* to its initial position, closing the *pó:nèt*, while, if the honey is ready, he collects it and puts it into his *mòtogé:t*.

Once climbed down, he puts the honey in a container made of *kwómèrérièt*⁷² (vegetal fibre obtained from a kind of a liana) intertwined with *tè:yát*⁷³ (bamboo fiber).

This kind of container, called *pó:lèit*⁷⁴, is the one commonly made by the Okiek women for storing all kinds preservable food, herb or medical plants.

Now it is up to the beekeeper to decide whether to let an old woman carry the honey directly to the household (if it is only a few and if it is really needed in that moment), or to make her transport it deep into the forest where the elders have stored the *kisúŋò* or *kisúŋùt* (pl. *kiswóth* / *kisúŋùsiéth*), the big container for long-lasting storage.

At home, part of the honey will be kept aside specifically for the children. This honey for the children is preserved inside the women's house in a small bottle-like container, called *pó:lèit* (pl. *pó:lèitth*), made with other vegetal fibers: the *sèlekwe^t*⁷⁵ (no plural), strengthened with *fâḅarárith*⁷⁶.

The skill of the Okiek in handling with bees, especially when harvesting, is really impressive. It is true that, even though they do not have any protective equipment, they rarely are stung by their bees. This could obviously derive from their cultural habits, but in their own discourse on beekeeping, Okiek are usually proud to underline their innate feeling with bees.

Huntingford (1955: 618) wrote for example: “*The Dorobo say that bees know their owners by the smell of their bodies and that for this reason people are stung but little when they take honey from their own barrels (...). People claim also to recognize their own bees*”, and quite the same things have been said to me by many of my informants on the field.

6. Conclusions

The Okiek are one of the most ancient H/G people of Kenya. Unfortunately we do not dispose of much historical or archaeological data about their first settling in the Mau forests complex, but what is sure, at least according to their own oral traditions and to the oral traditions of their actual neighboring farmers or herders groups (Nandi, Kikuyu and Maasai) they were undoubtedly the first inhabitants of the region.

Even though today they speak a Southern Nilotic - Kalenjin language very close to Nandi, they must have had their own language in the past, which is now very difficult, if not impossible, to identify.

The most fascinating theory would indicate a common Khoisan origin for many H/G groups of East Africa⁷⁷, but linguistic research and documentation on H/G languages

⁷² Cited in HUNTINGFORD, G. W. B. (1976: 431). No scientific name. It is the same as Nandi *Cepsanjaniet*.

⁷³ *Arundinaria alpina*, cited in HUNTINGFORD, G. W. B. (1976: 436) with the form *Tekat*

⁷⁴ Table 11, picture 21. and 22.

⁷⁵ No correspondence in HUNTINGFORD, G. W. B. (1976).

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Cf DISTEFANO, John (1990).

are still too poor to allow for a credible reconstruction of historical linguistic processes of evolution and adaptation.

Until the fifties of the last century the Okiek, as all other H/G peoples in East Africa, were just described as *Dorobo*, that is “servants”, of the Maasai pastoralists or of the Nandi farmers living close to the Mau forests complex.

Dorobo is a pejorative term, used generically to describe all East African H/G groups living in a symbiotic relationship with their technologically more advanced pastoralist or farmer neighbors.

Apart from Huntingford, who dedicated his studies to the Okiek of the Central Rift, whose counterpart was Nandi, the majority of other scholars until recently have always focussed on those Okiek groups living in the Narok district, in close connection with the Maasai⁷⁸.

This paper concentrates on the Okiek of Mariashoni, Nakuru district.

What emerges from the data I personally collected on the field in the months of January-February 2013 is that the beekeeping tradition of the Okiek of Mariashoni today are very similar to what described by Huntingford in 1955 about the Okiek of the Central Rift.

The Okiek have always lived in the forest and on the forest. They were semi-nomads, and their displacements were determined by the seasonal migrations of bees from the highlands to the lowlands and the reverse. Honey in fact constituted their main source of energetic food and was essential as a nutritional addition for children's and elders' diets in periods of severe famine, drought and other ecological adversities.

This must have been true at least since the later stone age.

The archaeological excavations of the Enkapune Ya Muto cave, demonstrate in fact that it was in that period that H/G living in the region abandoned the hunt of large game, in favor of the easier and less dangerous hunt of small deer, while the introduction of domestic caprine is datable just at around 3000BC. In that period honey collection probably became a widespread habit and therefore the necessity of meat as an energetic food for the local population diminished⁷⁹.

Even though today their original habitat, the Mau Forests complex, is very much reduced due to savage deforestation, climate changes and ecological degradation, the Okiek of Mariashoni, who have started introducing a minimum of agriculture and farming in their economic life only since the first decades of the past century, continue to see hunt and honey collection as pivotal in their lives and in their food and medical tradition.

For this reason the NECOFA, (Network for Ecofarming in Kenya), with the help of Manitesse and the Province of Bolzano, has inserted a project on beekeeping in the framework of its multi-sector program of eco-farming⁸⁰ in the region of Mariashoni. The ethno-linguistic researches for this paper have been done on behalf of NECOFA with the main objective of collecting basic data for the preparation of a handbook in

⁷⁸ Cf all the works by KRATZ, Corinne A..

⁷⁹ Cf MAREAN, Curtis (1992).

⁸⁰ Which comprises interventions in the field of agroforestry such as forest reconstruction, tree nursery, gardening etc.

Okiek for those Okiek trainers involved with the constitution of local beekeepers' cooperatives.

Acknowledgements

I wish to thank Moreno Vergari of Ethnorêma and Bruna Sironi of Manitese for having involved me in this project and the whole NECOFA staff, especially the president, Samuel Muhunyu Karanja, the project manager on the field in Mariashoni, Andrew Karanja and my Okiek assistants, Catherine Salim, Emilie Chepkorir Kirui and John Kipcoech Kemoi for their indefatigable commitment.

I am especially grateful to all the beekeepers of the region of Mariashoni who devoted their time to my researches, among whom I mention John Ndirito Kipchumba, Samson Mureno, Daniel Kibrotich, Zakayo Korir Mutai, Perss Kipkurui, Busienei Ngurule, Dennis Kiptoo, Samson Rotich and Kosmas Kipkurui Walei.

I finally thank the whole Okiek community of the region of Mariashoni, who has always made me feel home, in particular the chief Samson Salim with his wife Agnes Salim and the chairman of MACODEV Martin Lele Kittiony.

Séréi Morisioni!

References

- BERNSTEN, John L. (1976) "The Maasai and Their Neighbors: Variables of Interaction", *African Economic History* 2: 1-11.
- BRAIDOTTI Flavio, and Pietro LORENZI (2010) *Apiculture in Sub-Saharan Africa. A Manual for Trainers*. Nairobi: Regal Press Kenya Ltd.
- CARROL, Thomas (2006) *A Beginner's Guide to Beekeeping in Kenya*. Nairobi: Legacy Books Press.
- CASTRO Alfonso P. (1991) "Indigenous Kikuyu Agroforestry: A Case Study of Kirinyaga, Kenya", *Human Ecology*, 19, 1: 1-18.
- COAST Ernestina (2002) "Maasai Socioeconomic Conditions: A Cross-Border Comparison", *Human Ecology*, 30, 1: 79-105.
- CREIDE Chet A. and Jane T. CREIDER (1989). *A grammar of Nandi*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- CROSSE-UPCOTT A. R. W. (1956) "Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 86, 2: 81-108.
- DISTEFANO, John A. (1990) "Hunters or Hunted? Towards a History of the Okiek of Kenya", *History in Africa* 17: 41-57.
- DORE, Gianni (2009) "Etnografia del miele nelle fonti coloniali italiane sull'Eritrea ed Etiopia", *Ethnorêma* 5, 51:60.
- DUNDAS, K. R. (1908) "Notes on the Origin and History of the Kikuyu and Dorobo Tribes", *Man* 8: 136-139.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940) "The Political Structure of the Nandi-Speaking Peoples of Kenya", *Africa* 13, 3: 250-267.
- HARKNESS, Sara, and Charles M. SUPER (2001) "The Ties That Bind: Social Networks of Men and Women in a Kipsigis Community of Kenya", *Ethos* 29, 3: 357-370.
- HARVEY, Steven (1976) "Comment on Relationships between the Dorobo and Their Neighbors" *African Economic History*, 2: 22-24.
- HOLLIS sir A. C. (1903) *The Nandi*, p. XXVII.
- HUNTINGFORD, G. W. B. (1927) "Miscellaneous Records Relating to the Nandi and Kony Tribes", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 57: 417-461.
- HUNTINGFORD, G. W. B. (1929) "Modern Hunters: Some Account of the Kamelilo-Kapchepkenfi Dorobo (okiek) of Kenya Colony", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 59: 333-378.
- HUNTINGFORD, G. W. B. (1931) "Free Hunters, Serf Tribes, and Submerged Classes in East Africa", *Man*, 31: 262-266.
- HUNTINGFORD, G. W. B. (1951) "The Social Institutions of the Dorobo", *Anthropos* 46, 1./2.: 1-48.
- HUNTINGFORD, G. W. B. (1954) "The Political Organization of the Dorobo", *Anthropos*, 49, 1./2.: 123-148.
- HUNTINGFORD, G. W. B. (1955) "The Economic Life of the Dorobo", *Anthropos*, 40, 4./6.: 602-634.
- HUNTINGFORD, G. W. B. (1972) "Nandi Kinship and Clans (Kenya)", *Anthropos*, 67, 5./6.: 771-821.

- HUNTINGFORD, G. W. B. (1976) "Some Names of Plants in Masai, Nandi, and Dorobo (East Africa)" *Anthropos*, 71, 3./4.: 423-440.
- INTERIM COORDINATING SECRETARIAT - Office of the Prime Minister (2009), *Version 1 - Frequently Asked Questions about the Mau Forests Complex*.
- KENYATTA, Jomo (1990) *La montagna dello splendore. Per un'antropologia dell'Africa nera*. Milano: Oscar Mondadori.
- KENNY, Michael G. (1981) "Mirror in the Forest: The Dorobo Hunter-Gatherers as an Image of the Other", *Africa*, 51, 1: 477-495.
- KRATZ, Corinne A. (1980) "Are the Okiek Really Masai? Or Kipsigis? Or Kikuyu?", *Cahiers d'Études Africaines*, 20, 79: 355-368.
- MAREAN Curtis W. (1992) "Hunter to herder: Large Mammal Remains from the Hunter-Gatherer Occupation at Enkapune Ya Muto Rock-Shelter, Central Rift, Kenya", *The African Archaeological Review*, 10: 65-127.
- MICHELI, Ilaria (*in print*) "The Okiek of Mariashoni, Nakuru District, Mau Forest Complex, Kenya. A sociolinguistic Report", *Incontri Linguistici*.
- VAN ZWANENBERG, Roger M. (1976) "Dorobo Hunting and Gathering: A Way of Life or a Mode of Production?", *African Economic History* 2: 12-21.
- VERGARI, Moreno and Roberta ZAGO (2009) "An encyclopedic lexicon of the Saho traditional knowledge on beekeeping", *Ethnorema* 5: 62-88.
- WALLER, Richard D. (1984) "Interaction and Identity on the Periphery: The Trans-Mara Maasai", *The International Journal of African Historical Studies*, 17, 2: 243-284.
- WALLER, Richard (1985) "Ecology, Migration, and Expansion in East Africa", *African Affairs* 84, 336: 347-370.

Appendix 1. Short Lexikon of bees and beekeeping

This Lexikon is based on an ethnolinguistic study made between January and February 2013 among the Okiek of Mariashoni, Nakuru District, Mau Forests Complex, Kenya. The study was funded by Maniteze, an Italian NGO which, together with Ethnorêma, the Province of Bolzano (Italy) and NECOFA (Network for Ecofarming in Africa) is in charge of a multidimensional programme on agroforestry and beekeeping in the region.

The data presented here have been collected during 4 community meetings with elder Okiek beekeepers, a number of specific interviews with specialists (hive makers and expert beekeepers) and many others with common people of the locations around Mariashoni (Kiptungo, Kaprop, Ndoswa, Molem).

The transcription of the words responds to the actual phonetic expression of the speakers and nothing has been modified according to phonological rules, due to the fact that for an in-depth study of Okiek phonology further researches on the field have still to be done.

In the list, nouns are presented in their singular and / or plural form when existing. There is no reference to the gender of nouns because gender is not an Okiek category. Verbs are presented in their infinitive form. As far as the current morphological study of Okiek let us understand, we can say that the grammatical structure of the language is very close to that of Nandi, as it was presented in Creider & Creider 1989⁸¹.

The symbol ♦ introduces examples of the use of the word in context. The sentences are first translated according to their sense and between parentheses the reader will find the original Okiek word order).

The symbol ➔ refers to other words relating in some ways to the one which is being commented.

As the reader will see, most part of the botanical lexicon still does not have a parallel scientific name. This is due to the fact that until now no ethnobotanical study in the region of Mariashoni has been made. Ethnobotanic investigation is anyway planned for next year, and it is our hope to have the possibility in a close future, to fill the gaps we are obliged to leave here.

Part 1. Okiek - English

ànuét (no plural) *string made of buffalo leather used by the Okiek (especially women) to carry any kind of weights on their shoulder. The leather string can be wider or narrower according to the object which have to be transported. In the case of a log-hive, usually transported by men, the string is about 8 to 10cm wide and some 2m long. The Okiek make the string pass on their front, then along their neck and shoulders and finally under the stuff they have to carry, so that all the muscles of*

⁸¹ Creider Chet A. & Jane T. Creider *A grammar of Nandi*, Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1989.

their back can share the weight and balance the transport ♦ ànuét aβ m̀̀ngón rope for carrying the log hive

àsaé^{vh} (no singular) wax ? → tèmeniét

(ε)sìsó:nèt (pl. (ε)sìsó:nòì^{vh}) tree whose hard wood is used to make log-hives → m̀̀ngét

fàβarári^{vh} (no singular) vegetal fibre, intertwined with the softer → sèlekwét in the making of the small container for the children's honey → pó:lèitó

gèβé:βér (pl. gèβé:βéruè^{gh}) wooden shell, half of a log-hive → m̀̀ngét

gibóitè:ní^{vh} (plural only) worker bee ♦ gibóitè:ní^{vh} tʃé íβò kó:mè^{gh} the workers produce honey (lit. workers these they + produce honey) → sègemiát

(g)iráorí^{vh} (plural only) swarm. This term is appropriate for a common swarm, when the colony of bees is bigger than a common one, the Okiek call it a tújè:t aβ sègemé^{vh} lit. a horde of bees

gób(v)rìòt (pl. gób(v)rìèni^{vh}) drone ♦ làmúm góbùríót en sègemiát the drone is bigger than a normal bee (lit. big drone then bee) ♦ pòrí sègemè^{vh} (k)góbùreni^{gh} drones were killed by the bees (lit. killed bees drones)

ísiàt (pl. isé^{vh}) 1. larva, 2. the plural form isé^{vh} has also the meaning of brood ♦ ísiàt ké:òmí a larva is eaten (lit. larva they eat)

ká:mèt aβ sègemé^{vh} (no plural) queen bee, lit. “mother of bees” ♦ làmúm ká:mèt aβ sègemé^{vh} en tógòl the queenbee is the biggest one (lit. big mother of bees then everyone) → sègemiát

kàutáni^{vh} → sègeí^{gh}

kàlianát (pl. kàlianí^{gh}) insect, generic term. This word is never used to refer to bees, which do not belong to the same taxonomical category as other flies. This conceptual distinction demonstrates the completely different status of bees in the Okiek system of thought.

kalukʃa:t (pl. kaluge:ní^{vh}) tree (?) whose wood is used to make the handle of the small axe for shaping the inside of the log-hive → k̀̀sienǝ́óit

ké:βàl (verb) to hollow out (a trunk for making a log-hive)

ké:βàt (verb) to split (the trunk in two parts)

ké:βòtót (verb) to shape (the interior of the two wooden shells of the log-hive)

ké:yàk (verb) *to incise (the measure and shape of the opening → pó:nèt on one of the two wooden shells of the hive → gèbé:βér)*

ké:mù (verb) *to harvest (honey) ♦ kòmú kó:mè^{vh} / ségemè^{vh} I have harvested honey (lit. I+have harvested honey). Harvesting is a male activity. No fertile woman in the Okiek tradition could either approach the hive or touch honey if not once it had been brought home.*

ké:mwòg (verb) *to sting ♦ kò:mwògón ségèmiát a bee stung me (lit. it + stung + me bee) ♦ kò:mwógétf ségème^{vh} bees sting a lot (lit. sting + them bees)*

kè:nèjué^{gh} → pó:yfòt

ké:sòhóí (verb) *to hang (the hive on the tree)*

ké:tfèn (verb) *to secrete (honey) ♦ tféñif ségème^{vh} kó:mè^{gh} bees secrete honey (lit. they+secrete bees honey)*

ké:tfòk (verb) *to roughly shape (the external part of the wooden shells of the hive → gèbé:βér)*

ké:tfùt (verb) *to lift (the log-hive on the tree). To lift the log-hive on the tree there must be at least two people. The first climbs on the tree, passing one or two long ànuét on a high branch of the tree and letting the other extremity or extremities fall to the ground, where the other boy fixes it or them around the log. Then the hive is lifted gently with a kind of rough, extemporary pulley.*

kéldèt aβ kò:yó (singular only; lit. foot of the elder) *very old honey remained in the hive for 1 year or more → kó:mè^{vh}*

kèrubé:t (singular only) *closing of the → pó:nèt (2.). The kèrubé:t is generally a kind of a puff, which can be made with any type of vegetal fibre.*

kìprá:skò (singular only) *small bird with white eyes and grey plumes (?), which is considered one of the major enemies of the bees by the Okiek.*

kìsiendzòit (pl. **kìsiendzòisie^{gh}**) *1. small axe used to shape the interior of the log hive → mùingét. This axe is made of a metal head, or chisel, from which it takes its name, and a wooden handle → kùnúktò 2. chisel*

kìsúnò / kìsúnùt (pl. **kìswóth / kìsunùsié^{gh}**) *Big wooden (sacred?) container, realized in a hollowed out trunk and stored in a sacred (and secret) place in the forest by the elder males of the community. In ancient times it was the elders' task to decide how much honey was to bring home, when and for which purposes.*

(k)lèkwélèt (pl. **(k)lèkwélèi^{gh}**) *bag for carrying honey used by old women (in menopause), to transport the honey from the place of collection to the secret place*

in the forest where it is stored in the → **kìsúṅò** and guarded by the male elders of the community. The same bag, made of vegetal fibres such as → **kwómèrérièt** and → **tè:yát** is also used to carry the honey from the secret place in the forest to the households.

kóyòríót (pl. **kóyòrí^{vh}**) Queen bee cell.

kòmdó (singular only) → **pó:yǽt**

kòṅdamát → **pínè:t**

kó:jógi^{vh} → **sègeí^{gh}**

kó:mè^{vh} (no singular) honey. The Okiek distinguish many different kinds of honey, according to the plants and trees where the bees took pollen and nectar. Unfortunately in all but one case it is not possible to identify the botanical species of the tree or plant corresponding to the Okiek word cited. Specific types of honey are ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **tó:ṅotvèt** honey of **tó:ṅotvet**, clearer than the others and a bit more bitter ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **sílìbuét** honey of tobea tree, white and sugary ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **mòrortá** honey of **mòrortá**, yellowish and somehow bitter ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **kàrabuét** honey of **karabvet**, which is a very small tree. This honey is used for preparing remedies against malaria. Its taste is sweet, the color white ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **tekwojɔ** honey of **tekwojɔ**, brown and sweet ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **séregùtiét** honey of **séregùtiét** brown and sweet ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **tèḅenwét** honey of **tèḅenwét**, brown and sweet ♦ **kó:mè^{vh}** aḅ **tù:nójèt** honey of **tù:nójèt**, which is a small and twisted tree. Its color is white and its taste sweet. For the Okiek, honey is a sacred substance. It can be handled only by men and very old, infertile women. Once collected, honey is stored in a secret place in the forest and it is up to the male elders of the community to decide how much of it (and when) it can be brought to the household, where it is used by the women in the preparation of food and medicines and as a preservative for dried, smoked meat. In ancient times honey was said to be the only source of energetic food for children between 3 and 8 years of age, that is from weaning until they learned how to hunt by themselves.

kò:ṅí^{gh} (no singular) holes made in the log-hive (→ **mùingét**) to let the bees get in and out of it.

kó:té:t (pl. **kó:tié^{vh}**) 1. proboscis of the bee; 2. sting of the bee ♦ **ké:ṅùs kó:tèt** aḅ **ségèmiát** *en éùt* (nu) pull the bee's sting out of my arm (pull sting of bee on arm my) → **ré:rì^{vh}**

kósomiat (pl. **kósomé^{vh}**) bee without sting, *halictus*. Okiek call it “savage bee”. **kósomé^{vh}** make their hives in holes in the forest ground and their honey is very liquid and much sweeter than the common one. Okiek appreciate it so much that when someone discovers one of these hives he keeps it secret to the other members of the community → **sègemiát**

kùnjúktò (pl. **kùnjúkwè^{vh}**) *wooden handle of the small axe → kùsienḡóit, made of the wood of the → kalukḡa:t tree*

kùróḡùriét (pl. **kùróḡùrí^{vh}**) *vegetal fibre burnt during the smoking of the hive.*

kùsúmdò (no plural) *drone cell*

kwómèrériét (no plural) *vegetal fiber (?), intertwined with bamboo fiber → tè:yát used for making the bag for carrying honey → (k)lèkwélèt.*

kwéstà (no plural) *Alpha male of small antelopes or other kinds of deer. Its skin was used to make the shoulder bag for honey harvesting → mótogè:t*

lókómé^{vh} (no singular) *non alcoholic drink made with honey and water. Contrary to the sacred beer of honey → ró:tí^{vh} it can be drunk also by women in their fertile age.*

mà:éni^{vh} (no singular) *eggs ♦ mí tèn mà:éni^{vh} tà:yí^{vh} órìt the eggs are in the cell (here are eggs they + put cell)*

mbò:let (no plural) *kind of a small deer (?) whose alpha male's skin can be used to make the shoulder bag for honey collection → mótogè:t*

mèḡé:ità (pl. **mèḡéí^{gh}**) *pike, spear, used to make the holes in the hive, where to let the thread → túnò:jét pass in order to sew together the two wooden shells → ḡèḡé:ḡér and keep them in the right position*

mindet (no plural) *red duiker. The skin of the alpha male of this kind of small deer is commonly used for making the shoulder bag for honey collection → mótogè:t*

mòyó:nḡèt (pl. **mòyó:nḡò^{vh}**) *cedar tree, one of the preferred woods used for making log-hives ♦ mòyó:nḡèt ḡòḡát fallen cedar tree (lit. cedar mature). The Okiek, when possible, prefer to use already fallen tree to make their hives rather than lively ones. → sasiát; mùingét*

mò:rtét (pl. **mò:rí^{vh}**) *strips of a special kind of green bark used to protect the hive → mùingét from temperature variations and other weather adversities. Once these strips become dry, they are called → pé:rtét these stripes are usually made of a special kind of cedar tree → tòró:kwèt*

mòtogé:t (pl. **mòtogóí^{gh}**) *shoulder leather bag for honey harvesting. Okiek elders say that in ancient times it had to be made with the skin of alpha males of small deers → kwéstà.*

mùingét (no plural) / **mùingón** (**mùingóni^{gh}**) *handmade traditional log-hive Ex. ♦ kà:lá mùingét I have taken (honey) from the hive (lit. I+have harvested hive). The mùingét is usually made with hard wood, like the one from the cedar tree →*

mòyó:nǵèt, or from other forest trees such as → **(ε)sìsó:nèt**; ðunít for which we do not know the corresponding scientific labels. The best wood is that of **mòyó:nǵèt** and **(ε)si:sǝnet** because harder than the one of ðunít ♦ **ótìrì múingoni^{gh} tǵétǵán** I have many beehives (lit. I+ have beehives many) → **pó:nèt**

nàrù:^{vh} (no singular) ripe honey (1 month) → **kó:mè^{vh}**

ndàmé:t (no plural) thin stick on which one rubs the → **pínè:t** in order to make fire to smoke the hive.

nò:yí^{vh} (no singular) pollen? nectar? royal jelly? ♦ **íβù ségème^{vh} nòyí^{vh} en tó:βtò** bees gather pollen and nectar (lit. they+ gather bees pollen on flowers)

ðyúrièt aβ (i)ndèrít (lit. skin of hyrax - no plural) cloth made with hyrax skins, used as a mantle by the beekeepers during their harvesting operations. The mantle is so long that it can cover the beekeeper's head, as well as its complete body. The beekeeper keeps it closed right under the chin by his hand when approaching the hive.

ðjué:t (pl. **ðjó:nò^{gh}**) axe used for making a log-hive → **mùingét**

ðmólìlít (pl. **ðmólìlòsié^{gh}**) special kind of bark used to make small threads to sew together the two shells of the hive → **gèβé:βér**

ðunít (pl. **ðunò^{vh}**) forest tree whose wood is used to make log-hives → **mùingét**

pé:rtét (pl. **pé:rí^{vh}**) stripes of dry bark wrapping the log hive → **mùingét** to protect it from temperature variations and other weather adversities. These strips must be at least 20 cm longer than the hive itself in order to protect also the bees when they get in and out of the hive. When they are still green they are called → **mò:rtét** These stripes are usually made of a special kind of cedar tree → **tòrò:kwèt**

peŋenit (no plural) kind of a small deer (?) whose alpha male's skin can be used to make the shoulder bag for honey collection → **mótogè:t**

pínè:t (or **kónǵamát** no plural) thin stick of hard wood (cedar or any other dry wood), used together with the → **ndà:mét** to make the fire for burning the → **kùrógùriét** when smoking the hive.

písìndá (no plural) kind of vegetal fibre used to make small threads for fixing the bark stripes → **mò:rtét**; **pé:rtét** around the log-hive → **mùingét**

pò:gít (no plural) worker cell.

pó:yǵòt (pl. **pó:yí^{vh}**) honeycomb. The Okiek know and distinguish three types of comb: the long one **kòmdó** (singular only), the cross comb **sèma:né^{vh}** (plural only), and the short, round one **kè:nèjué^{gh}** ♦ **kò:ɲdén ségème^{vh} kó:mè^{gh} tà:yíyh aβ**

pò:ktʃót *bees make honey in the honeycomb (lit. they + make bees young honey in honeycombs)*

pó:lèitʃ (pl. pó:lèitʃ^h) *small bottle-shaped container for storing at home the honey destined specifically to children, made of two intertwined types of vegetal fibre → sèlekʷét, and → fàβarári^h*

pó:nèt (no plural) 1. *natural beehive, usually made in hollow trunks; 2. (pl. pó:nìti^{gh}) handmade opening of the → mùingét, hole constituting the opening of 1.*

ré:rì^h (no singular) *sting of the bee ? → kó:té:t 2.*

ró:tì^h (no singular) *beer ♦ ró:tì^h aβ kó:mè^h / aβ ségemè^h beer of honey. The Okiek use this alcoholic drink in all ritual occasions but the funerals, i. e. births, initiations, marriages, the building of a new house etc. Only male adults and very old women with the males' permission can drink this beer. This demonstrates the sacred value of honey.*

rò:tíni^h (no singular) *bitter vegetal substance used to make beer → ró:tì^h*

ró:twèt (pl. ró:tò^{gh}) *knife used to incise the measure and shape of the opening of the hive → pó:nèt. The actual cut will then be made with the small axe → kùsienɕóit*

sa:βo (no plural) *warm place*

sasiát (no plural) *cedar tree. It is commonly used for making log-hives. Its bark is cut in very small pieces and put, burning, inside the → kùrógòriét in order to grant a good smoking of the hive during honey harvesting.*

sègemiát, (pl. sègemé^h) *bee, general word, Apis mellifera Ex. ♦ újè sègemé^h the bees migrate (lit. they + migrate bees) ♦ kò:ú sègemé^h jemi ómdìt the bees migrate to look for food (lit. they + have migrate bees they + look for food) ♦ métìt aβ sègemiát (pl. métógwè^{gh} aβ sègemé^h) head of the bee ♦ pó:rt(ò) aβ sègemiát (pl. pó:ruè^{gh} aβ sègemé^h) thorax of the bee ♦ mò:ét aβ sègemiát (pl. mó:tèn^{gh} aβ sègemé^h) abdomen of the bee ♦ kéld(à) aβ sègemiát (pl. ké:liè^{gh} aβ sègemé^h) leg of the bee ♦ mārábù^h aβ sègemiát wings of the bee ♦ mà:éni^h aβ sègemiát eggs of bee ♦ ségème^h óèn two bees (lit. bees two) ♦ ségème^h kò ségème^h bees are bees (lit. bees actualizer bees), in the Okiek way of thought it is impossible to think of a bee as an insect, so they refuse to translate a sentence like “bees are insects” ♦ óʃdòmí ké:βèndát ay ségème^h I like to work with bees (lit. I + like to work with bees) ♦ újè ségème^h the bees are swarming (lit. they + swarm bees) ♦ ménèʃ ségème^h múingèt the swarm lives in the beehive (they + live bees hive)*

sègeí^{gh} (no singular) *scout bees. Task of the scout bee is going around looking for flowers and call the worker bees to collect the pollen. When it is time to migrate, the scout bees look for a new hive to settle in and, at the right moment, they call the swarm to get inside.* ♦ **sègeí^{gh} kòsegéi yemí tó:βtò** *the scouts look for flowers (lit. scouts they+look + they+find + flowers)* ♦ **sègeí^{gh} kòsegéi mùngét / pone:t** *the scouts look for a hive (lit. scouts they+look handmade hive / natural hive)* ♦ **sègeí^{gh} kòsegéi jeburugi^{vh}** *the scouts look for a warm place (lit. scouts they+look for warm place)* ♦ **sègeí^{gh} kògúri sègemé^{vh}** *the scouts call the bees (lit. scouts they+call bees).*

sè:rse:rí^{vh} → gíboíté:ní^{vh}

sèlekwté (no plural) *vegetal fibre used, together with the → fàβarári^{vh} to make the small container for the children's honey → pó:lèitó*

sèma:né^{vh} (no singular) → **pó:yǵǵòt**

sìṅimiét (pl. **sìṅi:mí^{vh}**) *ant, generic term. Ants are among the most dangerous enemies of the bees, because they eat their eggs → táyò:yòf^{vh}*

sóyòtiát (pl. **sóyòtí^{gh}**) *natural bifurcation of two tree branches. The Okiek consider it as the most appropriate place to put a log-hive on → mùngét. When a tree does not have a natural bifurcation, the Okiek create an artificial one → téjuòt, which is a kind of a long crutch reaching the ground*

sómòseriet (pl. **sómòseri^{gh}**) *red bee (?). These bees are said to be very aggressive and their honey seem not to be very good.*

tá:βtèt (pl. **tó:βtó^{gh}**) *1. flower, generic term; 2. nectar?*

táyò:yòf^{vh} (no singular) *small ants of the cow, considered very dangerous for the bees by the Okiek → sìṅimiét*

tè:yát (no plural) *bamboo fiber used with the → kwómèrériét for making the bag for carrying honey → (k)lèkwélèt.*

téjuòt (pl. **téjuè^{gh}**) *artificial bifurcation of a tree, made by the Okiek to put the log-hive in the right position on a tree. Of course it would be better to fix it to a natural one → sóyòtiát*

tèmeniét (no plural) *wax ? → àsaé^{vh}*

tóbòkwét (pl. **tóbòg^{vh}**) *special kind of cedar tree whose bark is used to make the stripes → mò:rtét; pé:rtét used to protect the log-hive from weather adversities.*

tújè:t → **(g)iráorí^{vh}**

túnò:jét (pl. túnò:j^h) *thread made of bark* → òmólílít *used to sew together the two wooden shells of the hive* → gèβé:βér

tféptìyige (pl.?) *black bee* (scientific name?). *These bees are said not to be aggressive. Their honey seems to be appreciated.*

uá:è^h (no singular) *propolis*

váruvèt (pl. várè^h) *pupa* ♦ kó:yòmútʃ váruvèt aβ ségèmiát kòmón en pó:yì^h *the pupa is ready to go out from the honeycomb* (lit. *it+is ready pupa of bee it + go honeycombs*) ♦ mí ísè^h ay várè^h òrít pó:yì^h *larvas and pupas are in the honeycomb* (lit. *there larvae and pupae inside honeycombs*)

Part 2. English – Okiek

alpha male, small deer, kwéstà

ant, sìjimiét

ant of the cow, táyò:yò^h

Apis mellifera, sègemiát

axe, òjué:t

axe (small), kisiengóit

bag for carrying the honey, (k)lèkwélèt

bamboo, tē:yát

bark to make small threads, òmólílít

beehive, pò:nèt / mùingét

beekeeper, 0

beekeeping, 0

beer of honey, ró:tì^h aβ kó:mè^h

beverage (analcoholic) made with honey and water, lókómé^h

bifurcation (natural), sóyòtiát

bifurcation (artificial), téjuòt

bird (type of - dangerous for the bees), kìprá:skò

black bee, tféptìyige

brood, ísè^h

cedar tree, sasiát / mòyó:nògèt / tòró:kwèt / (ε)sisó:nèt

cell, drone cell, kùsúmdò

queen cell, kóyòrìót

worker cell, pò:gít

closing of the artificial beehive, kèrvbé:t

cloth (hyrax skin), òyúrièt aβ (i)ndèrít

colony (big) of bees, tújè:t

container for honey, kùsúgò / kùsúgùt

container (small) for the children's honey, pò:lèitó

deer (small), pètʃenit / mbo:let

drone, gób(v)rìòt

eggs, mà:éni^h

flower, tàβté:t

Halictus, *kósomiat*
 (to) hang (the log on the tree), *ké:sòhoí*
 (to) harvest (honey), *ké:mù*
 holes to let the bees in and out of the hive, *kò:η^{gh}*
 (to) hollow out (the wood), *ké:βàl*
 honey , *kó:mè^{yh}*
 ripe honey (1 month), *nàrò:yh*
 old honey (1 year or more), *kéldèt aβ kò:γó*
 honeycomb, *pó:γfjòt*
 long comb, *kòindó*
 cross comb, *sèma:nè^{yh}*
 short, round comb, *kè:nèjuè^{gh}*
 (to) incise the opening of the hive, *ké:γàk (pó:nèt)*
 insect, *kàlianát*
 knife, *ró:twèt*
 larva, *ísiàt*
 (to) lift (the log hive on the tree), *ké:tfùt*
 nectar, *tá:βtèt*
 opening of the hive, *pónè:t*
 pike, spear, *mètfjé:ità*
 pollen ?, *nò:γf^h*
 proboscis, sting, *kó:té:t*
 propolis, *vá:è^{yh}*
 pupa, *várvèt*
 queen bee, *ká:mèt aβ ségème^{yh}*
 red bee, *sómòseriet*
 red duiker, *mindet*
 rope for carrying the hive in the forest, *ànuét*
 royal jelly ?, *nò:γf^h*
 scout bee, *kàutáni^{yh} / kó:jógì^{yh} / sège^{gh}*
 (to) secrete, *ké:tfèn*
 (to) shape (roughly) the external surface of the hive, *ké:tfòk*
 (to) shape the interior of the log, *ké:βòtót*
 shell / half log, *gèβé:βér*
 shoulder bag for honey harvesting, *mòtogé:t*
 (to) split (the wood), *ké:βàt*
 sticks used to create fire, *pínè:t / ndàmé:t*
 sting ? , *kó:té:t / ré:rì^{yh}*
 (to) sting, *ké:mwòg*
 stripes of dry bark, *pé:rtét*
 stripes of green bark, *mò:rtét*
 swarm , *(g)iráorì^h*
 thread , *túnò:jét*
 vegetal fibre burnt during the smoking of the hive, *kùrógùriét*
 vegetal fiber for making the bag for carrying honey, *kwómèrériét*
 vegetal fibre used to fix the bark stripes on the hive, *písindá*
 vegetal fibre used for making containers, *sèlekwét* and *fàβarári^h*
 vegetal ingredient used to make honey beer, *rò:tíni^h*

warm place, *sa:βo*

wax ?, *tèmeniét* / *àsae^{yh}*

wings *márábù^{yh}*

wood used for making the hive ?, *ðunít*

wooden handle of the small axe, *kùnúktò*

wooden shell / half hollowed out trunk, *gèβé:βér*

worker bee, *sè:rse:r^{yh}* / *gìbòité:n^{yh}*

Table 1



1. View of Mariashoni



2. View of the Mau forest

Table 2



3. Hunters



4. Joseph Jemainia

Table 3



5. Brood, isé^{vh}



6. Honey, kó:mè^{vh}

Table 4



7. Natural hive, pó:nèt



8. Handmade hive, mùngét, covered with bark stripes, pé:rtét

Table 5



9. From left to right, clockwise: ànuét, pó:lèitó, ró:twèt, kisiendzót, mètjé:ità, òjué:t



10. Iron blade of the small axe, kisiendzót

Table 6



11. Small axe, chisel (kisiendzót) and handle (kùnúktò)



12. Pike, mèŋé:ità

Table 7



13. Knife, ró:twèt



14. Opening of the hive, pó:nèt

Table 8



15. Closing of the pó:nèt, kèrubé:t



16. Thread, túnò:jét; hole for letting bees enter and exit the hive, kò:ŋí^{gh}

Table 9 - Harvesting time



17. Samson Mureno with his traditional mantle, òyùrièt aḽ (i)ndèrít



18. Tools for smoking the hive

Table 10 - Tools for harvesting



19. Pínè:t and ndàmé:t



20. kùrógòriét

Table 11 - Tools for harvesting



21. Mòtogé:t, kùrógùriét, pínè:t and ndàmé:t, pó:lèitó



22. pó:lèitó

Table 12 - Going for harvesting



23. Beekeeper with his bag for harvesting

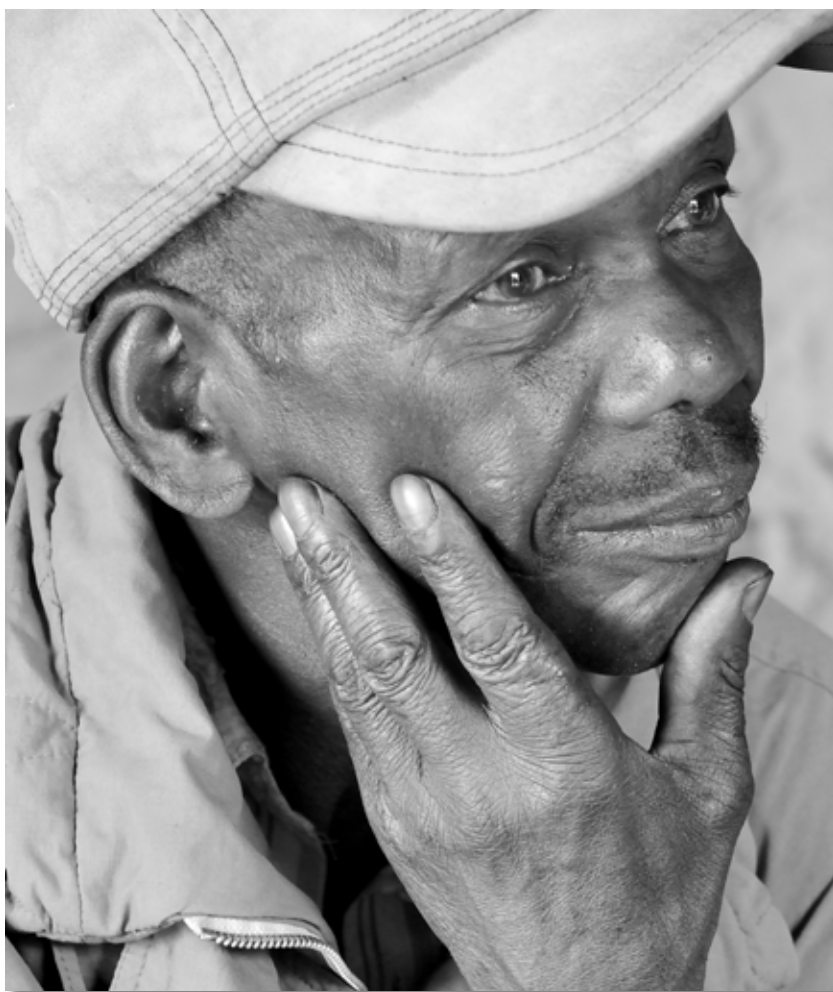


24. Climbing to the mùngét

MONDOFOTO

Ogiek (Okiek) di Mariashoni (Kenya):

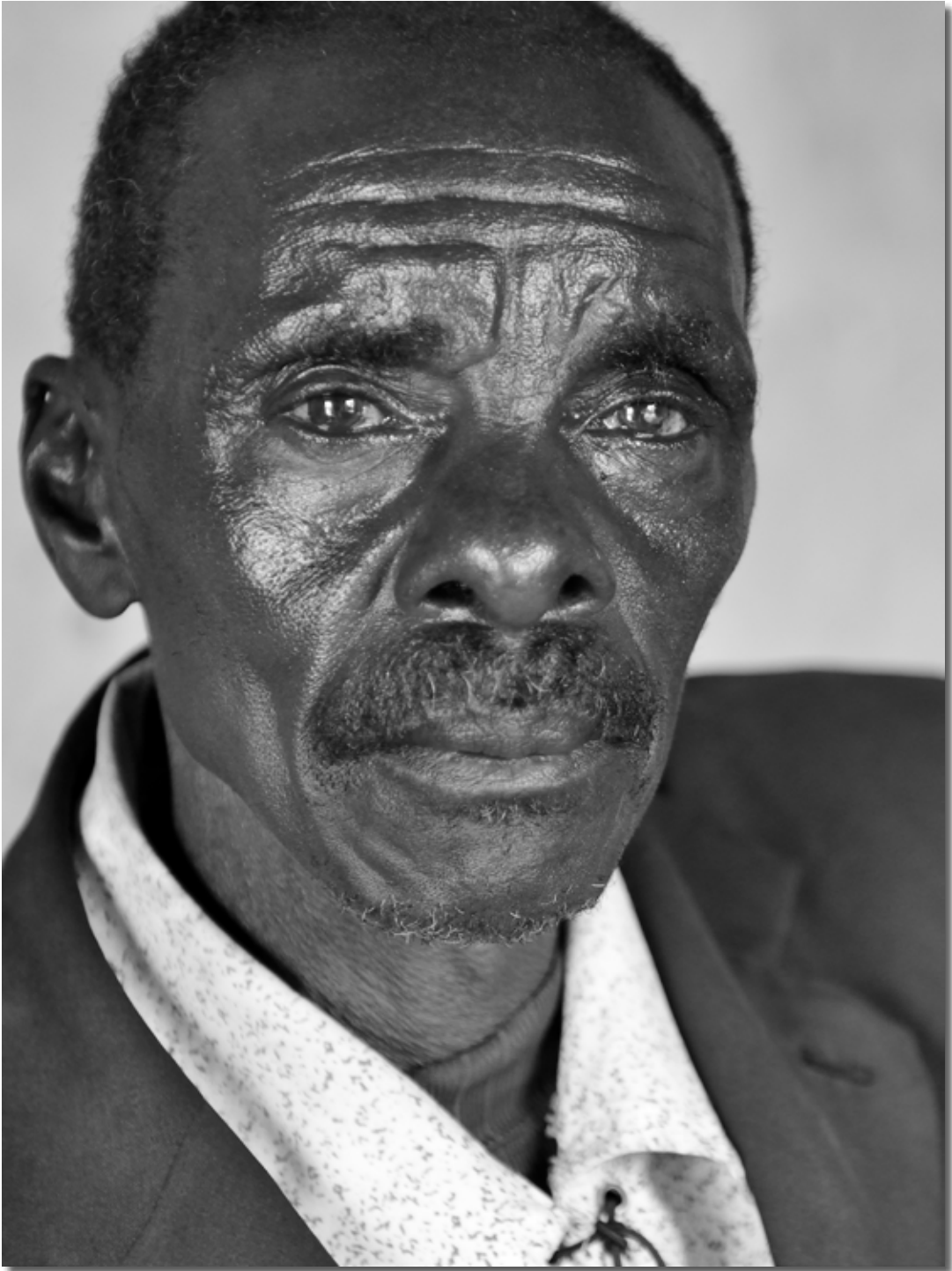
Comunità di Kaprop, Ndoswa, Kiptunga, Molem¹



Kiprop Arap Maina

Foto di Maria Pennacchio

¹ Testo basato su *MARIASHONI LOCATION COMMUNITY ACTION PLAN REPORT*, rapporto steso dai residenti della località di Mariashoni con l'auspicio di Necofa e Manitesse.



Basienei Ngurule



Andrew Kiprotich



Vecchi cacciatori di antilopi

Gli Ogiek, originariamente traevano esclusivamente dalla foresta i mezzi di sostentamento raccogliendo frutti selvatici, nocciole, miele e cacciando antilopi, maiali selvatici, bufali, elefanti con l'uso di cani, arco e frecce, lance, bastoni e trappole. Cacciatori e raccoglitori, abitanti della foresta e da essa dipendenti per nutrimento e riparo al punto da diventarne anche i "guardiani". Gli anziani infatti detenevano l'autorità necessaria ad assicurare l'integrità della foresta. Erano i garanti perché nessun incendio scoppiasse. Secondo le regole solo gli adulti con esperienza avevano il permesso di installare alveari e raccogliere il miele per evitare la distruzione degli alberi: per il raccolto del miele e per le erbe aromatiche erano principalmente utilizzati l'*Olea euro* e la *Dobeya goetzeni* e abatterli era severamente proibito. Inoltre solo i più anziani potevano usare il *Juniperus Procera* per fare gli alveari. Consapevoli del fatto che le risorse della foresta giocano il ruolo più importante nella loro vita e cultura, ritenevano che la sua conservazione fosse un fatto vitale e per questo avevano consolidato varie misure di conservazione che tradizionalmente i più anziani trasmettevano a tutta la comunità.



Alles Kisongo



Rusee Sigirai



Alles Kisongo, Rusee Sigirai con Magret Liarasc. Donne del Centro di Cultura ogiek di Kaprop.

Prima del 1932 la foresta nella località di Mariashoni (Divisione di Elburgon, Distretto di Molo, Contea di Nakuru), a circa 2000 m. di a.s.m. e che attualmente consta di circa 15.000 abitanti su un territorio di circa 1600 mq, era completamente intatta sotto la guida degli Ogiek. La comunità aveva suddiviso la foresta in blocchi tra i vari clan familiari usando i confini naturali tracciati da valli, fiumi, colline. Ogni famiglia si prendeva cura del suo blocco. La stessa foresta di Mau era la casa per gli Ogiek. Il degrado iniziato nei decenni successivi e dovuto a politiche sbagliate di governi precedenti che hanno messo il territorio a disposizione di popolazioni provenienti da altre regioni e dello sfruttamento agricolo, ha provocato a poco a poco un'insufficienza dei mezzi di sussistenza. Inoltre i mutamenti nel sistema di occupazione della foresta (con diritto di possesso) e la formalizzazione dell'assegnazione agli Ogiek, sono stati uno shock culturale perché in disaccordo con le loro tradizioni. I vari cambiamenti hanno provocato delle forzature verso un nuovo stile di vita e un necessario adattamento alla coltivazione e all'allevamento. Inoltre sono emersi il basso coinvolgimento delle donne e dei giovani nelle decisioni dell'attuale comunità socio-economica a causa del retaggio culturale e un conseguente potenziale femminile e giovanile non pienamente sfruttato e, una certa instabilità familiare. La scarsa unità all'interno della comunità stessa ha impedito uno sviluppo globale al passo coi tempi.

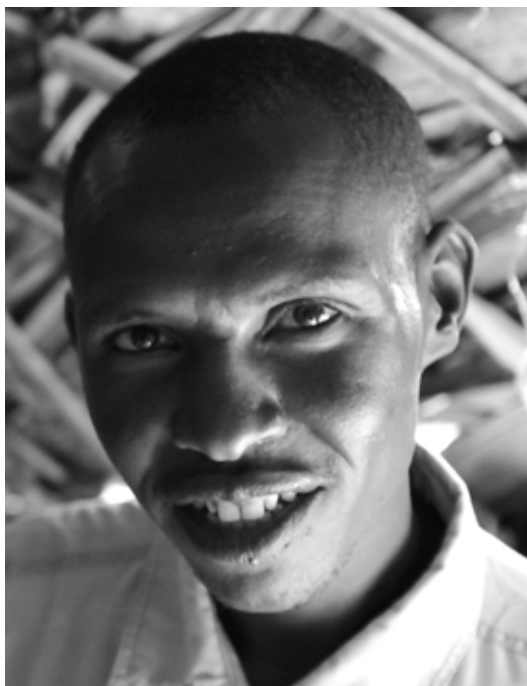


Teresia Jemania



Teresia Jemania offre miele selvatico al Centro di Cultura ogiek di Kaprop.
Alle spalle Catherine Salim informante di lingua Ogiek.

Il nuovo stile di vita ha sorpreso gli Ogiek genitori impreparati alle nuove sfide. La mancanza di dialogo familiare ma soprattutto la scarsità di fonti di guadagno inducono a matrimoni prematuri e senza un'essenziale preparazione ad esso. Per le donne la sfida è ancora più difficile dovendo fare i conti con una certa discriminazione di genere, con la mancanza di orientamento e formazione e l'abbandono della scuola molto presto. Già in età piuttosto giovane sentono un carico di responsabilità notevole. Attraverso il progetto MACODEV (Mariashoni Community Development Self-Help Group) finanziato e sostenuto da Necofa, Manitese e Provincia di Bolzano tra le altre cose sono stati costituiti dei Centri di Cultura Ogiek e Centri Culturali Femminili che oltre ad essere occasioni di condivisione operano per la conservazione della cultura del posto e sono centri di trasmissione delle tradizioni dagli adulti verso le giovani generazioni che, attraverso il loro ulteriore contributo, potranno documentare la cultura delle loro origini.



John Kimoi, informante e chief office del Self Help Group di Mariashoni.



John Kimoi beve dal *sojèt*, contenitore tradizionale per bevande realizzato in canna di bambù, davanti ad una *Koh*, la capanna tradizionale delle donne, al Centro di Cultura ogiek di Kaprop.



Bambini di Mariashoni



Isaac Kipkorir Rono al lavoro sulla strada principale di Mariashoni.



Donne raccolgono legna nella foresta Mau e la trasportano sulla schiena con la tradizionale corda ogiek, chiamata *anuèt*.



La mamma di Catherine Salimu.



La mamma di Catherine nella sua cucina. Il soppalco in alto con la legna per il fuoco è un portato della tradizione. Nella capanna tradizionale infatti, sopra il focolare, era sistemato un graticcio di canne, su cui venivano conservate tutte le cose che potevano servire per la cucina o per i medicinali tradizionali.

Tale graticcio si chiamava *kitara* in lingua ogiek.

Le donne Ogiek erano tradizionalmente dedite alla elaborazione, conservazione e cottura del cibo, alla costruzione delle capanne, alle scorte di legna e acqua, alla cura dei bambini e a lavorare la pelle per ricavarne, borse, cinture e vestiti. Le donne di solito si svegliano tra le 5 e le 7 per la preghiera, per accendere il fuoco e preparare la colazione. Dalle 7 alle 9 fanno colazione, i lavoretti domestici e vanno a prendere l'acqua. Dalle 9 alle 12 lavorano nei campi e preparano il pranzo. Dopo il pranzo dalle 14 alle 18 pensano alla conduzione e sistemazione della casa. Verso le 19 preparano la cena dopo la quale si rilassano in una conversazione familiare. Non vanno a dormire prima delle 22 e dopo la recita delle preghiere.



Agnes Kuresoi



Agnes Kuresoi risponde al questionario sociolinguistico.



Taputny Kuresoi



Taputny Kuresoi durante la compilazione del questionario sociolinguistico.



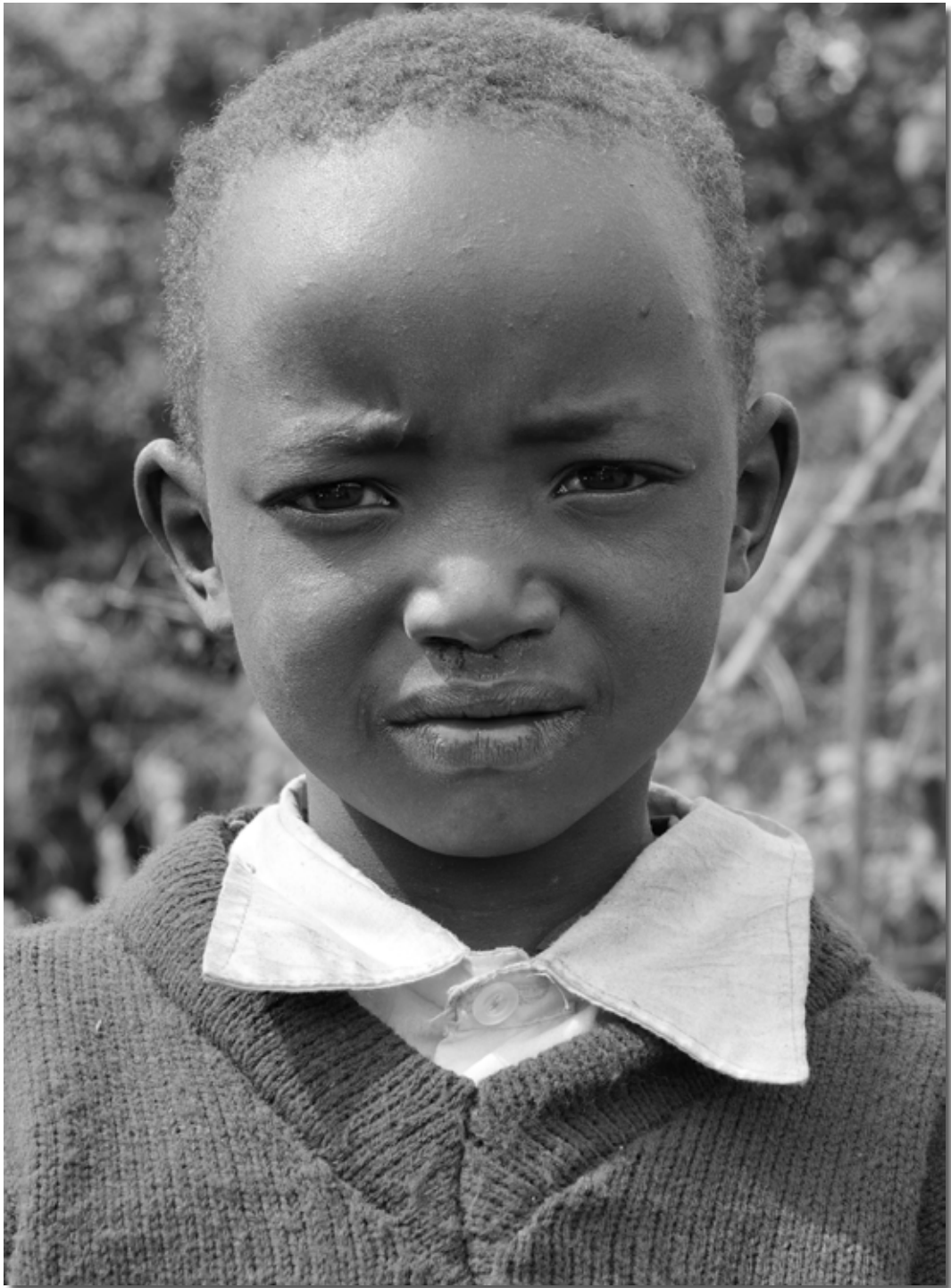
Mery Ondollo



Emily Kirui



Mery Ondollo, Emily Kirui, John Kimoi, Andrew Karanja e Ilaria Micheli
in un momento di studio linguistico.





Bambini al Women Self Help Group di Ndoswa.

All'interno della comunità il livello di scolarizzazione medio è piuttosto basso. Ciò è dovuto ad una carenza di strutture ma anche ad una notevole dispersione scolastica, a una bassa consapevolezza dell'importanza dell'educazione scolastica e alle scarse risorse finanziarie in generale. Gli insegnanti da parte loro sottolineano anche un conseguente scarso rendimento scolastico e un tasso rilevante di malnutrizione.

Nel progetto di salvaguardia e riabilitazione della foresta anche le scuole fanno la loro parte con l'istituzione di orti botanici che facilitano gli insegnanti nella trasmissione dei principi basilari dell'agricoltura, dell'importanza della biodiversità e della conoscenza forestale con visite guidate all'interno della foresta.

Attualmente la foresta di Mariashoni è divisa in 9 blocchi ricoperti da un 60% di piante esotiche, principalmente ad uso legname, come cipressi, pini, eucalipti e da un 40% di piante autoctone quali palissandro africano, quercia bianca, sidro rosso, *prunus* africano, *dobe* e *bamboo*.



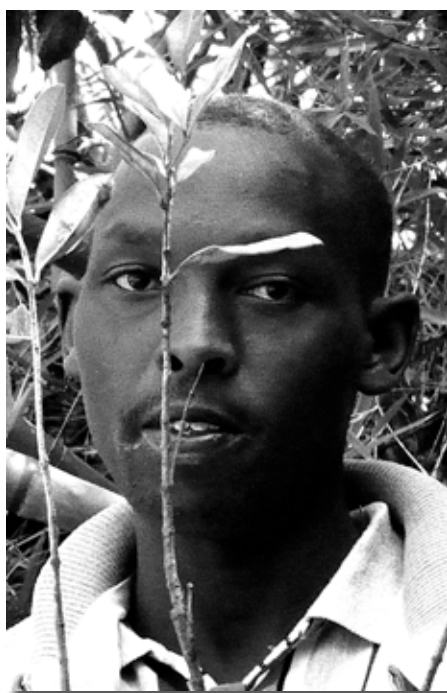
Robat Korir apiculatore e tesoriere del Self Help Group di Molem.



Beneficiari del progetto di apicoltura di Molem.

L'apicoltura tradizionale è una delle maggiori attività socio-economiche della comunità Ogiek di Mariashoni. Veniva praticata principalmente dai più anziani. I giovani accompagnavano i padri nei siti dove venivano alloggiati gli alveari e imparavano come controllare le api e su quali alberi appendere gli alveari.

Il progetto di apicoltura con implementazione moderna delle arnie tradizionali all'interno del più vasto progetto MACODEV (Mariashoni Community Development Self-Help Group) ha sostenuto 8 gruppi comunitari fornendo 25 alveari ciascuno (di tipo Kenya con coperchio superiore, di tipo con telai Langstroth, e di tipo a tronco tradizionale migliorato con loggia queen-excluder) e provvedendo alla formazione su organizzazione aziendale, raccolta, conservazione e commercio del miele. I gruppi attualmente coinvolti sono: Kaptembwa self-help group, Ogiek East Mau beekeeping self-help group, Taparia self-help group, Imani youth group, Besin Visionary network self-help group, Samitap Kapkeringet self-help group, Kolanda self-help group, Ongeset self-help group.



Beneficiari del progetto di vivaistica e riforestazione di Vikenvitattu.



Beneficiari del progetto di vivaistica e riforestazione di Vikenvitattu con Martin Lele Kiptiony, Presidente del Self help Group del distretto (terzo da destra).



Tapletikoy Kibilo Salimu.



Gonna (*ogurièt, marindèt*) della parure matrimoniale di Tapletikoy Kibilo Salimu, realizzata in pelle di capra e decorata con le tipiche perline (*Kaarigh*) dei Maasai, con i quali gli ogiek avevano rapporti molto stretti.

IN ALTRE LINGUE

An Okiek Folktale

Ilaria Micheli - Università di Trieste - imicheli@units.it

Introduction

Okiek¹ is a Nilo-Saharan, Eastern Sudanic, Nilotic, Southern, Kalenjin language, very close to Nandi either lexically or morphologically. Okiek (79.000 people in Kenya according to the 2009 census and an ethnic population of 20.000) are hunters and gatherers and they have always been considered *Ndorobo*, that is “servants”² of neighboring, pastoralist, tribes (Nandi, Kipsigis and Maasai). Far from being farmers themselves, Okiek have always been in touch with farmers, bartering with them the products of the forest (honey and game meat) in order to obtain principally milk and iron in exchange.

Even though in many fields the cultural influence of their Nandi, Kipsigis or Maasai neighbors is noticeable, oral tradition seem to have preserved in Okiek characteristics which are its own.

Corinne A. KRATZ in the late ‘80s, beginning of the ‘90s, has explored some interesting fields in Okiek verbal art such as blessings, curses and oaths (KRATZ 1989) as well as songs performed during the girls’ initiation rites (KRATZ 1990). Furthermore, she has analyzed in detail the public dynamics of *pesenweek*, the public confessions of social debts performed mostly by Okiek girls in the night before initiation ritual cutting, (KRATZ 1991). Through her articles, KRATZ has underlined very well how the use of language and narratives can affect and, many times enact, social actions, power recognition and changes of status, as it is the case in initiation performances which accompany the person in her/his passage from childhood to adulthood. An elder’s blessing, curse or oath, spoken out in an official occasion is considered as having much more performative power than a youth’s one. Blessings, curses, oaths, initiation songs and *pesenweek* must be confined to special occasions and performed following a specific and detailed schedule in order to be effective. Each actor has his or her own role in any speech act and only when all traditional rules are respected can the speech act be effectively functional.

Okiek seem to be very proud of their oral tradition and, from the sociolinguistic survey I conducted in Mariashoni in January-February 2013, emerged that 95,7% of the people interviewed considered oral tradition as something very important in children’s education and even though most Okiek in Mariashoni declared to know also Kipsigis tales (45 out of 142 interviewees admitted to tell tales in that language), only

¹ Alternate names are Ogiek, Akie, Akiek, Kinare, “Ndorobo” pej. Ref.: www.ethnologue.com/language/oki

² *Ndorobo* should be a kiswahili loan from Maasai *Il Torobo*, literally “short”, a word the Maasai used to describe the forest people, who were actually very much shorter than their Nilotic counterpart.

7 people declared to know also kiswahili tales, while 77 declared to know and tell only Okiek traditional tales³.

Despite KRATZ's brilliant works on what the author herself calls "genres of power", the scholars' knowledge of Okiek folktales is still very poor. Nonetheless what comes



out from a preliminary study is that Okiek tales are in a way very different from those commonly found in the most widely known Eastern or Western African traditions (Bantu or Akan)⁴. If the key values transmitted as the moral of the tales are in fact basically the same (respect for the elders and for nature, observance of traditional law, an ethical and sympathetic behavior and the like), in the Okiek narrative, the actors displaying these eternal truths are not animals, as it happens usually in the rest of black Africa, but human and supernatural beings. Further research has to be done in order to give a complete description of the issue.

For the moment this tale is just an example of the Okiek rich traditional heritage. It was recorded in Mariashoni on February, 8th 2013, with grandma Tapletikoy Kibilo Salimo⁵, whom I wish here to thank sincerely.

³ MICHELI, Ilaria (*in print*), figure 13.

⁴ See for example on this MANDELA, Nelson (2004) and MICHELI, Ilaria (2007).

⁵ For the audio file see at www.ethnorema.it/pdf/numero%209/OgiekFolktale_TapletikoyKibiloSalimo.mp3

Okiek version

Kó:gò ay Tjémosisié^{gh}

(1)Kì:enén⁶ kò:gímànjo mí kà:risié^{vh}. Kì:gibéndi je ké:ujè⁷ kógiŋjo nár póisiðni⁸
 (2)ké:βàgaɖ ké:lòldɖi má:t, ísèβundɖi ómditwɔgi⁹, kó:mègi¹⁰. (3)K(w)ó:mì ískò:zúe
 maígàn¹¹, ískò:zúe maígàn, (4)kó:rùn¹² ne mé má:ti, ké:gó:rùn ké:mù ísèlòldɖi má:t áyè jil,
 (5)ké:rian ísèiβundɖi ómdit áyè, ké:βàs en ɪzúgan, ké:βàs en ɪzúgan, (6)ískiriðmei,
 ískiriðmei, ó tún ké:lè, ké:βùà (kò:) mó áyè tíldè ɪzè βáɔz, (7)ké:tìl ítít. Kò: kó:rùn, ké:lè
 ké:βùà kógèj ne émejn¹³, (8)kò:lé áyè tíl kéldò, “*aja! kò: ne nìgá:min kó:gò*”¹⁴?”.
 (9)Kò:lé: “*tjémosisié^{gh}! ɔhiho!*” kò:lé kó:gò (10)“*Ké:làl má:t neòg^h si mó nù tjémosít
 nɔn!*”. (11)Kì:lál, ké:ndè súbèni^{gh}, ké:βùt kwé:nì^{vh}, kì:lál, (12)kì:ndè tɕí mwònd pánè^{vh},
 sélèndɖi “*ís(i)àm ai kó:gò! kò:mánu kò:tár*”. (13)En ós kò:lé kò:nú tjémosít nìgá kò:tó:m
 kò:tára pánè^{vh} tɕúgan... (14)kò:gán kò:ám pánèy^h tɕúgan, kò:βó índasatét¹⁶, kò:géti
 kò:tíldè kéldò áyè, (15)émejn kò:lé ay kò:pég kó:gòn. Kó:rùn ké:lè ké:mù kò: mí
 kò:twégu. (16)“*ɔiβun¹⁷ tɕégò kó:gò, ɔiβun tɕégò kó:gò*”; (17)“*íβùɔn¹⁸ tɕégò kó:gò, íβùɔn
 tɕégò kó:gò*”. (18)Ké:lè ké:βùà ràì¹⁹ méyòmùtɕè kò:twég... (19)“*émejn kà:záme
 kó:gòn?*”. (20)“*Ké:lègè ké:riamda à:yò:íβ ímùrmurtet, tà:kòsiéniz kí:tɕò...*” (21)ba:s²⁰!
 kó:rùni kì:lál mà:t, ké:pàz, kò:mé kò:mùtɕèi kò:ám pánè^{vh}... (22)Ké:gòndɔr, ɔs ké:lè
 ké:βùà. Kó:rùni, émejn, áyè ám ràì kò:tógùl²¹, (23)mégò:twégu kó:yò. Ké:βà ké:mùaita
 ló:gògh émejn (24)kò:gópèk kó:gòn, kò:góàm Tjémosisié^{gh}... “*ɔhi!*”, ló:gù^{gh} tɕú kò:lé,
 (25)“*ɔɔ, màtáyè²² tɕégò... kó:rùn ké:lè ké:βùɔn*”... (26)kò:lé ló:gù^{gh} alay “*kì:βá ké:riome
 kó:gò!*” (27)Ké:βùà: “*ɔiβun tɕégò kó:gò, ɔiβun tɕégò kó:gò*”. (28)Kò:lé tjémosít nìgò ne:

⁶ Verb forms prefixed by morpheme *kì:-* indicate a very far past. The form, like all the Okiek verbal morphology analyzed so far, sounds similar to what CREIDER Chet A. and Jane T. CREIDER (1989: 78) define as “past 3” in Nandi.

⁷ Ver forms prefixed by morpheme *ké:-* are characteristic of the infinitive, or of non-past 1st person plural. See also CREIDER Chet A. and Jane T. CREIDER (1989: 77) on Nandi.

⁸ *Póisiðni^h* is a honorific term.

⁹ Food, as a non countable noun, represents an exception in Okiek, having a singular (*ómdit*) besides a plural form (*ómditwɔgi^{gh}*), while usually non countable nouns have only the plural form.

¹⁰ The common form for honey is *kó:mè^{gh}* (only plural). The final -i here is just an alternative phonetic realization.

¹¹ *Maígàn* is the determinate form for *má:t* “fire”, and is therefore translatable with *the fire* / *that specific fire* also in the extensive meaning of *compound*.

¹² *Kó:rùn* is a time adverb, which could be translated as *tomorrow*, but which has also the meaning of *the following days, the period to come*.

¹³ Lit.: “*In our country*”. The word (which does not have a plural) has also the meaning of “community”, “family” or even “clan”.

¹⁴ The word can be used as a generic for *old lady* or as an appellative form for *grandmother*.

¹⁵ *Tjémosisié^{gh}* (sg. *tjémosít*) are supernatural beings, sometimes translated as *giants*, which are thought to live in the forest and to be very dangerous for people.

¹⁶ *Índasatét* (pl. *índasɔtut^{gh}*) is another word for *grandmother*, which is considered a more ancient form than the commonest *kó:gò*.

¹⁷ The infinitive of the verb to bring is *ké:íβ*. The form *ɔiβun* is 1st pers. singular subject prefix + V + O. The form of the Okiek 1st person singular subject prefix differs from the Nandi one which has a “a” instead of a “ɔ”.

¹⁸ *íβùɔn* is the 2nd pers. singular prefix pronoun + V + O. In this case the subject prefix is the same as the Nandi one. Cf CREIDER Chet A. and Jane T. CREIDER (1989: 84).

¹⁹ *Ra(i)* in Okiek is a time adverb meaning *today*, but here it is used to indicate the specificity of a particular day and can be translated with *that day*.

²⁰ The word has no meaning, it is just an interjection.

²¹ Compound word: *kó:(gò)* “grandma” + *tógùl* (all).

²² Introductory morpheme *mà-* in the verb is characteristic of the negative form. Compare with CREIDER Chet A. and Jane T. CREIDER (1989: 106) on Nandi.

“*íḃùṇ ṭḡégò kó:gò, íḃùṇ ṭḡégò kó:gò!*”. ⁽²⁹⁾Émepòn kò:lé: “*nìgís kò:tét²³ ra, ay kò:íg ṭḡnd²⁴ ní*”... ba:s... ⁽³⁰⁾Ké:mùɪɜ ló:gù^{gh} ṭḡúan, mà:tàké:it kó:hígan kó:rùn, ké:ḃà... ⁽³¹⁾kò:pég ṣṭìndjòn²⁵ kò:zúnòn.

English translation

The old lady and the Tjemosisié^{gh}

⁽¹⁾Long time ago there were no cars. They used to walk when they migrated, also very old people who couldn't move. ⁽²⁾(These old people) lived (where) they had made the fire²⁶ and were brought food (and) honey. ⁽³⁾(In those days an old woman) ate, keeping herself close to the fire, keeping herself close to the fire. ⁽⁴⁾Each day, when there was no fire (left), each next day, someone (of her family) came very early to light another fire²⁷, ⁽⁵⁾they came to visit (her), they brought other food, they fed (the old woman) in that place, they fed (her) in that place. ⁽⁶⁾(One day) they came to visit her, (the next day) they came to visit her, but (the following day), when they decided to come (again), they did not (find her ok), because someone had cut a piece out of her. ⁽⁷⁾Someone (had) cut (her) a ear. The next day, when they decided to come again to that place, ⁽⁸⁾they found that someone had cut another (piece), the leg: “*Ahi! What has eaten you, grandma?*”. ⁽⁹⁾She said: “*The tjemosit! ohio!*”, said the grandma. ⁽¹⁰⁾“*We light a big fire, so that that Tjemosit doesn't come (again)!*”. ⁽¹¹⁾They lighted the fire, put big pieces (of wood), cut the firewood, and lit the fire. ⁽¹²⁾They put down the meat for her, and told her: “*Eat, grandma! It²⁸ may not come and finish (you)*”. ⁽¹³⁾When the Tjemosit decided to come, she had not finished to eat that meat... ⁽¹⁴⁾It started to eat the meat which was for the grandma, (then) it repeated (what it had done the days before): it cut another leg. ⁽¹⁵⁾Our people said that someone had finished that grandma... The following day we decided to go very early (to see what had happened), (but) there was nobody speaking... ⁽¹⁶⁾“*I bring the milk, grandma, I bring the milk grandma!*”; ⁽¹⁷⁾“*Bring me the milk, grandson, bring me the milk, grandson!*”. ⁽¹⁸⁾When we decided to come that day, she was not able to talk... ⁽¹⁹⁾“*People, what has happened to that grandma?*”. ⁽²⁰⁾“*When we decided to spy (through the window), (we saw that) she had become pieces, she was only still breathing...*” ⁽²¹⁾“*ah!*” The following day we lighted the fire, we fed her, she was not able to eat the meat... ⁽²²⁾We stored (the meat there), thus we decided to come the following day. People, again they had eaten the whole grandma, ⁽²³⁾the grandmother could not speak. The children went back to inform the community: ⁽²⁴⁾someone had finished that grandma, the Tjemosit had eaten her... “*ohi!*” said those children, ⁽²⁵⁾“*Ok, don't bring other milk... tomorrow*

²³ *Nìgís kò:tét* lit. heavy mouth (heavy voice).

²⁴ The association between supernatural beings and savage animals is common in many African tradition. In Kulango for example it is not rare that people use alternatively the words *zina* and *gyina* (< Ar. jinn) to refer to the spirits of green places. See for example the texts collected in MICHELI Ilaria (2011).

²⁵ *Ṣṭìndjòn* (*ṣṭìndjòn* + *òn* - determinative particle) is a kiswahili loan, in other occasions the same teller used the original Okiek word, which is *Tṣṭùṭf*

²⁶ This expression: “where they had made the fire” indicates the more stable compound, Okiek used to build for longer stays.

²⁷ lit.: early they lighted fire another repeated.

²⁸ The pronoun refers to the *Tjemosit*. It could be interpreted either as a neutre or as a masculine / feminine pronoun. The choice of neutre is mine.

we will go (there)”... ⁽²⁶⁾the other children said: “we were the first to go²⁹, we will visit the grandma!”. ⁽²⁷⁾(So) They went: “I bring the milk grandma, I bring the milk grandma!”. ⁽²⁸⁾That Tjemosit answered: “bring me the milk grandson, bring me the milk grandson!”. ⁽²⁹⁾Our people said: “today (she has) a heavy voice and she turned into an animal!”... ah... ⁽³⁰⁾Those children feared, the following day they didn’t reach that house, they went (away)...

⁽³¹⁾This tale is finished right here.

References

- CREDIER, Chet A. and Jane T. CREIDER (1989) *A grammar of Nandi*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- KRATZ, A. Corinne (1989) “Genres of power: A comparative Analysis of Okiek Blessings, Curses and Oaths”, *Man, New Series*, 24, 4: 636-656.
- KRATZ, A. Corinne (1990) “Persuasive Suggestions and Reassuring Promises: Emergent Parallelism and Dialogic Encouragement in Song”, *The Journal of American Folklore*, 103,407: 42-67.
- KRATZ, A. Corinne (1991) “Amusement and Absolution: Transforming Narratives during Confession of Social Debts”, *American Anthropologist, New Series*, 93, 4: 826-851.
- MANDELA, Nelson (2004) *Le mie fiabe africane*. Roma: Donzelli.
- MICHELI, Ilaria (2007) “L’arte del dire Kulango (Côte d’Ivoire)”, *La Ricerca Folklorica*, 56: 123-130.
- MICHELI, Ilaria (2011) *Figlio della Radice: Djedwa Yao Kuman, Guaritore e Cacciatore Kulango*. Trieste: EUT.
- MICHELI, Ilaria (*in print*) “The Okiek of Mariashoni, Nakuru District, Mau Forest Complex, Kenya. A Sociolinguistic Report”, *Incontri Linguistici*.

²⁹ Lit. we went.

DOCUMENTI

Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali¹

Conclusa a Parigi il 20 ottobre 2005

La Conferenza Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, riunitasi a Parigi dal 3 al 21 ottobre 2005, nella sua trentatreesima sessione,

affermando che la diversità culturale è una caratteristica inerente all'umanità,

consapevole che la diversità culturale rappresenta un patrimonio comune dell'umanità e che dovrebbe essere valorizzata e salvaguardata a beneficio di tutti,

sapendo che la diversità culturale crea un mondo prospero ed eterogeneo in grado di moltiplicare le scelte possibili e di alimentare le capacità e i valori umani, rappresentando quindi un settore essenziale per lo sviluppo sostenibile delle comunità, dei popoli e delle nazioni,

ricordando che la diversità culturale germogliata in un contesto di democrazia, tolleranza, giustizia sociale e rispetto reciproco tra culture e popoli diversi è un fattore indispensabile per garantire pace e sicurezza sul piano locale, nazionale e internazionale,

onorando l'importanza della diversità culturale nell'ambito della piena realizzazione dei diritti umani e delle libertà fondamentali proclamati dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e da altri strumenti riconosciuti a livello universale,

sottolineando la necessità d'integrare la cultura quale elemento strategico in seno alle politiche di sviluppo nazionali e internazionali nonché alla cooperazione internazionale allo sviluppo, tenendo anche in debita considerazione la Dichiarazione del Millennio dell'ONU (2000), che mette in rilievo lo sradicamento della povertà,

considerando che la cultura assume forme diverse nel tempo e nello spazio e che questa diversità è riflessa nell'originalità e nella pluralità delle identità, così come nelle espressioni culturali delle società e dei popoli umani,

riconoscendo l'importanza del sapere tradizionale quale fonte di ricchezza immateriale e materiale e, segnatamente, dei sistemi di conoscenza dei popoli indigeni, il loro contributo positivo a favore di uno sviluppo sostenibile nonché la necessità di garantire loro protezione e promozione in modo adeguato,

consapevole della necessità di prendere misure volte a proteggere la diversità delle espressioni culturali e i loro contenuti, in particolare nei casi in cui le espressioni culturali possono essere minacciate di estinzione o soggette a gravi alterazioni,

¹ Il presente documento è la traduzione dal francese, tratta dal sito www.unesco.it.

La versione originale e le versioni in altre lingue sono consultabili alla pagina http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

sottolineando l'importanza della cultura quale strumento di coesione sociale in generale e, in particolare, il contributo da lei fornito al miglioramento dello status e del ruolo delle donne nella società,

consapevole che la libera circolazione delle idee, gli scambi costanti e le interazioni interculturali rafforzano la diversità culturale,

riaffermando che la libertà di pensiero, di espressione e d'informazione nonché la diversità dei media permettono alle espressioni culturali di prosperare in seno alle rispettive società,

riconoscendo che la diversità delle espressioni culturali, inclusa la diversità delle espressioni culturali tradizionali, è un fattore importante che permette agli individui e ai popoli di esprimere e scambiare con altri le proprie idee e i propri valori,

ricordando che la diversità linguistica è parte integrante della diversità culturale e riaffermando il ruolo fondamentale svolto dall'educazione nell'ambito della protezione e della promozione delle espressioni culturali,

considerando l'importanza della vitalità delle culture per tutti gli esseri umani, incluse le persone appartenenti a gruppi minoritari e a popolazioni autoctone, espressa nella loro libertà di creare, diffondere e distribuire le loro espressioni culturali tradizionali e di averne accesso, allo scopo di favorire il loro sviluppo,

sottolineando il ruolo essenziale dell'interazione e della creatività culturale, che alimentano e rigenerano le espressioni culturali e consolidano il ruolo di coloro che operano a favore dello sviluppo culturale allo scopo di far progredire l'intera società,

riconoscendo l'importanza dei diritti di proprietà intellettuale per sostenere le persone che partecipano alla creatività culturale,

convinta che le attività, i beni e i servizi culturali hanno una doppia natura, economica e culturale, in quanto portatori d'identità, di valori e di significato e non devono quindi essere trattati come aventi esclusivamente un valore commerciale,

constatando che i processi di globalizzazione, agevolati dalla rapida evoluzione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, se hanno contribuito a stabilire condizioni inedite capaci di consolidare l'interazione interculturale, rappresentano anche una sfida per la diversità culturale, segnatamente nell'ambito dei rischi di squilibrio fra Paesi ricchi e Paesi poveri.

consapevole del mandato specifico attribuito all'UNESCO, di garantire il rispetto della diversità culturale e di raccomandare gli accordi internazionali che ritiene utili per facilitare la libera circolazione delle idee nelle parole e nelle immagini,

riferendosi alle disposizioni degli strumenti internazionali adottati dall'UNESCO riguardanti la diversità culturale e l'esercizio dei diritti culturali, in particolar modo la Dichiarazione Universale sulla Diversità culturale del 2001,

adotta la presente Convenzione il 20 ottobre 2005.

Sezione 1: Scopi e principi fondamentali

Art. 1 Scopi

Gli scopi della presente Convenzione sono di:

- a) proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali;
- b) creare le condizioni che permettano alle culture di prosperare e interagire liberamente, in modo da arricchirsi reciprocamente;
- c) promuovere il dialogo interculturale, al fine di garantire a livello internazionale scambi culturali più intensi ed equilibrati, favorendo così il rispetto interculturale e una cultura della pace;
- d) stimolare l'interculturalità allo scopo di potenziare l'interazione culturale e di costruire un ponte tra i popoli;
- e) promuovere il rispetto per la diversità delle espressioni culturali e la presa di coscienza del suo valore a livello locale, nazionale e internazionale;
- f) riaffermare l'importanza della connessione tra cultura e sviluppo per tutti i Paesi, segnatamente per i Paesi in via di sviluppo, e sostenere le misure nazionali e internazionali volte a evidenziare il valore capitale di questo nesso;
- g) riconoscere la natura specifica delle attività, dei beni e dei servizi culturali quali portatori d'identità, di valori e di significato;
- h) riaffermare il diritto sovrano degli Stati di conservare, adottare e applicare politiche e misure che ritengono adeguate in materia di protezione e di promozione della diversità delle espressioni culturali sul proprio territorio;
- i) consolidare la cooperazione e la solidarietà internazionali che poggiano sullo spirito di partenariato, segnatamente allo scopo di accrescere le capacità dei Paesi in via di sviluppo nel proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali.

Art. 2 Principi fondamentali

1. Principio del rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali

La protezione e la promozione della diversità culturale presuppongono il rispetto dei diritti umani, delle libertà fondamentali quali la libertà di espressione, d'informazione e di comunicazione nonché la possibilità degli individui di scegliere le proprie espressioni culturali. Le disposizioni della presente Convenzione non possono essere invocate al fine di pregiudicare le libertà fondamentali e i diritti umani, sanciti dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani o dal diritto internazionale, oppure di limitarne la portata.

2. Principio di sovranità

In conformità alla Carta delle Nazioni Unite e ai principi del diritto internazionale, gli Stati possono far valere il loro diritto sovrano per adottare misure e politiche volte a proteggere e a promuovere la diversità delle espressioni culturali sul proprio territorio.

3. Principio dell'uguale dignità e del rispetto di tutte le culture

La protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali implicano il riconoscimento del principio di uguale dignità e del rispetto di tutte le culture, incluse

quelle delle persone appartenenti alle minoranze e alle popolazioni autoctone.

4. Principio di solidarietà e di cooperazione internazionali

La cooperazione e la solidarietà internazionali dovrebbero consentire a tutti i Paesi, e in particolar modo ai Paesi in via di sviluppo, d'istituire e ottimizzare gli strumenti necessari alla loro espressione culturale, incluse le rispettive industrie culturali nascenti o consolidate, a livello locale, nazionale e internazionale.

5. Principio della complementarità degli aspetti economici e culturali dello sviluppo

Considerato che la cultura rappresenta un settore essenziale dello sviluppo, gli aspetti culturali ed economici dello sviluppo assumono pari importanza. Gli individui e i popoli hanno il diritto fondamentale di parteciparvi e di usufruirne.

6. Principio di sviluppo sostenibile

La diversità culturale rappresenta un patrimonio sostanziale per gli individui e le società. Lo sviluppo sostenibile, di cui beneficiano le generazioni presenti e future, presuppone la protezione, la promozione e il mantenimento della diversità culturale.

7. Principio di accesso equo

L'accesso equo a un ventaglio ampio ed eterogeneo di espressioni culturali provenienti dal mondo intero e l'accesso delle culture ai mezzi di espressione e di diffusione costituiscono elementi importanti per valorizzare la diversità culturale e incentivare la comprensione reciproca.

8. Principio di apertura e di equilibrio

Quando gli Stati adottano misure volte a favorire la diversità delle espressioni culturali, dovrebbero provvedere anche a promuovere adeguatamente l'apertura ad altre culture umane e assicurarsi che le misure in questione rispettino gli obiettivi della presente Convenzione.

Sezione 2: Campo di applicazione

Art. 3 Campo di applicazione

La presente Convenzione si applica alle politiche e alle misure adottate dalle Parti contraenti nell'ambito della protezione e della promozione della diversità delle espressioni culturali.

Sezione 3: Definizioni

Art. 4 Definizioni

Ai fini della presente Convenzione s'intende:

1. Diversità culturale

"Diversità culturale" rimanda alla moltitudine di forme mediante cui le culture dei gruppi e delle società si esprimono. Queste espressioni culturali vengono tramandate

all'interno dei gruppi e delle società e diffuse tra di loro.

La diversità culturale non è riflessa unicamente nelle varie forme mediante cui il patrimonio culturale dell'umanità viene espresso, arricchito e trasmesso grazie alla varietà delle espressioni culturali, ma anche attraverso modi distinti di creazione artistica, di produzione, di diffusione, di distribuzione e di apprezzamento delle espressioni culturali, indipendentemente dalle tecnologie e dagli strumenti impiegati.

2. Contenuto culturale

"Contenuto culturale" rimanda al senso simbolico, alla dimensione artistica e ai valori culturali generati dalle identità culturali o che ne rappresentano le espressioni.

3. Espressioni culturali

Per "espressioni culturali" s'intendono le espressioni a contenuto culturale che derivano dalla creatività degli individui, dei gruppi e delle società.

4. Attività, beni e servizi culturali

Con "attività, beni e servizi culturali" si fa riferimento ad attività, a beni e a servizi che, dal punto di vista della loro qualità, del loro utilizzo e della loro finalità specifici, raffigurano o trasmettono espressioni culturali, indipendentemente dal valore commerciale loro attribuito. Le attività culturali possono essere fini a se stesse oppure contribuire alla produzione di beni e di servizi culturali.

5. Industrie culturali

Per "industrie culturali" s'intendono le industrie che producono e distribuiscono beni o servizi culturali come definiti al paragrafo 4 del presente articolo.

6. Politiche e misure culturali

"Politiche e misure culturali" rimanda alle politiche e alle misure riguardanti la cultura a livello locale, nazionale, regionale o internazionale, indipendentemente dal fatto che si focalizzino sulla cultura in quanto tale o siano destinate a influenzare direttamente le espressioni culturali degli individui, dei gruppi e delle società, incluse la creazione, la produzione, la diffusione e la distribuzione di attività, di beni e di servizi culturali nonché l'accesso a questi ultimi.

7. Protezione

"Protezione" significa l'adozione di misure volte a preservare, salvaguardare e a valorizzare la diversità delle espressioni culturali. "Proteggere" significa adottare tali misure.

8. Interculturalità

"Interculturalità" rimanda all'esistenza e all'interazione equa tra culture diverse nonché alla possibilità di produrre espressioni culturali condivise attraverso il dialogo e il rispetto reciproco.

Sezione 4: Diritti e obblighi delle Parti contraenti

Art. 5 Regola generale riguardante i diritti e gli obblighi

1. In conformità alla Carta delle Nazioni Unite, ai principi del diritto internazionale e agli strumenti universalmente riconosciuti in materia di diritti umani, le Parti contraenti riaffermano il loro diritto sovrano di formulare e attuare politiche culturali proprie e di adottare misure volte a proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali e a consolidare la cooperazione internazionale allo scopo di conseguire gli obiettivi della presente Convenzione.
2. Nel momento in cui una Parte contraente adotta una determinata politica e prende misure volte a proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali sul proprio territorio deve accertarsi che queste politiche e misure siano compatibili con le disposizioni sancite dalla presente Convenzione.

Art. 6 Diritti delle Parti contraenti a livello nazionale

1. Nel quadro delle sue politiche e misure culturali, come descritte all'articolo 4.6, e in considerazione delle circostanze ed esigenze intrinseche, le Parti contraenti possono adottare misure volte a proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali sul proprio territorio.
2. Queste misure possono includere:
 - a) misure regolamentari che mirano a proteggere e a promuovere la diversità delle espressioni culturali;
 - b) misure che permettono l'integrazione adeguata delle attività, dei beni e dei servizi culturali nazionali nell'insieme delle attività, dei beni e dei servizi culturali esistenti sul proprio territorio nelle fasi di creazione, produzione, diffusione, distribuzione e utilizzo, comprese le misure concernenti la lingua usata in relazione alle attività, ai beni e ai servizi citati;
 - c) misure volte a fornire alle industrie culturali nazionali autonome e alle attività del settore informale un accesso effettivo ai mezzi di produzione, di diffusione e di distribuzione delle attività, dei beni e dei servizi culturali;
 - d) misure volte a concedere aiuti finanziari pubblici;
 - e) misure volte a incentivare gli organismi senza scopo di lucro, istituzioni pubbliche e private nonché artisti e altri operatori culturali nell'elaborazione e nella promozione del libero scambio e della libera circolazione d'idee, di espressioni culturali e di attività, beni e servizi culturali nonché a stimolare la creazione e lo spirito d'impresa nelle loro attività;
 - f) misure che mirano a stabilire e a sostenere in modo adeguato le istituzioni del servizio pubblico;
 - g) misure volte a promuovere e sostenere gli artisti e tutte le altre persone impegnate nella creazione di espressioni culturali;
 - h) misure volte a promuovere la diversità dei media, anche nell'ambito del servizio pubblico della radiodiffusione.

Art. 7 Misure destinate a promuovere le espressioni culturali

1. Le Parti contraenti s'impegnano a creare sul proprio territorio un ambiente che stimoli individui e gruppi sociali:
 - a) a creare, produrre, diffondere e distribuire le loro espressioni culturali e ad averne accesso, tenendo in debita considerazione le condizioni e le esigenze specifiche

delle donne e dei vari gruppi sociali, incluse le persone appartenenti alle minoranze e le popolazioni autoctone;

b) ad avere accesso a espressioni culturali diverse provenienti dal proprio territorio o da altri Paesi.

2. Le Parti contraenti s'impegnano inoltre a riconoscere l'importante contributo fornito da artisti e da altre persone impegnate nei processi creativi, da comunità culturali e da organizzazioni che li sostengono nella loro attività nonché il loro ruolo centrale che consiste nell'alimentare la diversità delle espressioni culturali.

Art. 8 Misure volte a proteggere le espressioni culturali

1. Senza pregiudicare le disposizioni sancite dagli articoli 5 e 6, le Parti contraenti possono individuare sul proprio territorio l'esistenza di situazioni particolari che espongono le espressioni culturali al rischio di estinzione, a una grave minaccia o che rendano necessarie qualsiasi genere di salvaguardia urgente.

2. In conformità con le disposizioni della presente Convenzione, le Parti contraenti possono ricorrere a qualsiasi misura adeguata per proteggere e preservare le espressioni culturali nelle situazioni descritte al paragrafo 1.

3. Le Parti contraenti rendono conto al Comitato intergovernativo contemplato all'articolo 23 in merito alle misure adottate per fronteggiare le esigenze del caso. Il Comitato può quindi formulare raccomandazioni adeguate al riguardo.

Art. 9 Scambio d'informazioni e trasparenza Le Parti contraenti:

a) forniscono, mediante un rapporto quadriennale all'attenzione dell'UNESCO, informazioni appropriate sulle misure adottate allo scopo di proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali sia sul proprio territorio che a livello internazionale;

b) designano un punto di contatto incaricato dello scambio d'informazioni in relazione alla presente Convenzione;

c) condividono e scambiano informazioni riguardanti la protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali.

Art. 10 Educazione e sensibilizzazione del pubblico

Le Parti contraenti:

a) favoriscono e sviluppano la consapevolezza dell'importanza di proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali, segnatamente attraverso programmi di educazione e di sensibilizzazione capillare del pubblico;

b) collaborano con le altre Parti contraenti e organizzazioni internazionali e regionali per conseguire l'obiettivo del presente articolo;

c) s'impegnano a sostenere la creatività e a consolidare le capacità di produzione attraverso l'elaborazione di programmi di educazione, di formazione e di scambio nel settore delle industrie culturali. Queste misure dovrebbero essere attuate in modo tale da non avere un impatto negativo sulle forme di produzione tradizionali.

Art. 11 Partecipazione della società civile

Le Parti contraenti riconoscono il ruolo fondamentale della società civile nella protezione e nella promozione della diversità delle espressioni culturali. Le Parti contraenti incoraggiano la partecipazione attiva della società civile nei loro sforzi volti a conseguire gli obiettivi della presente Convenzione.

Art. 12 Promozione della cooperazione internazionale

Le Parti contraenti s'impegnano a consolidare la cooperazione bilaterale, regionale e internazionale allo scopo di creare condizioni propizie alla promozione della diversità delle espressioni culturali. L'accento viene posto soprattutto sulle situazioni contemplate agli articoli 8 e 17, in vista di:

- a) facilitare il dialogo sulla politica culturale tra le Parti;
- b) rafforzare le capacità strategiche e gestionali del settore pubblico nelle istituzioni culturali pubbliche mediante scambi culturali professionali e internazionali nonché la condivisione delle pratiche più efficaci;
- c) consolidare i partenariati con la società civile, le organizzazioni non governative e il settore privato nonché tra queste entità al fine di favorire e promuovere la diversità delle espressioni culturali;
- d) promuovere l'impiego di nuove tecnologie e sostenere i partenariati allo scopo di rafforzare la condivisione d'informazioni e la comprensione culturale nonché di favorire la diversità delle espressioni culturali;
- e) sostenere la conclusione di accordi di coproduzione e di codistribuzione.

Art. 13 Integrazione della cultura nello sviluppo sostenibile

Le Parti contraenti s'impegnano a integrare la cultura nelle loro politiche di sviluppo a tutti i livelli, in vista di creare condizioni propizie allo sviluppo sostenibile, favorendo in questo modo gli aspetti legati alla protezione e alla promozione della diversità delle espressioni culturali.

Art. 14 Cooperazione allo sviluppo

Le Parti contraenti s'impegnano a sostenere una cooperazione allo sviluppo sostenibile e a ridurre la povertà, tenendo particolarmente conto delle esigenze specifiche dei Paesi in via di sviluppo, in vista di favorire il delinearsi di un settore culturale dinamico, adottando tra l'altro le misure seguenti:

- a) consolidare le industrie culturali nei Paesi in via di sviluppo,
 - i) creando e rafforzando le capacità di produzione e di distribuzione culturali nei Paesi in via di sviluppo;
 - ii) agevolando l'accesso più ampio delle loro attività, dei loro beni e dei loro servizi culturali al mercato mondiale e ai circuiti di distribuzione internazionali;
 - iii) permettendo il sorgere di mercati locali e regionali duraturi;
 - iv) adottando, per quanto possibile, misure adeguate nei Paesi sviluppati in vista di agevolare l'accesso al loro territorio delle attività, dei beni e dei servizi culturali dei Paesi in via di sviluppo;

- v) sostenendo il lavoro creativo e facilitando nella misura del possibile la mobilità degli artisti provenienti da Paesi in via di sviluppo;
- vi) sostenendo una collaborazione adeguata tra Paesi sviluppati e Paesi in via di sviluppo, segnatamente nel settore musicale e cinematografico;
- b) rafforzare le capacità mediante lo scambio d'informazioni, di esperienze e di perizie, nonché attraverso la creazione di risorse umane nel settore pubblico e privato dei Paesi in via di sviluppo, segnatamente nell'ambito delle capacità strategiche e gestionali, dell'elaborazione e dell'attuazione di politiche, della promozione e della distribuzione delle espressioni culturali, dello sviluppo di medie, piccole e microimprese, dell'impiego tecnologico nonché dello sviluppo e del trasferimento di competenze;
- c) trasferire tecnologie e sapere attraverso l'attuazione di misure d'incitamento adeguate, segnatamente nell'ambito delle industrie e imprese culturali;
- d) garantire un sostegno finanziario mediante:
 - i) l'istituzione di un Fondo internazionale per la diversità culturale in conformità all'articolo 18;
 - ii) l'attribuzione di un aiuto pubblico allo sviluppo in base alle esigenze, compresa un'assistenza tecnica volta a stimolare e a sostenere la creatività;
 - iii) altre forme di sostegno economico, quali prestiti con tassi d'interesse contenuti, sussidi e altri meccanismi di finanziamento.

Art. 15 Modalità di collaborazione

Le Parti contraenti promuovono lo sviluppo dei partenariati tra il settore pubblico e privato e le organizzazioni senza scopo di lucro così come al loro interno, al fine di cooperare con i Paesi in via di sviluppo e rafforzare la loro capacità di proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali. In risposta ai bisogni concreti dei Paesi in via di sviluppo, questi partenariati innovatori porranno l'accento sullo sviluppo delle infrastrutture, delle risorse umane e delle politiche nonché sugli scambi d'attività, di beni e di servizi culturali.

Art. 16 Trattamento preferenziale per i Paesi in via di sviluppo

I Paesi sviluppati facilitano gli scambi culturali con i Paesi in via di sviluppo, accordando, mediante strutture istituzionali e giuridiche appropriate, un trattamento preferenziale ai loro artisti e ad altri operatori culturali nonché ai loro beni e servizi culturali.

Art. 17 Cooperazione internazionale nelle situazioni di grave minaccia contro le espressioni culturali

Le Parti contraenti collaborano per assistersi reciprocamente, prestando particolare attenzione ai Paesi in via di sviluppo nei casi menzionati all'articolo 8.

Art. 18 Fondo internazionale per la diversità culturale

1. Viene istituito un Fondo internazionale per la diversità culturale, denominato qui di seguito "Fondo".
2. Il Fondo è costituito da capitali depositati conformemente al Regolamento

finanziario dell'UNESCO.

3. Le risorse del Fondo sono costituite da:

- a) contributi volontari delle Parti contraenti;
- b) fondi assegnati a questo scopo dalla Conferenza generale dell'UNESCO;
- c) versamenti, eventuali donazioni o lasciti di altri Stati, organizzazioni e programmi del sistema delle Nazioni Unite, altre organizzazioni regionali o internazionali e organismi pubblici o privati o persone private;
- d) interessi dovuti sulle risorse del Fondo;
- e) collette e introiti delle manifestazioni organizzate a favore del Fondo;
- f) qualsiasi altra risorsa autorizzata dal regolamento del Fondo.

4. L'utilizzazione delle risorse del Fondo viene decisa dal Comitato intergovernativo sulla base delle indicazioni della Conferenza delle Parti contraenti contemplata all'articolo 22.

5. Il Comitato intergovernativo può accettare contributi e altre forme di assistenza a scopo generale o specifico in relazione con determinati progetti, a condizione che abbia approvato questi progetti.

6. I contributi per il Fondo non possono essere assoggettati ad alcuna condizione politica, economica o ad altro che sia incompatibile con gli obiettivi della presente Convenzione.

7. Le Parti contraenti s'impegnano a versare regolarmente contributi volontari per l'attuazione della presente Convenzione.

Art. 19 Scambio, analisi e diffusione delle informazioni

1. Le Parti contraenti si accordano per scambiare le informazioni e la valutazione relative alla raccolta dei dati e alle statistiche riguardanti la diversità delle espressioni culturali nonché le esperienze più significative per la protezione e la promozione di quest'ultima.

2. Grazie ai meccanismi esistenti in seno al Segretariato, l'UNESCO facilita la raccolta, l'analisi e la diffusione di informazioni, statistiche ed esperienze più significative in materia.

3. Inoltre l'UNESCO costituisce e aggiorna una banca dati riguardante i diversi settori e organismi governativi, privati e senza scopo di lucro, operanti nel campo delle espressioni culturali.

4. Per facilitare la raccolta dei dati, l'UNESCO accorda particolare attenzione al consolidamento delle capacità e dell'esame delle Parti contraenti che formulano la richiesta di assistenza in materia.

5. La raccolta delle informazioni definite nel presente articolo completa l'informazione a cui mirano le disposizioni dell'articolo 9.

Sezione 5: Relazioni con gli altri strumenti

Art. 20 Relazioni con gli altri strumenti: sostegno reciproco, complementarità e non subordinazione

1. Le Parti contraenti riconoscono la necessità di soddisfare in buona fede i loro obblighi in virtù della presente Convenzione e di tutti gli altri trattati di cui sono parte. Senza quindi subordinare la presente Convenzione agli altri trattati,

- a) esse promuovono il sostegno reciproco tra la presente Convenzione e gli altri trattati a cui hanno aderito; e
- b) quando interpretano e applicano gli altri trattati a cui hanno aderito o quando sottoscrivono altri obblighi internazionali, le Parti contraenti tengono conto delle disposizioni pertinenti della presente Convenzione.

2. Nessun punto della presente Convenzione può essere interpretato come una modifica dei diritti e degli obblighi delle Parti contraenti a titolo di altri trattati a cui hanno aderito.

Art. 21 Concertazione e coordinazione internazionali

Le Parti contraenti s'impegnano a promuovere gli obbiettivi e i principi della presente Convenzione in altre sedi internazionali. A questo scopo le Parti contraenti si consultano, se necessario, tenendo conto di questi obiettivi e di questi principi.

Sezione 6: Organi della Convenzione

Art. 22 Conferenza delle Parti contraenti

1. È costituita una Conferenza delle Parti contraenti quale organo plenario e supremo della presente Convenzione.

2. La Conferenza delle Parti contraenti si riunisce in sessione ordinaria ogni due anni, nella misura del possibile nel quadro della Conferenza generale dell'UNESCO. Essa può riunirsi in sessione straordinaria se lo decide o se una domanda viene indirizzata al Comitato intergovernativo da almeno un terzo delle Parti contraenti.

3. La Conferenza delle Parti contraenti adotta il suo regolamento interno.

4. Le funzioni della Conferenza delle Parti contraenti consistono, tra l'altro:

- a) nell'eleggere i membri del Comitato intergovernativo;
- b) nel ricevere ed esaminare i rapporti delle Parti contraenti della presente Convenzione trasmessi dal Comitato intergovernativo;
- c) nell'approvare le direttive operazionali elaborate, su sua richiesta, dal Comitato intergovernativo;
- d) nel prendere qualsiasi altra misura che ritiene necessaria per promuovere gli obbiettivi della presente Convenzione.

Art. 23 Comitato intergovernativo

1. Un Comitato intergovernativo è istituito presso l'UNESCO per proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali, denominato qui di seguito "Comitato intergovernativo". Esso è composto da rappresentanti di 18 Paesi che hanno aderito alla Convenzione ed è eletto per quattro anni dalla Conferenza delle Parti contraenti non appena la presente Convenzione entrerà in vigore conformemente all'articolo 29.

2. Il Comitato intergovernativo si riunisce una volta all'anno.
3. Il Comitato intergovernativo funziona sotto l'autorità della Conferenza delle Parti contraenti, conformemente alle sue direttive, e gli rende conto del suo operato.
4. Il numero dei membri del Comitato intergovernativo verrà aumentato a 24 dal momento in cui il numero delle Parti contraenti della Convenzione raggiungerà 50.
5. L'elezione dei membri del Comitato intergovernativo si basa sui principi della ripartizione geografica equa e della rotazione.
6. Senza pregiudicare le altre competenze che gli sono conferite dalla presente Convenzione, le funzioni del Comitato intergovernativo sono le seguenti:
 - a) promuovere gli obiettivi della presente Convenzione, incoraggiare e garantire il controllo della sua attuazione;
 - b) preparare e sottoporre all'approvazione della Conferenza delle Parti contraenti, su sua richiesta, direttive operazionali riguardanti l'attuazione e l'applicazione delle disposizioni della Convenzione;
 - c) trasmettere alla Conferenza delle Parti contraenti i rapporti delle Parti della Convenzione, corredati dalle sue osservazioni e da un riassunto del loro contenuto;
 - d) fare raccomandazioni appropriate riguardo alle situazioni denunciate dalle Parti contraenti della Convenzione, conformemente alle disposizioni pertinenti della Convenzione, in particolare l'articolo 8;
 - e) stabilire procedure e altri meccanismi di consultazione per promuovere gli obiettivi e i principi della presente Convenzione in altre sedi internazionali;
 - f) adempiere a qualsiasi altro compito che gli può essere affidato dalla Conferenza delle Parti contraenti.
7. Conformemente al suo Regolamento interno, il Comitato intergovernativo può invitare in qualsiasi momento organismi pubblici o privati così come persone fisiche a partecipare alle sue sedute per poterli consultare su questioni specifiche.
8. Il Comitato intergovernativo stabilisce e sottopone il suo Regolamento interno all'approvazione della Conferenza delle Parti contraenti.

Art. 24 Segretariato dell'UNESCO

1. Gli organi della Convenzione sono assistiti dal Segretariato dell'UNESCO.
2. Il Segretariato prepara la documentazione della Conferenza delle Parti contraenti e del Comitato intergovernativo nonché il progetto di ordine del giorno delle loro riunioni, contribuisce all'applicazione delle loro decisioni e ne fa rapporto.

Sezione 7: Disposizioni finali

Art. 25 Soluzione delle controversie

1. In caso di controversie tra le Parti contraenti della presente Convenzione sull'interpretazione o sull'applicazione della Convenzione, le Parti contraenti cercano una soluzione mediante negoziazioni.
2. Se le Parti contraenti interessate non riescono a giungere a un accordo mediante negoziazioni, hanno la possibilità di ricorrere di comune accordo ai buoni uffici o

richiedere la mediazione da parte di terzi.

3. Se non si è proceduto ai buoni uffici o alla mediazione o se le controversie non hanno potuto essere risolte mediante negoziazioni, buoni uffici o mediazione, una Parte contraente può ricorrere alla conciliazione, conformemente alla procedura allegata alla presente Convenzione. Le Parti contraenti esaminano in buona fede la proposta di risoluzione delle controversie della Commissione di conciliazione.

4. Le Parti contraenti possono, al momento della ratifica, dell'accettazione, dell'approvazione o dell'adesione, dichiarare che non riconoscono la procedura di conciliazione summenzionata. La Parte contraente che ha fatto tale dichiarazione, può ritirarla in qualsiasi momento mediante notifica al Direttore generale dell'UNESCO.

Art. 26 Ratifica, accettazione, approvazione o adesione da parte degli Stati membri

1. La presente Convenzione è sottoposta alla ratifica, all'accettazione, all'approvazione o all'adesione degli Stati membri dell'UNESCO, conformemente alle loro rispettive procedure costituzionali.

2. Gli strumenti di ratifica, accettazione, approvazione o adesione sono depositati presso il Direttore generale dell'UNESCO.

Art. 27 Adesione

1. La presente Convenzione è aperta all'adesione di tutti gli Stati non membri dell'UNESCO, ma membri dell'Organizzazione delle Nazioni Unite o di una delle sue istituzioni specializzate, invitati ad aderirvi dalla Conferenza generale dell'Organizzazione.

2. La presente Convenzione è aperta anche all'adesione dei territori che beneficiano di un'autonomia interna completa, riconosciuta in quanto tale dall'Organizzazione delle Nazioni Unite, ma che non hanno ancora raggiunto una completa indipendenza conformemente alla risoluzione 1514 (XV) dell'Assemblea generale e che sono competenti in questioni disciplinate dalla presente Convenzione, compresa la competenza di concludere trattati in questi ambiti.

3. Le seguenti disposizioni si applicano alle organizzazioni d'integrazione economica regionale:

a) la presente Convenzione è aperta anche all'adesione di organizzazioni d'integrazione economica regionale, che, sotto riserva dei paragrafi seguenti, sono legate a tutti gli effetti dalle disposizioni della Convenzione allo stesso titolo degli Stati parte;

b) se uno o diversi Stati membri di una tale organizzazione sono anche Parti contraenti della presente Convenzione, questa organizzazione e questo o questi Stati membri definiscono le loro responsabilità nell'ambito dell'esecuzione dei loro obblighi in virtù della presente Convenzione. Questa ripartizione delle responsabilità viene applicata una volta terminata la procedura di notifica descritta al capoverso (c). L'organizzazione e gli Stati membri non sono abilitati a esercitare in concorrenza i diritti derivanti dalla presente Convenzione. Inoltre, nei campi di loro competenza, le organizzazioni d'integrazione economica dispongono, per

esercitare il loro diritto di voto, di un numero di voti uguale al numero dei loro Stati membri che sono Parti contraenti della presente Convenzione. Queste organizzazioni non esercitano il loro diritto di voto se gli Stati membri esercitano il loro e viceversa;

c) un'organizzazione d'integrazione economica regionale e il suo Stato o i suoi Stati membri che hanno convenuto una ripartizione delle responsabilità come previsto dal capoverso (b) informano le Parti contraenti della ripartizione proposta come segue:

i) nel suo strumento di adesione, questa organizzazione indica in modo preciso la ripartizione delle responsabilità per quanto riguarda le questioni trattate dalla Convenzione;

ii) in caso di un'ulteriore modifica delle rispettive responsabilità, l'organizzazione d'integrazione economica regionale informa il depositario delle proposte di modifica di queste responsabilità; dal canto suo il depositario ne informa le Parti contraenti;

d) si presume che gli Stati membri di un'organizzazione d'integrazione economica regionale che diventano Parti contraenti della Convenzione siano competenti in tutti gli ambiti che non sono oggetto di un trasferimento di competenza all'organizzazione espressamente dichiarata o segnalata al depositario;

e) per "organizzazione d'integrazione economica regionale" s'intende un'organizzazione costituita da Stati sovrani membri dell'Organizzazione delle Nazioni Unite o da una delle sue istituzioni specializzate, a cui questi Stati hanno trasferito la loro competenza nei contesti previsti dalla presente Convenzione e che, secondo le sue procedure interne, è stata debitamente autorizzata a diventarne Parte.

4. Lo strumento di adesione è depositato presso il Direttore generale dell'UNESCO.

Art. 28 Punto di contatto

Quando diventano Parti della presente Convenzione, le Parti contraenti designano il punto di contatto di cui all'articolo 9.

Art. 29 Entrata in vigore

1. La presente Convenzione entrerà in vigore tre mesi dopo la data di deposito del trentesimo strumento di ratifica, di accettazione, di approvazione o di adesione, ma solo per gli Stati o le organizzazioni regionali d'integrazione economica che hanno depositato in quella data o precedentemente i loro rispettivi strumenti di ratifica, accettazione, approvazione o adesione. Per ogni altra Parte contraente entrerà in vigore tre mesi dopo il deposito del suo strumento di ratifica, accettazione, approvazione o adesione.

2. Ai sensi del presente articolo, nessuno degli strumenti depositati da un'organizzazione d'integrazione economica regionale deve essere considerato come se venisse ad aggiungersi agli strumenti già depositati dagli Stati membri dell'organizzazione in questione.

Art. 30 Ordinamenti costituzionali federali o non unitari

Riconoscendo che gli accordi internazionali legano anche le Parti contraenti

indipendentemente dai loro sistemi costituzionali, le seguenti disposizioni si applicano alle Parti contraenti aventi un regime costituzionale federale o non unitario:

- a) per quanto riguarda le disposizioni della presente Convenzione, la cui attuazione dipende dalla competenza del potere legislativo federale o centrale, gli obblighi del Governo federale o centrale saranno gli stessi delle Parti contraenti che non sono Stati federali;
- b) per quanto riguarda le disposizioni della presente Convenzione, la cui attuazione dipende dalla competenza di tutte le unità costitutive quali Stati, contee, province o Cantoni, che non sono tenute, in virtù del regime costituzionale della Federazione, a prendere misure legislative, il Governo federale informerà, se necessario, le autorità competenti delle unità costitutive quali Stati, contee, province o Cantoni delle disposizioni in questione con un parere favorevole all'adozione.

Art. 31 Denuncia

1. Le Parti contraenti possono denunciare la presente Convenzione.
2. La denuncia è notificata mediante uno strumento scritto depositato presso il Direttore generale dell'UNESCO.
3. La denuncia avrà effetto dodici mesi dopo la ricezione dello strumento di denuncia. Essa non modifica in alcun modo gli obblighi finanziari della Parte denunciante fino alla data in cui il ritiro ha effetto.

Art. 32 Funzioni del depositario

In quanto depositario della presente Convenzione, il Direttore generale dell'UNESCO informa gli Stati membri dell'Organizzazione, gli Stati non membri e le organizzazioni d'integrazione economica regionale di cui all'articolo 27 nonché l'Organizzazione delle Nazioni Unite del deposito di tutti gli strumenti di ratifica, accettazione, approvazione o adesione menzionati agli articoli 26 e 27 e delle denunce previste dall'articolo 31.

Art. 33 Emendamenti

1. Tutte le Parti contraenti possono proporre emendamenti alla presente Convenzione mediante una comunicazione scritta indirizzata al Direttore generale. Il Direttore generale trasmetterà questa comunicazione a tutte le Parti contraenti. Se entro sei mesi dalla data di trasmissione della comunicazione almeno la metà delle Parti contraenti risponde favorevolmente alla domanda, il Direttore generale presenterà questa proposta alla sessione successiva della Conferenza delle Parti contraenti, per discussione ed eventuale adozione.
2. Gli emendamenti sono adottati da una maggioranza di due terzi delle Parti contraenti presenti e votanti.
3. Una volta adottati, gli emendamenti alla presente Convenzione saranno sottoposti alle Parti contraenti per ratifica, accettazione, approvazione o adesione.
4. Per le Parti contraenti che li avranno ratificati, accettati, approvati o vi avranno aderito, gli emendamenti alla presente Convenzione entreranno in vigore tre mesi dopo il deposito degli strumenti menzionati al paragrafo 3 del presente articolo da due terzi

delle Parti contraenti. Successivamente, per ogni Parte contraente che ratifica, accetta, approva un emendamento o vi aderisce, tale emendamento entrerà in vigore tre mesi dopo che la Parte contraente avrà depositato il suo strumento di ratifica, accettazione, approvazione o adesione.

5. La procedura stabilita ai paragrafi 3 e 4 non si applica agli emendamenti apportati all'articolo 23 riguardanti il numero dei membri del Comitato intergovernativo. Questi emendamenti entrano in vigore al momento della loro adozione.

6. Uno Stato o un'organizzazione d'integrazione economica regionale ai sensi dell'articolo 27 che diventa Parte contraente della presente Convenzione dopo l'entrata in vigore degli emendamenti, in conformità al paragrafo 4 del presente articolo, se non esprime un'intenzione diversa, è considerato:

- a) Parte contraente della presente Convenzione in tal modo emendata; e
- b) Parte contraente della presente Convenzione non emendata in relazione a ogni Parte non vincolata da tali emendamenti.

Art. 34 Testi facenti fede

La presente Convenzione è stata redatta in lingua inglese, araba, cinese, spagnola, francese e russa, i sei testi facenti ugualmente fede.

Art. 35 Registrazione

In conformità all'articolo 102 della Carta delle Nazioni Unite, la presente Convenzione sarà registrata presso il Segretariato delle Nazioni Unite su richiesta del Direttore generale dell'UNESCO.

Allegato

Procedura di conciliazione

Art. 1 Commissione di conciliazione

Una Commissione di conciliazione viene istituita dietro richiesta di una delle Parti contraenti alla controversia. A meno che le Parti contraenti non decidano diversamente, la Commissione si compone di cinque membri, due nominati da ciascuna Parte interessata e un presidente selezionato di comune accordo da tali membri.

Art. 2 Membri della Commissione

Nelle controversie che coinvolgono più di due Parti contraenti, le Parti contraenti aventi lo stesso interesse nominano i loro membri della Commissione di comune accordo. Se due o più Parti contraenti hanno interessi diversi o se sono in disaccordo sul fatto di avere o meno gli stessi interessi, esse nominano i loro membri separatamente.

Art. 3 Nomina

Se le Parti contraenti non procedono alla nomina entro due mesi dalla data della

richiesta di creare una Commissione di conciliazione, il Direttore generale dell'UNESCO, se richiesto in tal senso dalla Parte contraente che ha presentato la domanda, procederà a queste nomine entro un'ulteriore scadenza di due mesi.

Art. 4 Presidente della Commissione

Se il presidente della Commissione di conciliazione non è stato scelto entro due mesi dalla nomina dell'ultimo membro della Commissione, il Direttore generale, se richiesto in tal senso da una Parte contraente, designa un presidente entro un'ulteriore scadenza di due mesi.

Art. 5 Decisioni

La Commissione di conciliazione adotta le sue decisioni alla maggioranza dei voti espressi dai suoi membri. Essa determina la sua procedura, a meno che le Parti alla controversia non decidano diversamente di comune accordo. Essa formula una proposta per la risoluzione della controversia che le Parti contraenti esamineranno in buona fede.

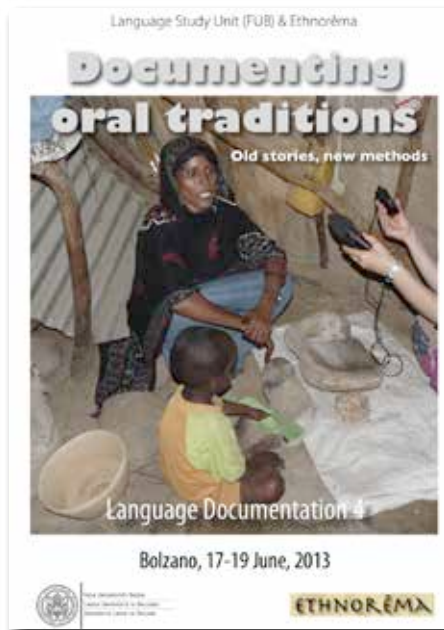
Art. 6 Disaccordi

Nel caso di disaccordi riguardanti la competenza della Commissione di conciliazione, spetta alla Commissione stessa decidere in merito.

RELAZIONI

Language Documentation 4 Documenting oral traditions: old stories, new methods

Simone Ciccolone – Libera Università di Bolzano



L'associazione Ethnorêma e il Centro Competenza Lingue della Libera Università di Bolzano rinnovano l'appuntamento con il workshop *Language Documentation*, quest'anno arrivato alla sua quarta edizione.

Il tema dell'evento per il 2013, sviluppato nel corso di tre giorni di incontri seminariali e public lectures (dal 17 al 19 giugno), riguarda la documentazione delle tradizioni orali. Come già anticipa il titolo ("Documenting oral traditions: old stories, new methods"), il workshop conferma la sua formula, unendo momenti di riflessione metodologica, supportati da una consistente componente applicativa, ad approfondimenti su singoli casi studio.

Tra i relatori di questa edizione vi sono alcuni degli studiosi più rinomati e conosciuti nel campo dello studio e della documentazione delle

tradizioni orali, sia italiani che stranieri.

Ad aprire l'incontro è Giorgio Banti (dell'Università "L'Orientale" di Napoli), con una lezione su "Etnolinguistica delle tradizioni orali" che scandirà i tre giorni del workshop, introducendo i nodi centrali del tema e fornendo spunti di riflessione e approfondimenti illuminanti sulla natura della testualità orale.

A questa prima relazione segue Peter K. Austin (dell'Istituto SOAS dell'Università di Londra) con un intervento dal titolo "Communities, Cultural Heritage and Ethics", in cui propone una riflessione sui problemi etici, metodologici e anche legali connessi alla documentazione linguistica e delle tradizioni orali.

La prima mattinata del workshop si chiude con una public lecture di John Haviland (University of California San Diego) dal titolo "Documenting a brand new language: from gesture to grammar in «Z»", in cui lo studioso americano illustra, tramite una ricca documentazione video e fotografica, le caratteristiche di una lingua dei segni domestica usata in una famiglia di lingua Tzotzil – o, come la chiama in una sua recente pubblicazione, «Zinacantec Family Homesign (ZFHS), a manual sign-language emerging in a single extended family of Zinacantec Indians from Chiapas, Mexico, whose hearing members are Tzotzil speakers» (Haviland 2011: 157-158).

Nel pomeriggio del 17 inizia anche il seminario in tre parti di Simone Tarsitani (dell'Università di Durham) su "Metodi e strumenti della videodocumentazione", con un'introduzione pratica all'uso di registratori audio e video e ai problemi connessi alla

documentazione audiovisiva (dal funzionamento dei microfoni, alla qualità di registrazione, fino ad alcune nozioni base sulle luci e i movimenti di macchina).

Segue una public lecture di Peter K. Austin su “Language Documentation in the 21st century”, che chiude la prima giornata di incontri. Nel corso della relazione, il prof. Austin presenta anche l’archivio multimediale del SOAS, chiamato Endangered Language Archive (ELAR). L’archivio, che raccoglie documenti audio e video in molteplici aree del mondo, è accessibile online e disponibile alla consultazione tramite il sito Internet: www.elar-archive.org.



Nel corso della seconda giornata proseguono le attività seminariali di Banti e Austin. Nel pomeriggio il workshop si trasferisce a San Michele all’Adige, con una visita al Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, durante la quale, oltre ad ammirare la vasta

collezione di oggetti e testimonianze della cultura materiale trentina (iniziata negli anni Sessanta da Giuseppe Šebesta, fondatore del museo), i partecipanti assistono alla presentazione dei più recenti progetti di documentazione etnografica e linguistica realizzati dal museo, quali “L’alfabeto delle cose” e “Il trentino dei contadini”, con proiezioni del documentario realizzato da Michele Trentini e interventi di Giovanni Kezich e Antonella Mott.

Sempre nel museo di San Michele all’Adige si svolge la seconda parte del seminario di Simone Tarsitani, con un’esercitazione “sul campo” di registrazione audiovisiva che sarà poi commentata nell’ultima parte del suo seminario, il giorno successivo.

Nell’ultima giornata di questa quarta edizione di Language Documentation presenta una sua comunicazione anche uno studioso della Libera Università di Bolzano, Emanuel Valentin, dal titolo “E.CH.I: The Intangible Search: Esperienza di lavoro nel progetto E.CH.I. Etnografie italo-svizzere per la valorizzazione del patrimonio immateriale”.

Il workshop si chiude con l’ultima parte del seminario del prof. Banti su “Etnolinguistica delle tradizioni orali”, a coronamento di tre giorni di attività e discussioni vivaci e produttive, che hanno sicuramente dato modo ai partecipanti di ricevere notevoli spunti di riflessione scientifica e metodologica e di acquisire, com’è nelle intenzioni degli organizzatori e nella scelta del taglio chiaramente applicativo nei contenuti del workshop, capacità e competenze specifiche nell’uso degli strumenti e delle tecniche di raccolta e documentazione linguistica ed etnografica.

Riferimenti bibliografici e sitografici

HAVILAND, John B. (2011), “Nouns, Verbs, and Constituents in an Emerging ‘Tzotzil’ Sign Language”, in GUTIÉRREZ-BRAVO, Rodrigo, MIKKELSEN, Line, POTSDAM, Eric (eds.), *Representing Language: Essays in Honor of Judith Aissen*, Linguistics Research Center, UC Santa Cruz: 157-171.

Endangered Language Archive: www.elar-archive.org

Intangible Search: Inventario del patrimonio culturale: www.intangiblesearch.eu

Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina: www.museosanmichele.it

RECENSIONI



NICHOLAS LUCCHETTI, *Italico ingegno: all'ombra della Union Jack: breve storia degli italiani d'Eritrea sotto occupazione britannica*, Cinque Terre, La Spezia, 2013, 113 p. ISBN 978-88-97070-13-9

Tra gli indirizzi di ricerca più recenti sul colonialismo italiano va segnalato un certo dinamismo del filone economico. Il fatto che l'Italia non sia riuscita a ricavare dai suoi possedimenti coloniali quei profitti che, con troppo ottimismo, si augurava, ha frenato a lungo un approfondimento della dimensione economica di questa esperienza. Al classico volume di Davide Fossa sul "Lavoro italiano nell'impero"¹ è quindi seguito un silenzio lungo vari decenni. Gian Luca Podestà ha avuto il merito di rilanciare questa linea di ricerca con due importanti volumi e una serie di ulteriori preziosi contributi, che hanno riportato al centro del dibattito la componente economica nel colonialismo italiano². Sono poi seguiti altri contributi che hanno mostrato il buon potenziale di questo settore e la sua propensione a essere declinato in vari modi: la storia dell'economia, quella del lavoro e dei lavoratori, la storia di particolari settori economici e professionali, ecc.

Il nuovo libro di Nicholas Lucchetti costituisce un interessante momento in questa più ampia riflessione sulla storia economica dell'Eritrea. Cronologicamente la ricerca esce dagli ambiti temporali canonici del colonialismo italiano, evidenziando come la periodizzazione tutta politica della storia dell'Eritrea incontri difficoltà evidenti quando dalla dimensione politica si passa a quella economica. Il tema lavoro, infatti, mostra quanto inadeguato sia il termine *ad quem* del 1941. La periodizzazione oggetto dello studio (aprile 1941 - settembre 1952) delinea così un "lungo periodo" dell'influenza italiana in Eritrea che permette di cogliere dinamiche che per la prima volta sono oggetto di una ricostruzione critica. Cessata la dominazione politica, la comunità italiana in Eritrea mantenne il controllo delle principali attività produttive del paese. Si trattava di una situazione singolare. Agli italiani residenti non sfuggì sicuramente l'intima fragilità di questo equilibrio, e la sua evidente insostenibilità sul lungo periodo. Nel 1941 e negli anni immediatamente successivi alla fine del conflitto mondiale, non erano poi molte le possibilità offerte ai circa centomila italiani d'Eritrea. In patria, non erano ancora pronte le condizioni per un loro rapido assorbimento. Per i più l'unica alternativa percorribile rimaneva l'emigrazione verso territori più promettenti dal punto di vista economico, e così in tanti presero la via del Sudafrica, dell'Australia e dell'America.

Nello studio di Lucchetti il primo capitolo ripercorre i principali obiettivi economici perseguiti dagli italiani in Eritrea. Vi sono illustrati i vari tentativi per giungere a una "valorizzazione" delle risorse locali e la modestia dei risultati ottenuti. Anche se

¹ Davide Fossa, *Il lavoro italiano nell'impero*, A. Mondadori, Milano, 1938.

² Gian Luca Podestà, *Sviluppo industriale e colonialismo. Gli investimenti italiani in Africa Orientale, 1869-1897*, Giuffrè, Milano, 1996; *Il mito dell'impero: economia, politica e lavoro nelle colonie italiane dell'Africa orientale, 1898-1941*, Giappichelli, Torino, 2004.

Yemane Mesghenna nel 1988 tentò di rimettere in discussione questo punto³, è difficile sfuggire alle conclusioni che questa fase ebbe esiti fallimentari e che l'Italia in Africa non trovò mai i benefici economici auspicati.

Dopo questa parte generale, il secondo capitolo si confronta con il segmento iniziale del periodo 1941-1952 quando, interrottisi i collegamenti con l'Italia, l'Eritrea dovette vivere una stagione autarchica. L'imprenditoria italiana ricorse allora alla sua "qualità di ingegno e fantasia" (p. 39) per fronteggiare le sfide di questo isolamento forzato. Lucchetti presenta una biografia collettiva dei principali imprenditori italiani: i nomi e le esperienze ricordate sono quelli di Guido De Rossi e del suo bottonificio di Keren, di Luigi Melotti e della sua distilleria e della fabbrica di fiammiferi dell'ingegner Aldo Maderni. Molto interessante è la scelta di individuare nelle mostre delle attività produttive un punto d'osservazione privilegiato per cercare di cogliere le dimensioni e articolazioni delle attività economiche condotte nel paese, ma anche il clima politico e culturale di quegli anni. A questo proposito sono particolarmente utili le pagine dedicate alla Mostra delle Attività Produttrici dell'Eritrea (MAPE, Asmara 1943).

Il terzo capitolo, dopo una parentesi dedicata all'Associazione per l'Esportazione dei Prodotti Eritrei (AEPE) e alla costituzione della Camera di Commercio (1947), prende in esame la fase 1945-1952. Periodo non semplice perché l'imprenditoria eritrea, uscita dal ferreo isolazionismo patito negli anni del conflitto, dovette confrontarsi con un mercato esterno particolarmente aggressivo, che mise subito in luce il limite principale dell'italico ingegno, cioè quello di non essere sufficientemente competitivo in una situazione normalizzata. Per Eldo Infante le difficoltà italiane nel dopoguerra erano il risultato di un disegno teso "al totale soffocamento dell'economia italiana"⁴ (p. 55). Una valutazione che sembrava non tenere conto delle legittime preoccupazioni britanniche di fronte ad una comunità italiana ancora convinta di potere svolgere un ruolo politico determinante nel paese. Dal 1948 la violenza degli *scifià* assestò un ulteriore colpo alle speranze italiane. La politica liberista della *British Military Administration* (BMA), e la conseguente riduzione delle protezioni doganali, unita a una produzione non sempre competitiva, produsse il collasso di larghi settori dell'economia italiana nel paese. La comunità italiana si rese conto così che la propria stagione volgeva ormai al termine, almeno nelle sue forme tradizionali.

Nel quarto capitolo Lucchetti affronta il tema delle "demolizioni e requisizioni", vale a dire della politica britannica di dismissione e demolizione d'importanti infrastrutture produttive, poi rivendute a paesi vicini e a imprenditori privati. In precedenza questa vicenda era stata denunciata quasi esclusivamente da pubblicazioni legate al mondo dei coloni e degli esuli. Era poi stata Sylvia Pankhurst a dare al tema una maggiore visibilità internazionale. Un suo veemente pamphlet mise in imbarazzo la BMA, esponendo all'opinione pubblica internazionale le conseguenze della politica di dismissione⁵. Lucchetti affronta il tema con grande equilibrio, tentando di illustrare le diverse prospettive (italiana, britannica e del movimento inglese filo etiopico).

Il quinto capitolo prende le mosse dalla massiccia partecipazione dell'imprenditoria italiana all'Esposizione Internazionale di Addis Ababa (17 nov.–12 dic. 1951). In un quadro politico maggiormente definito, e con una comunità italiana ormai

³ Yemane Mesghenna, *Italian Colonialism: a Case of Study of Eritrea 1941-1952. Motive, Praxis and Result*, Studentlitteratur, Lund, 1988.

⁴ Eldo Infante, *Rassegna tecnica delle industrie eritree*, Asmara, 1947.

⁵ E. S. Pankhurst, *Eritrea on the Eve. The Past and Future of Italy's "First-born" Colony, Ethiopia's Ancient Sea Province*, New Times and Ethiopia News Books, Woorford Green, 1952.

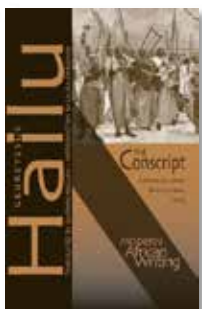
assottigliatasi a sole diecimila unità, le ambizioni politiche di un tempo avevano lasciato spazio a obiettivi maggiormente realistici. Le difficoltà economiche non erano certamente cessate e il quadro generale era ancora molto precario, ma la collettività italiana aveva rinunciato a gran parte delle proprie ambizioni politiche, finendo per essere percepita come una componente meno insidiosa che in passato. Un gruppo depositario di conoscenze e risorse che conveniva mantenere nel paese, in modo da volgerle alla modernizzazione degli apparati produttivi.

Il lavoro termina senza un capitolo conclusivo, capace di sintetizzare le numerose questioni sollevate. Anche se l'autore premette sin dalla prima pagina che lo scritto non ha pretese di completezza, la mancanza di un momento di sintesi si avverte, pur non togliendo molto a quello che rimane un interessante volume che dischiude nuovi orizzonti di ricerca.

L'autore ha una conoscenza molta approfondita della comunità italiana in Eritrea nel periodo 1935-1952 e a lui si devono alcuni importanti contributi su questo tema⁶. Preziosa la scelta delle fonti utilizzate per ricostruire il clima di quei giorni. C'è un importante lavoro sulla stampa e le pubblicazioni locali, che sono messe costantemente in relazioni con carte che hanno avuto una maggiore utilizzazione, come quelle del fondo Brusasca o dell'Archivio del Ministero Affari Esteri. Quelle che stentano a emergere sono piuttosto le implicazioni locali legate al mondo del lavoro. In questa interessante ricostruzione, i temi dei lavoratori eritrei e le loro relazioni con l'imprenditoria italiana rimangono elusi. Negli anni esaminati i lavoratori eritrei condussero importanti battaglie legate alle retribuzioni e a una maggiore presenza eritrea ai livelli medi e alti del sistema economico. Tensioni frequenti costellarono questo periodo, marcato anche da scioperi e proteste, come ben ricordano le sei settimane di sciopero dei ferrovieri eritrei nel 1949. Uno degli episodi più interessanti riportati da Lucchetti è, a mio avviso, quello legato alla partecipazione di Sayyid Abdulkadir Kabire, vicepresidente del Mahber Feqri Hager (Associazione Amor Patrio), all'inaugurazione della MAPE (pp. 43-45). La mostra fu concepita dagli organizzatori come un chiaro momento di celebrazione dei meriti e dei risultati conseguiti dall'imprenditoria italiana. La mostra voleva, inoltre, sottolineare l'appartenenza degli italiani d'Eritrea al paese. Ma quando Sayyid Abdulkadir Kabire parlò, definì provocatoriamente gli italiani "immigrati", facendo capire di avere una visione abbastanza diversa del contributo e del ruolo del lavoro italiano nel paese.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)

⁶ Nicholas Lucchetti, *Gli italiani nell'Eritrea del secondo dopoguerra 1941-1952*, Scuola di dottorato in storia, orientalistica e storia delle arti, XXIII ciclo, Università di Pisa, 2011/2012, tutor: Marco Lenci; idem, *Italiani d'Eritrea. 1941-1951 una storia politica*, Aracne, Roma, 2012.



GEBREYESUS HAILU, *The Conscript. A Novel of Libya's Anticolonial War*, translated from the Tigrinya by Ghirmai Negash, introduction by Laura Chrisman, Athens, Ohio University Press, 2013, 59 p. ISBN 13-978-0-8214-2023-2

Hade Zanta è la prima opera di narrativa pubblicata in Eritrea. Un primato importante ma che, ovviamente, non esaurisce i motivi d'interesse di questo libro. Comparso nel 1950 per i tipi della tipografia Silla, che fra gli anni '40 e '50 si distinse per altre pubblicazioni significative, *Hade Zanta* fu stampata in poche centinaia di copie, grazie ad un contributo dell'*Ethiopian-Eritrean Unity Association*. Uscì in un'edizione che un giorno sarebbe stata definita come "povera" e oggi come "essenziale". A riportare l'attenzione su questo scritto fu, nel 1988, Amanuel Sahle che ne presentò una traduzione/adattamento in inglese, pubblicata dall'*Institute of African Studies* dell'Università di Asmara. La versione di Sahle ebbe una circolazione limitata, tanto che oggi *The Black Train*, questo il titolo della traduzione, risulta pressoché introvabile. Il lavoro di Amanuel Sahle servì, però, a ridestare l'attenzione su questo racconto. Ghirmay Negash, professore di inglese e letteratura africana all'università dell'Ohio, da tempo aveva annunciato la sua intenzione di fornirne una traduzione integrale e oggi questo impegno è stato onorato nel migliore dei modi. Ghirmai Negash ci ha, infatti, regalato un'elegante traduzione di un testo che, dal punto di vista linguistico, presentava più di un'insidia, a partire da un tigrinya che, agli occhi del lettore contemporaneo, appare complesso, desueto e a tratti criptico. Del resto il tigrinya ha trovato solo recentemente una sua codificazione scritta, e la sua fissazione in un canone standardizzato si può dire continui ancora oggi. Le difficoltà del testo dipendono anche dalle traversie che questo incontrò. L'autore, Gebreyesus Hailu, ricorda nell'introduzione come il racconto fosse già stato terminato nel 1927, ma il suo contenuto fortemente anticoloniale finì per consigliarne la pubblicazione solo nel 1950, quando alla censura italiana subentrò quella, più blanda, britannica. Gebreyesus Hailu era un religioso cattolico dal profilo estremamente interessante, forse uno degli intellettuali più dotati del paese, anche se la sua vita risulta, in più punti, oscura.

La storia racconta l'esperienza di Tuquabu, un giovane eritreo deciso ad abbandonare la vita del villaggio per arruolarsi nel Regio Corpo Truppe Coloniali dell'Eritrea e combattere in Libia. L'esperienza di Tuquabu simboleggia la storia di migliaia di eritrei che, dal 1912 fino agli anni '30, divennero ascari e furono inviati in Libia. L'esperienza di Tuquabu è quindi l'esperienza di varie generazioni di eritrei e possiede una valenza collettiva per tutta la nazione. A questo proposito l'autore ricorda come, a un certo punto, in Eritrea era quasi impossibile trovare giovani perché "tutti sono andati a Tripoli" (p. 26), restituendo la scala di questo coinvolgimento.

Attraverso la metafora del viaggio, l'autore affronta il tema del cambiamento radicale del sistema di valori e della visione del mondo di Tuquabu. Già prima di imbarcarsi, nel viaggio da Asmara a Massawa, Tuquabu sperimenta una prima serie di vessazioni da parte degli italiani che gli fanno intravedere il vero volto della dominazione coloniale. La presa di coscienza dei meccanismi attraverso cui il dominio coloniale modifica la mente dei colonizzati ha però modo di definirsi compiutamente una volta Tuquabu arriva in Libia. Giunto con bagaglio di stereotipi chiaramente mutuati dalla propaganda coloniale, Tuquabu si rende conto in Libia di essere parte di un progetto perverso che lo rende complice dei crimini e delle ingiustizie che accompagnarono

l'espansione italiana nel paese. Costretto a combattere la guerra di un altro paese che lo disprezza e non lo rispetta, Tuquabu prende coscienza che gli italiani sono solamente i suoi "padroni" e che la sua scelta sconsiderata lo ha fatto complice di un progetto di oppressione. Tuquabu scopre di essere diventato un mercenario quando era partito pensando di essere un soldato. A colpirlo è la volontà dei libici di resistere ad ogni costo contro la dominazione straniera. Descritti come apatici e traditori, Tuquabu scopre che i libici si battono con sprezzo del pericolo contro un nemico meglio armato e organizzato. Lo fanno in nome della loro patria e della loro libertà. Gli ascari *habesha*, invece, combattono con onore, ma lo fanno in nome di un altro paese che li sfrutta e li ha resi schiavi a loro insaputa. Tuquabu non può che ammirare i suoi nemici. Sopravvissuto ai combattimenti e al deserto libico, Tuquabu rientra in patria e apprende della morte della madre in sua assenza. L'intensità del legame familiare è un sentimento che percorre tutto il racconto e chiaramente rappresenta una metafora del legame fra l'individuo e la patria. La patria di Gebreyesus Hailu è comunque l'Etiopia, e il termine Eritrea non compare mai nel libro. Il racconto è affascinante pur nella sua apparente semplicità. Forse, uno sforzo maggiore da parte dei curatori avrebbe aiutato a mettere in luce la ricca commistione di stili dello scritto. La scelta del racconto breve, mutuata dalla tradizione europea, si accompagna all'uso del *melkes* e di altre tecniche che si ricollegano alla tradizione etiopica.

Per il lettore italiano il testo ha una valenza doppia. Rappresenta, in primo luogo, un'opera narrativa in lingua tigrinya e richiama la sua attenzione sull'esistenza di una letteratura africana in lingua locale già all'inizio del secolo. Un fenomeno che stenta a essere percepito nelle sue dimensioni e nella sua importanza. *Hade Zanta* è soprattutto la narrazione della vita di un ascario scritta da un non europeo. Da anni si sottolinea la mancanza del punto di vista dei diretti interessati nell'animato dibattito sulle truppe coloniali italiane. In questo caso abbiamo un'opera che ci avvicina a quest'obiettivo.

Se la traduzione è molto riuscita e anche l'introduzione di Laura Chrisman si rivela preziosa nel collocare nel contesto della letteratura africana *Hade Zanta*, rimane il rammarico di non avere ancora un adeguato profilo biografico dell'autore. Le informazioni riportate sono, per stessa ammissione di Ghirmai Negash, quelle ricavate dal profilo scritto da Abba Agostinos Tedla nell'*Encyclopaedia Aethiopica*. Precise ma stringate, queste note biografiche sono in questo nuovo contesto insufficienti a comprendere la vera statura dell'autore e le inevitabili connessioni fra biografia dell'autore e testo. Mi pare, infatti, sfugga il peso di come molti aspetti della vita religiosa dell'autore possano avere influito anche su questo testo. Gebreyesus Hailu non ebbe bisogno di andare a combattere in Libia per sperimentare le discriminazioni legate alla sua provenienza. Tutte le chiese locali combatterono una lunga lotta per vedersi riconoscere la sostanziale parità con la chiesa europea e molti religiosi eritrei vi pagarono un prezzo notevole. Manca inoltre ogni tentativo di ricostruire la produzione scritta di Gebreyesus Hailu e il ruolo pubblico che questi svolse nella sua lunga ed intensa vita.

Il libro rimane un contributo prezioso che merita considerazione e la cui lettura si raccomanda caldamente.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



MATTEO GUGLIELMO, *Il Corno d'Africa. Eritrea, Etiopia, Somalia*, Il Mulino, Bologna, 2013, 190 p. ISBN 978-88-15-24155-9

Considerato il legame storico fra il Corno d'Africa e l'Italia, sorprende la scarsità dei contributi italiani in grado di affrontare la situazione politica della regione nel suo insieme. Occorre, infatti, andare alla prima metà degli anni '90, ai lavori di Gian Paolo Calchi Novati e Cristina Ercolessi, per ritrovare opere di un simile respiro⁷.

Il primo pregio del volume di Matteo Guglielmo è quindi quello di andare a colmare un vuoto editoriale abbastanza evidente. Il filo conduttore del volume è la persistente instabilità della regione, descritta come in "perenne conflitto" (p. 9). Lo scopo del libro è di offrire una spiegazione a tale conflittualità attraverso una scansione cronologica. Gli strumenti utilizzati sono quelli forniti dalle scienze politiche e dalle relazioni internazionali.

Nel primo capitolo l'autore inquadra storicamente il Corno d'Africa, attraverso una carrellata che spazia dal regno di Aksum alla guerra fredda. Guglielmo spiega la conflittualità come risultato di vari fattori, alcuni endogeni e altri esogeni. Tra i primi figura la dialettica centro-periferia, dove il sistema centrale è rappresentato dalle popolazioni dell'altopiano mentre la periferia coincide con le popolazioni del bassopiano. I fattori endogeni sono invece rappresentati dalle rivalità Est-Ovest. Dalla seconda metà degli anni '70 la regione sarà al centro del confronto Est-Ovest, pagando un prezzo notevole alle logiche della guerra fredda. L'autore è bravo a illustrare le logiche della guerra fredda e l'utilizzo strumentale che finirono per farne i paesi del Corno d'Africa.

L'uscita di scena dell'Unione Sovietica e la fine della guerra fredda hanno prodotto quello che l'autore definisce "la rivoluzione degli anni '90" (cap. 2), ovvero una serie di rivolgimenti interni in tutti gli stati del Corno: il colpo di stato di Umar al Bashir in Sudan, il crollo del DERG, la nascita dell'Eritrea e l'implosione della Somalia. Nel nuovo contesto gli Stati Uniti mostreranno una chiara riluttanza a tornare nella regione, di cui percepivano l'inestricabile complessità. Il disastroso intervento in Somalia nel 1992-94, confermò tutti i timori americani, inducendoli a uscire appena possibile dal paese. Negli anni '90 gli Stati Uniti concepirono così il loro intervento in Africa all'interno di una strategia che prevedeva il coinvolgimento di altri attori internazionali, *in primis* Nazioni Unite e i paesi europei. Gli anni '90 sono anche il periodo in cui si rafforza l'asse fra Stati Uniti ed Etiopia.

Una nuova stagione è stata inaugurata dall'11 settembre 2001. Anche nel Corno d'Africa, infatti, la guerra al terrore ha modificato profondamente le strategie statunitensi. Guglielmo illustra, nel terzo e ultimo capitolo, come gli attori locali si sono inseriti e hanno operato nel nuovo contesto post-11 settembre. Gli Stati Uniti, già dal 1998, avevano iniziato a considerare la regione in termini quasi esclusivamente di sicurezza. Gli attacchi dell'11 settembre hanno finito per rafforzare quest'orientamento. La maggiore presenza USA nella regione si è concretizzata nella creazione dell'US Combined Joint Task Force-Horn of Africa (CJTF-HOA), con sede a Gibuti e tre basi operative in Etiopia e Kenya. Gli effetti di questa maggiore

⁷ Giampaolo Calchi Novati, *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Torino, SEI, 1994; Maria Cristina Ercolessi e Daniele Fanciullacci, *Corno d'Africa: conflitti, tendenze, cooperazione*, Roma, Centro Studi di Politica Internazionale, 1993.

presenza in chiave di guerra al terrore hanno però prodotto effetti per lo più negativi, rafforzando l'ostilità nei confronti degli USA.

Nel terzo capitolo, l'analisi di Guglielmo è quasi esclusivamente dedicata alla Somalia. L'attitudine somalocentrica dell'autore regala un'analisi molto precisa dell'evoluzione della situazione nel paese dagli anni '90 a oggi, centrata sulla comparsa prima del Council of Islamic Courts (CIC) e poi di Al-Shabab. Gli USA, invece di sostenere con determinazione il Transitional Federal Government, preferirono dare spazio a una coalizione di *warlords* che aumentarono l'instabilità nel paese.

L'intervento etiopico, su mandato USA, del dicembre 2006, ha provocato il collasso delle Corti Islamiche, ma ha anche favorito l'emergere di al-Shabab. Concepito con lo scopo opposto, l'intervento etiopico ha rafforzato la coesione interna della guerriglia, facendo prevalere le fazioni più radicali fra cui, appunto, *Harakat al-Shabab Mujahidin*. Guglielmo avverte però che *al-Shabab* è un fenomeno che va compreso e inserito nelle dinamiche locali del conflitto più che un mero riflesso di un confronto globale e una costola di *Al-Qaida*. Sono pagine, quelle del terzo capitolo, che, da sole, rendono prezioso questo volume che, partendo dalla Somalia, offre una valida e utile trattazione dell'evoluzione delle dinamiche politiche nel Corno d'Africa. In tal senso il libro di Guglielmo finisce per essere un riuscito compendio e aggiornamento del già accennato lavoro di Calchi Novati. L'analisi del contesto somalo è informata, efficace ed evidenzia una grande padronanza da parte dell'autore della questione somala.

Rimane qualche perplessità sul concetto di Corno d'Africa proposto e adottato dall'autore. E' risaputo che il Corno d'Africa è uno spazio flessibile. Come ha ricordato Peter Woodward in più occasioni, nel tempo si è passati da analisi quasi esclusivamente centrate sul rapporto tra Etiopia e Somalia, prevalenti negli anni '60 e '70, a un'accezione di Corno d'Africa molto più dilatata, inclusiva di Sudan, Kenya e Uganda. La configurazione del Corno d'Africa adottata dall'autore è, invece, una riproposizione del territorio che, negli anni '40, costituiva l'Africa Orientale Italiana. Vi sono, infatti, inclusi Eritrea, Somalia ed Etiopia e, sostanzialmente, i rapporti tra questi paesi sono analizzati principalmente alla luce della contrapposizione classica fra Etiopia e Somalia. Questa configurazione è abbastanza problematica. L'esclusione del Sudan, ad esempio, toglie dalla scena un protagonista fondamentale negli equilibri del Corno d'Africa. Ugualmente percepibile è il fatto che nelle dinamiche regionali stenta a percepirsi con la dovuta chiarezza il ruolo di attori locali come Egitto, Arabia Saudita, Israele e Yemen. La componente mediorientale in questo scacchiere, annunciata forse incautamente già nella quarta di copertina, non emerge, infatti, con la dovuta chiarezza nelle pagine del libro. Il problema legato alla configurazione del Corno d'Africa che questo lavoro ha utilizzato, si ripresenta anche quando l'attenzione torna sulla Somalia. Anche in questo caso il Corno d'Africa di Guglielmo va evidentemente stretto al tema analizzato. L'allargamento dello spazio analizzato, mediante l'inclusione di Kenya e Uganda, avrebbe, infatti, completato e rafforzato l'analisi proposta. Il Kenya, ad esempio, dall'ottobre 2011 ha fatto il suo ingresso nella regione, avviando la prima delle sue operazioni militari nel sud del paese.

A parte queste considerazioni di carattere generale, il volume di Guglielmo offre a un largo pubblico la possibilità di un aggiornamento agile, puntuale ed estremamente informato sugli sviluppi politici avvenuti nel Corno d'Africa negli ultimi vent'anni.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



ESTELLE SOHIER, *Le Roi des Rois et la photographie. Politique de l'image et pouvoir royal en Ethiopie sous le règne de Menlik II*, Publication de la Sorbonne, 2012, 378 p. ISBN 9 782859-447175

Questo interessante studio tenta di rispondere a una domanda semplice ma che implica una risposta complessa: come si strutturò il rapporto tra una tecnica nuova, com'era la fotografia nel XIX secolo, e un paese che vantava un'origine millenaria qual'era l'Etiopia?

Il lavoro di Estelle Sohier s'inserisce nella prestigiosa tradizione di studi sull'iconografia dell'Etiopia cristiana. Una tradizione ben presente alla Sohier, capace di metterne a frutto le intuizioni più importanti. Evidente, ad esempio, è l'influenza del lavoro di Stanislaw Chojnacki sull'arte sacra etiopica e quella di Berhanou Abebe e Bertrand Hirsch sulla storia della fotografia nel paese. Questi e altri contributi sono utilizzati magistralmente per dare vita a un lavoro che rappresenta un momento di sintesi ma, soprattutto, un deciso avanzamento delle nostre conoscenze, attraverso un'analisi che si distingue per originalità e serietà.

Diviso in quattro parti, lo studio della Sohier prende avvio dalla ricostruzione della storia della fotografia in Etiopia. Anche se abbiamo fotografie del figlio di Teodoro II, Alamayehu, e di Yohannes IV, fu Menelik II a farne uno strumento al servizio del potere imperiale. Consapevole del suo potenziale comunicativo, Menelik II si concesse all'obiettivo di tanti visitatori, mantenendo però sempre un sapiente controllo sulla sua immagine. La sua disponibilità, infatti, non significò mai la delega della propria rappresentazione, quanto piuttosto l'utilizzo di questo strumento per proiettare un'immagine di sé verso il mondo esterno. Sono così ripercorse le tappe della diffusione della fotografia in Etiopia. Introdotta da viaggiatori e visitatori, nel 1906 l'arrivo di Bédros Boyadjian, primo fotografo di corte, segnò un ulteriore passo nel processo di appropriazione di questo mezzo. Nel 1928, alla morte di Bédros, sarà il figlio a continuare il lavoro in uno studio che rimarrà attivo fino agli anni '70. Anche se i Boyadjian si frugarono del titolo di fotografi di corte, altri professionisti, come Levon Yazedjian e G. Mody, documenteranno la vita all'interno del *Gebbi*. Nonostante i costi non propriamente accessibili, nessuno, tra i grandi dignitari del paese, volle rinunciare al privilegio di essere fotografato. Una passione esemplificata dallo scatto che ritrae Menelik con una macchina fotografica in mano, anche se non ci sono prove che sapesse padroneggiare questa tecnica. Si trattava semplicemente di un messaggio. Come un messaggio è contenuto nell'attenzione prestata al vestiario durante le sessioni fotografiche. Chiaramente le foto servivano a mettere in risalto il potere e la dignità delle persone ritratte. C'è un chiaro discorso delle apparenze alla corte di Menelik II e l'autrice ci aiuta a decifrare i codici e le regole dell'apparire nel cerimoniale etiopico. L'adozione della fotografia alla corte di Menelik, precisa la Sohier, si configura non tanto come un processo di acculturazione, quanto di appropriazione, vale a dire un processo di transizione che avviene senza che una parte prevalga sull'altra.

Il volume della Sohier è ricco di spunti originali e buona parte del nutrito corredo iconografico è inedito, frutto di accurate ricerche d'archivio. Il vero punto di forza della ricerca consiste però nell'efficacia con cui il nuovo strumento, la fotografia, è messo in relazione con la precedente tradizione iconografica etiopica. La fotografia è sicuramente una nuova tecnica, ma è inserita in una sintassi dell'immagine e della rappresentazione figurata precedente. Si tratta di una constatazione molto importante,

che viene sviluppata con grande abilità mostrando come il mezzo fotografico venne integrato nella tradizione iconografica precedente, creando un *continuum* fra passato e presente che ne facilitò l'adozione. La fotografia non creò quindi la cultura della rappresentazione, ma fu utilizzata alla luce della tradizione figurativa locale. Quest'argomento viene trattato in maniera compiuta nella seconda parte del volume, dove è presa in considerazione la ricca tradizione etiopica in fatto di pitture sacre, disegni, sigilli. Con Menelik II, l'espansione territoriale dell'impero, che caratterizzò in modo particolare la seconda metà dell'Ottocento, fu raccontata e spiegata attraverso un costante e sapiente ricorso alle immagini.

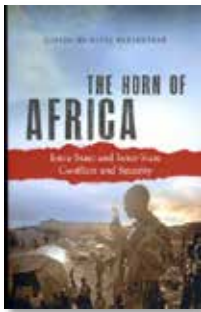
Il documento iconografico raccontò la grandezza dell'impero e ne accompagnò l'espansione, ma poi fu utilizzato anche per consolidare e difendere l'impero. La terza parte del volume affronta così l'immagine dell'Etiopia così come venne proiettata al di fuori dei confini imperiali. Alla ricerca di una legittimazione internazionale, la corte etiopica non esitò a fare ricorso alle immagini e ai simboli della regalità per creare l'impressione di un paese capace di competere alla pari con i paesi occidentali. In questo modo, ci ricorda la Sohier, il ricorso alle immagini servì come arma per evitare la minaccia coloniale. Sul campo di Adua furono le armi ad assicurare l'indipendenza del paese, ma negli anni successivi anche le immagini offrirono il proprio servizio al paese. Il messaggio, caro alla corte etiopica sin dalle origini e consegnato alle fotografie, era semplice e grandioso: l'impero etiopico è il centro del mondo (p. 319).

Il quarto e ultimo capitolo si confronta con l'uso della fotografia nella parte terminale della vita di Menelik II, quando l'imperatore, gravemente malato, si ritirò progressivamente dalla vita pubblica, fino a scomparire del tutto tra il 1909 e il 1913. La stessa morte dell'imperatore, nel dicembre del 1913, avvenne nel più grande segreto e lontano dallo sguardo pubblico. L'imperatore non si concesse più, per ovvi motivi, all'obiettivo, ma la produzione fotografica legata alla corte continuò a proliferare. La fotografia, viene spiegato, non mancò dunque di giocare un ruolo anche in questo lungo periodo di transizione politica, finendo per essere inclusa fra gli strumenti per gestire la delicata successione al vertice. Lo scopo era, ovviamente, quello di offrire all'impero un senso di coesione. Gli anni di Ligg Iyasu testimoniano l'esteso impiego della fotografia e l'importante ruolo giocato dalle immagini nel preservare la coesione dell'impero⁸.

Questa breve sintesi del lavoro di Estelle Sohier non rende ovviamente giustizia a un lavoro ricco di suggestioni e che dimostra una grande padronanza del soggetto trattato. I libri di questo tipo sono sempre più rari e il piacere di leggerli rimane un privilegio che, si spera, molti possano condividere.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)

⁸ Estelle Sohier è autrice di un altrettanto affascinante lavoro sulla politica dell'immagine di Ligg Iyasu: *Portraits controversés d'un prince éthiopien: Iyasu, 1897-1935*, l'Archange minotaure, 2011.



REDIE BEREKETEAB (edited by), *The Horn of Africa. Intra-State and Inter-State Conflicts and Security*, Pluto Press, London, 2013, 208 p. ISBN 978-0-7453-3311-3

Il curatore di questo volume, Redie Bereketeab, è un sociologo di origine eritrea del Nordiska Afrikainstitutet di Uppsala. Anche Redie Bereketeab si confronta col tema delle tensioni che percorrono il Corno d'Africa, una "delle regioni più conflittuali e instabili dell'Africa" (xiii), tema che da anni caratterizza la sua attività di ricerca e su cui, a partire dai primissimi anni '80, esiste una vasta letteratura. Il volume, oltre all'introduzione del curatore, raccoglie otto contributi. L'approccio promosso è di tipo multidisciplinare e olistico, vale a dire un tipo di approccio che utilizza gli strumenti offerti da varie discipline e che tende ad affrontare un tema nella sua interezza, abbracciandone le varie dimensioni in un'unica prospettiva globale. In ossequio a questa impostazione, gli autori chiamati a contribuire appartengono a varie discipline: antropologia (Abdalbasit Saeed), geografia (Abdi Ismail Samantar), sociologia (Redie Bereketeab), studi d'area (Kidane Mengisteab), anche se il contingente più nutrito proviene chiaramente dalle scienze politiche (Seifudein Adem, Kassahun Berhanu, Hassan Mahadallah, Bjørn Møller e Peter Woodward). I contributi sono organizzati in tre parti: la prima analizza le cause dei conflitti. La seconda parte si occupa delle dinamiche dei conflitti mentre la parte conclusiva presenta le interferenze regionali e internazionali. Nell'introduzione Redie Bereketeab non nasconde l'ambizione che questo contributo, oltre all'analisi, si distingua per la capacità di formulare delle vie d'uscita a queste crisi. La scelta di affrontare aree tematiche, più che blocchi cronologici e nazionali, favorisce i collegamenti fra i vari contesti, mettendo in evidenza gli elementi di connessione fra le varie situazioni. Da questo punto di vista, il Corno d'Africa di Redie Bereketeab è una regione a tutti gli effetti, non una somma di conflitti.

E' caratteristica comune a tutti i volumi collettanei quella di presentare diversità anche significative fra i contributi presentati. Il volume di Redie Bereketeab non fa eccezione. Tra l'altro, se è apprezzabile la scelta di dare ai contributi un'organizzazione più tematica che cronologica, tutti gli articoli risultano compressi in spazi troppo brevi per l'entità dei temi che devono affrontare. Kidane Mengisteab, ad esempio, affronta il tema della povertà, dell'ineguaglianza e dell'identità degli stati nel Corno d'Africa in quattordici pagine scarse, di cui quattro occupate da tabelle, note e bibliografia. Con simili spazi a disposizione, il rischio di approdare a conclusioni vaghe e scontate rimane concreto. Questa impressione si mitiga, in parte, se si considera che il volume, per taglio e dimensioni, è chiaramente indirizzato a un pubblico solo in parte specialistico.

In alcuni contributi, l'apparato teorico appare sproporzionato. Nel sesto capitolo, ad esempio, Seifudein Adem, illustra i meccanismi di formazione degli stati, il modo in cui questi vengono governati e la crescita progressiva dell'opposizione. Nel contributo si fa riferimento alla teoria di "relativa deprivazione" di Teo Robert Gurr e ai lavori di Chong-Do Hah, Jeffrey Martin, Martin Susan Olzak, Gabriel Almond Scharr, John Stuart Mill, David Beetham, J. P. Nettle, Richard Shultz, S. Samarasinghe, Daniel Druckman, George Modelski, Alexis Haraclides, Stephen Van Evera, Theodor Hanf, Jean-Jacques Rousseau. Per dare spazio a quest'impressionante apparato teorico, l'autore è però costretto a citare gli stati del Corno d'Africa con estrema parsimonia.

Se ne parla solo, praticamente, nell'introduzione, ma nella restante parte del contributo, conclusioni comprese, l'autore non ha sentito la necessità di tentare un collegamento tra la teoria e la realtà del terreno.

Sensibilità e approcci diversi complicano enormemente il lavoro di supervisione e di cura editoriale. Anche questo volume rispetta la regola, ma esiste errore ed errore. Il refuso a p. xi, che data al 1890 l'inizio della colonizzazione italiana dell'Eritrea, oltre ad essere abbastanza comune, è destinato ad avere riflessi chiaramente marginali. Ma quello presente nel contributo di Abdalbasit Saeed è un po' più gravido di conseguenze. L'autore sostiene che sulla portata complessiva del Nilo, quello Bianco fornisce il 51% delle acque, mentre il Nilo Azzurro contribuirebbe per un più modesto 48%. Dati che vanno controcorrente, visto che la letteratura internazionale ha sempre indicato un 20% per il Nilo Bianco e un 80% per quello Azzurro. Un errore singolare, che finisce per falsare la prospettiva dell'articolo. Il contributo si segnala anche per un uso a tratti sconsiderato di acronimi, ne ho contati un po' più di duecentotrenta in diciassette pagine di testo, che rende problematica la lettura anche al più interessato dei lettori. La bibliografia non solo è essenziale ma, non riportando neppure Douglas Johnson, qualche dubbio sul modo in cui è stata costruita lo fa sorgere.

Decisamente più efficace è la parte finale del volume, che contiene tre contributi particolarmente riusciti. Peter Woodward analizza l'azione dell'Inter-Governmental Authority on Drought and Development (IGAD 1986) che, con la fine della guerra fredda e dei conflitti in Eritrea ed Etiopia, ha svolto un importante ruolo politico nella mediazione della crisi sudanese. In questo senso la firma del protocollo di Machakos (2002) ha rappresentato il punto più alto dell'azione dell'IGAD, regalandogli una certa notorietà internazionale. Ma già in Somalia la sua azione si è rivelata molto meno incisiva. Alla luce di questi risultati Woodward esamina le criticità dell'IGAD e conclude che quest'organismo è ancora troppo dipendente dall'esterno per svolgere un ruolo veramente efficace.

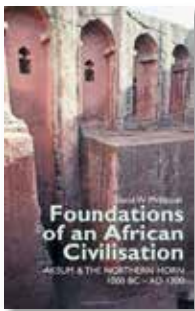
Abdi Ismail Samantar analizza la storia del fattore clanico negli equilibri politici somali. Se negli anni '60 la Somali Youth League aveva tentato un superamento delle logiche claniche, la storia del paese ha visto un progressivo ritorno delle stesse negli anni successivi. L'azione degli Stati Uniti ha ulteriormente rafforzato questa componente. Bisognerà aspettare la comparsa delle Corti Islamiche per assistere al primo vero tentativo di un superamento del cladismo in favore di logiche più comprensive. L'intervento degli Stati Uniti e dell'Etiopia ha però nuovamente sprofondato il paese nelle logiche settarie.

Bjørn Møller, nel contributo di chiusura, analizza l'intervento occidentale nel conflitto somalo. Le sue conclusioni evidenziano come questo si sia rivelato come sostanzialmente controproducente, finendo per aggravare la situazione del paese. Il coinvolgimento occidentale non è stato, in primo luogo, disinteressato, e poi la comprensione degli equilibri locali e delle dinamiche regionali è stata minima. L'intervento americano ha finito per complicare ulteriormente il quadro somalo, l'augurio dell'autore è che nel futuro gli Stati Uniti riducano al minimo la loro ingerenza negli affari della Somalia.

Nel volume la parola che è usata con maggiore parsimonia è sicuramente "religione". Tutti gli autori non solo sembrano convinti che questa non sia una chiave di lettura adeguata, ma la loro idiosincrasia per l'inclusione della questione religiosa tra le cause dei conflitti è tale che il tema non è neppure affrontato. Quest'atteggiamento non accomuna solo gli autori del volume ma è riscontrabile in molte altre analisi. Il

risultato, paradossale, di quest'atteggiamento è stato quello di far fiorire tutta una letteratura dove, invece, la questione religiosa diventa il centro esclusivo del dibattito sui conflitti nel Corno d'Africa. E' forse arrivato il momento di abbandonare quest'ostracismo teorico, in favore di una maggiore flessibilità. Senza andare alla ricerca d'improbabili guerre di religione, sarebbe però utile prendere in considerazione come la dimensione religiosa operi nei conflitti in atto, e se dalla religione possano venire alcune indicazioni per contenere la violenza e ridurre la conflittualità. Del resto uno dei contributori, Peter Woodward, solo qualche anno fa non aveva certo eluso la domanda sul rapporto tra religione e conflitti nella regione del Corno⁹.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



DAVID W. PHILLIPSON, *Foundations of an African Civilisation. Aksum & the Northern Horn 1000 BC-AD 1300*, Woodbridge and Rochester: James Currey 2012, 293 pp. ISBN 978-1-84701-041-4

The title immediately makes evident the goal of the book, i.e. to put the development of Aksum in a more general African cultural setting, and more specifically in the regional setting of the northern Horn of Africa, rightly considered as the foundation of the Aksumite culture and civilization. As a matter of fact, since the early Nineties this was the research approach adopted by the author, David W. Phillipson (see his article "Aksum in Africa", *Journal of Ethiopian Studies*, 23, 1990). D.W. Phillipson, retired professor of African Archaeology at Cambridge University, does not need to be introduced, as he is one of the most eminent specialists of the archaeology and history of Aksum, for many years director of the British Archaeological Expedition at Aksum. Few words need to be added about the title because, as rightly stressed in the General Introduction (p. 1), the word "foundation" should also be understood as a reference to the importance of the Aksumite kingdom as ideological foundation of the later Medieval and post-Medieval polities which flourished on the Ethiopian highlands, up to present times. Of course, this point is undisputable, as demonstrated by the symbolic importance Aksum and its monuments still have in the Ethiopian identity (just think to the emphasis which was recently given to the return to Aksum of the stela brought to Rome by Mussolini). Also this last point is not new in the articles and books by Phillipson. It is crucial, for example, in its recent book devoted to the study of the architecture of the Ethiopian churches (*Ancient Churches of Ethiopia: fourth-fourteenth centuries*, New Haven and London 2009), where the author stresses the continuity between Aksumite and post-Aksumite churches, the fact that Aksum was considered a forerunner by the later Ethiopian polities. Always in the introduction of the book under review, after reviewing the sources available for the reconstruction of the Aksumite origins and development and after stressing the need of comparing and considering all these sources (textual and archaeological, internal and external) with appropriate methodology and critical approach, the author states that the book is addressed not only to the specialists and to the university students, but also to less specialized readers.

⁹ P. Woodward, *US Foreign Policy and the Horn of Africa*, Aldershot, Ashgate, 2006.

The book under review consists of three parts (“Before Aksum”, “The Kingdom of Aksum”, and “After Aksum”). In the first part, a chapter is devoted to the prehistory of the northern Horn of Africa and summarizes the scanty elements and the (much more elaborated) interpretations which of the few available elements were given for explaining the spread of the exploitation of domestic plants and animals in the Northern Horn. The second chapter of the first part is devoted to the first millennium BC, a period characterized by the sharing of several cultural elements, mainly pertaining to the elite and ritual milieu, between the two shores of the Red Sea and ends with the Proto-Aksumite culture, whose remains were unearthed at Bieta Giyorgis, north of Aksum.

The second part, devoted to the Aksumite civilization is organized thematically. After the first chapter, where an introductory summary outlines the formation, development and decline of Aksum, the following chapters deal with language and literacy, written, internal and external, sources relating to Aksumite civilization, the emergence and expansion of the Aksumite state, Aksumite kingship and politics, Aksumite religion, cultivation and herding, food and drink, urbanism, architecture and non-funerary monuments, Aksumite burials, Aksumite technology and material culture, Aksumite coinage, foreign contacts of the Aksumite state, decline and transformation of the Aksumite state, the Zagwe dynasty. The epilogue is devoted to the challenges of the cultural heritage management in the region, to stress the need of quick publication of the results of archaeological investigations, to point out the uninvestigated aspects and phases of the Aksumite (and post-Aksumite) culture, and, once again, to highlight the main hypothesis emerging from the book: the strong locally-based continuity whose Aksum is an expression and which the author identified throughout and beyond the time span considered in the book itself.

As an archaeologist, after the largely thematically organized earlier works on the Aksumite civilization by S.C. Munro-Hay (*Aksum: an African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh 1991) and Y. Kobishchanov (*Axum*, University Park 1979), I would have preferred to see all the data available for each synchronic phase discussed together. Actually, the discussion of all the available evidences for each period or phase could enhance the analysis and also eliminate the need of cross reference among distant paragraphs when they are dealing with clearly related matters (see e.g. the reference to the conversion to Christianity when discussing the 4th century AD inscriptions and coins and, again, to the foreign contacts of Aksum when discussing the coinage, etc.). Perhaps, the time for a contextual analysis of all the available evidence for each phase will arrive when a more complete archaeological phasing, based exclusively on the changes in the material culture and on absolute dates of the archaeological assemblages will be provided. In this book there is a reference to the archaeological phasing of the Aksumite culture (p. 72), but it has no true impact on the analysis of the data, which are basically still organized into two big periods distinguished on the basis of the adoption of Christianity in the mid-4th century AD. But the changes in the material culture seem to tell a more complex history. Therefore, it is very likely that a contextual analysis of all the synchronic elements, when attempted, would be very useful to understand the relationships between changes in the classes of materials related to the non-elite contexts and the ones related to the elite more directly connected to the textual evidence, i.e. between the contexts that we may expect to find more affected by the locally rooted continuity pointed out by Phillipson and the contexts more exposed to the external contacts.

Of course, the strong continuity suggested by Phillipson is highly likely, although, as the author recognizes, further research mainly focusing on the non-elite sites and material culture are needed to complete and detail the available evidence. This research on the non-elite milieu will necessarily rely mainly on an archaeological approach. Of course, other aspects which were and still are a crucial component of the Aksumite and, later on, Ethiopian culture also deserve further investigations: for example the issue of the adoption of and conversion to Christianity (p. 99) may greatly benefit from an archaeological approach. Archaeology may bring to light the process of conversion in its complexity, with early conversions on one side and, on the other, the persistence of paganism and the resistance to the conversion, as well as perhaps the possible presence of followers of different Christian parties and heresies in Aksumite territory, all phenomena for different but evident reasons not registered in the epigraphic, numismatic and textual record.

Only few further specific points need to be discussed here. When dealing with the material culture, the possible imitation by the Aksumites of ceramics imported from the Mediterranean is mentioned (p. 161). As usual in other parts of the ancient world and as I specifically suggested for the Aksumite case (see *Aethiopica*, 6, 2003), it is very unlikely that ceramics even if exotic, were imitated, on the contrary imitation may have happened in the case of Mediterranean metal and glass vessels, which were imported for the Aksumite elite and whose shape and appearance might have been considered attractive and desirable by the rest of the people. Noteworthy, also in the Mediterranean regions at that time ceramics imitated metal and glassware: the common model, not the direct imitation, may explain the similarity between some Aksumite and Mediterranean ceramic vessels. Different is the case of the possible imitation at Aksum of imported amphorae: they may have been imitated because they were intended for locally produced wine, which is also a well known phenomenon in the Mediterranean regions. The imitation of metal and glassware, of imported amphorae is also related to the issue of the adoption of foreign habits by the Aksumite elite and of evaluating to which extent these habits also spread to the rest of the Aksumite population. This issue is only marginally touched in the book, and I think it deserves further efforts to fully understand and to properly evaluate it.

Of course, this does not mean that the Aksumite civilization was passively modeled on a foreign model: as happens, for example, in Ethiopian Christianity for the texts translated and used in the daily liturgy, many of them of ultimate foreign origin, the adopted traits of exotic style of life as well as the imitated foreign artifacts may have been selected according to the local needs, attitudes, and tasks. Therefore, for example, it is not only interesting to understand if the stemmed glass goblets from the Guedit stelae field were locally made, as pretended by the author (p. 162, Fig. 60, left), or imported, as I still think, but it is even more interesting to know why they were considered worthy to be used as grave goods, if, why and how the consumption of fermented drinks by means of “exotic” vessels and containers become a part of the Aksumite style of life, ecc.

A further point is related to the need to start a discussion on the economic organization of the Aksumite kingdom and to pose the question if and how its reconstruction may be possible. Also in this case I think that the archaeological evidence, the study of the production and distribution of local and imported objects and goods, may result crucial. For example, in the book under review, it is made evident many times that long-distance trade may have been important for the Aksumites. But to try to

understand who was trading what, and in which way remains not yet systematically attempted. Of course, also in this case textual evidence needs to be discussed and compared with the archaeological one. Given the importance of ivory for the Aksumite long-distance trade, one of the texts which may be relevant for reconstructing its production and trade is the description by Nonnosus, a 6th century Byzantine ambassador to the court of Aksum, stating that at a place called Aue, on the way to Aksum, it was not allowed to approach the herds of elephants (passage also referred in the book under discussion at p. 210, note 9). According to the explanation proposed in the present book, this text may reflect elephant-protection measures taken because of the environmental degradation (p. 210), but an alternative interpretation was given for the same passage by Y. Kobishchanov, who considered this an evidence of royal monopoly on the elephants and on the ivory (*Axum*, University Park 1979, pp. 170-182). Archaeology can contribute to test both interpretations and perhaps it is time to try to do it.

Similar issues should be raised also about the role of coinage in the Aksumite economy. Of course, Aksum was the only state in sub-Saharan Africa to mint coins in ancient times, but were these coins really used in a largely monetary economy? Alternatively, were the coins mostly used as awards given by the king and symbolizing the relationship between the king and the bearer of the coin? Were the coins used in the same way in the territories controlled by Aksum and outside them? Other questions that it is perhaps time to think (or re-think) about.

Finally, the bibliography offers a first good reference to the students approaching for the first time the study of Aksum and of the ancient northern Horn of Africa. Nevertheless, the quoted references should be considered only a first step, as some works, mainly if not in English, are not always listed there.

To sum up, the new book by D.W. Phillipson represents an important and updated contribution to the study of the history of the northern Horn of Africa. The idea which represents the backbone of the book, i.e. the fact that the base of the Aksumite civilization, of its predecessors, forerunners and successors, was local and characterized by a strong continuity over a long period of time can be certainly accepted. Nevertheless, as also recognized by the author, the importance of foreign elements in the Aksumite culture cannot be denied. I suggest that more efforts should be now devoted to understand how and why the Aksumites selected some foreign elements, how, why and when they were using them in the context of the local culture and always in operative association with local elements.

Andrea Manzo (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)



MARIA PIA PEDANI, *La grande cucina ottomana. Una storia di gusto e di cultura*, Bologna, Il Mulino 2012, pp. 212 con glossario e sette tavole, ISBN 978-88-15-24041-5

Si tratta di un lavoro di piacevole lettura e rigoroso impianto, che ci restituisce, con attenzione alle lunghe durate, il farsi complesso della storia alimentare nell'epoca ottomana e si chiude con la fine dell'Impero, anche se non rinuncia nelle conclusioni a indicare, in estrema sintesi, alcuni caratteri della gastronomia e stili alimentari

dell'epoca successiva. L'autrice individua nel primo capitolo *Contatti e incontri* i tre grandi apporti che hanno plasmato la cucina definibile come "ottomana: la componente mongola, quella arabo islamica e la cucina della Bisanzio imperiale. Nel secondo capitolo *Il gusto dell'Impero* e nel quarto *Alla corte del sultano* viene descritta nel suo farsi in tre secoli la cucina multiethnica del Topkapi: il palazzo imperiale, fu il crogiolo in cui questi complessi alimentari si intrecciarono in una nuova e originale configurazione storica, tra accettazioni, negoziazioni e resistenze. Attenta ai dislivelli culturali e alle connotazioni sociali degli alimenti, dei piatti, dei gusti e dei modi di consumo, e anche alle attribuzioni simboliche, l'autrice ci guida nei processi storici che hanno costruito la sintesi proposta dall'élite imperiale. Questa elaborazione sia alta che popolare doveva misurarsi con le proposte provenienti da occidente, variabili nel tempo e nelle direttrici, specie nella lenta e differenziata assimilazione dei prodotti provenienti dalle Americhe. Si ridefiniva negli scarti degli strati popolari e negli incontri e i compromessi tra la cultura urbana di Istanbul e i flussi migratori dalla campagna anatolica e da altre parti dell'Impero, che si sono ripetuti più volte a partire dalla metà del Quattrocento. L'influenza della cucina islamica alta di Damasco e di Baghdad è decifrabile ad esempio nell'affermarsi dei sorbetti e nella struttura e nelle denominazioni di piatti raffinati ed era mediata da interpreti capaci di reinterpretarla. I gusti, alimenti e metodi di conservazione della componente mongola, proveniente dalle steppe, si incrociavano con l'eredità di Bisanzio, tangibile, soprattutto negli strati popolari, in tratti come la permanenza del pesce secco e salato e delle uova di pesce, creando o un processo di de-valorizzazione nei nuovi strati dominanti o un distacco dalle predilezioni dei ceti popolari urbani. Altri piatti emblematici che saranno poi riconosciuti come ottomani, come il *tavuk göğsu* (petto di pollo) e la *lalanga* (frittata di farina variamente farcita) enunciano una provenienza dalle steppe. In particolare nel capitolo *Il linguaggio del cibo* si tratta della progressiva estensione di elementi della cucina del Topkapi verso le fasce sociali popolari – elemento periferico di una stratificazione sociale rappresentata come circolarità nella simbologia sociale - con il contributo importante delle *tekke*, le logge sufi dei mevlevi e bektasi, con la loro specifica concezione del rapporto tra corpo e anima e l'attenzione alla qualità degli alimenti e alle attribuzioni di valore. La multiethnicità di Bisanzio, ereditata da quella bizantina, si arricchisce nella prima parte del '500 con gli apporti stimolati dalle guerre di espansione intraprese da Selim I e soprattutto con la conquista dell'Egitto. Con l'immigrazione agli inizi del Seicento di elementi provenienti dai Balcani, in conseguenza di una crisi delle campagne danubiane che riduce il consumo di bovini ed espande l'uso delle verdure e dell'olio d'oliva, e apporti demografici dalla stessa Anatolia la cucina si complica e poi si raffina con Suleyman I nel cosiddetto "rinascimento ottomano". La stessa composizione dell'esercito e la pratica di incorporare nell'alta gerarchia e nell'amministrazione dello stato elementi provenienti dalle province, anche cristiani convertiti all'Islam, esalta il carattere multiethnico delle pratiche alimentari. Alla fine del secolo alcune "mutazioni gastronomiche" portano a un apprezzamento di cibi dolci. Le variazioni nel tempo dei gusti semplici e di quelli complessi o combinati sono uno degli aspetti più interessanti di questa storia gastronomica. Alcuni generi sono prima avversati con divieti, poi tollerati ma con alte tassazioni, e infine si affermano come il caffè, proveniente dallo Yemen, che innesca un nuovo spazio di socialità urbana con le *kahvehane*, le case del caffè (Gursoy); la battaglia contro le case del caffè era destinata ad essere persa anche perché il caffè

poteva occupare lo spazio lasciato vuoto dal bando islamico degli alcolici. Da lì sarebbe iniziata la diffusione verso le città europee.

Manti, ravioli cotti al vapore, e *tutmaç* pezzi di pasta forati al centro, sono affermati come provenienti dal patrimonio mongolo e di provenienza cinese, seguendo altri autori come Deniz Gursoy (*Turkish Cuisine in Historical Perspective*, 2006), sulla base dell'evidenza linguistica per il primo piatto. *Mantou* sono in effetti dei “piccoli panini”, offerte di primavera, nell'insieme dei *bing* cinesi, macro-categoria che storicamente ha incluso una complessa varietà di paste alimentari. Si può però notare che essi si iscrivono facilmente in quelli che Braudel chiamava i “rumori profondi del Mediterraneo”: rappresentano, nell'insieme dei piatti di cereali, perlomeno un fenomeno di convergenza rispettivamente con la filiera mediterranea del *laganon*, le sfoglie di pasta tipo lasagna, in cui concettualmente si iscrivono i tortellini e le paste ripiene, e dall'altra con la filiera della *itrya*, ben descritte nell'opera storica di Serventi-Saban che mette a confronto la cultura italiana della pasta e quella della pasta fresca in Cina (*La pasta. Storia e cultura di un cibo universale*, Laterza 2000).

Se la cucina straordinaria è il capitolo più affascinante della cucina ottomana, cui l'autrice dà rilievo anche con la descrizione della ricca commensalità, aperta agli ambasciatori e ospiti occidentali, essi stessi agenti del contatto culturale, non meno importante è lo spazio dedicato alla alimentazione di strada fondamentale in una città capitale con una lunga storia. Una cucina così stratificata e articolata non avrebbe potuto reggersi senza un sistema annonario, di approvvigionamento, già sperimentato nella città bizantina, che governava le direttrici di afflusso dei beni alimentari, e senza la pratica delle redistribuzioni imperiali con le mense cittadine dette *imaret*, l'apertura periodica delle cucine del Topkapi e il sistema islamico di assistenza delle *vakif* (arabo *waqaf*).

L'autrice utilizza diversi tipi di fonti in gran parte turche e non solo edite, dalle prime liste di cibi acquistati per la mensa del sultano nella seconda metà del 1400 ai documenti d'archivio della Repubblica di Venezia.

Concludono il bel saggio un utile glossario e le ricette curate da A. Fabris (pp. 181-192).

Gianni Dore (Università di Venezia “Ca’ Foscari”)



The Embassy di Filipa César, Portogallo, 2011, HD, 27', col. Presentato al 31° Torino Film Festival nella sezione TFFDOC – Documenti, 2013

Filipa César, artista e filmmaker portoghese, dal 2011 ha intrapreso una serie di ricerche sulla storia cinematografica della Guinea-Bissau. L'uso del filmato è al centro del suo lavoro d'artista e, attraverso i suoi lavori

affronta la relazione tra l'immagine in movimento e la percezione che se ne ha, prendendo in esame i temi del ricordo e della memoria. Nell'ambito di un progetto più vasto sui registi rivoluzionari in Guinea-Bissau, Filipa César casualmente scopre un album fotografico all'archivio nazionale abbandonato dopo la guerra civile del 1998-99. *The Embassy* rievoca i codici di rappresentazione utilizzati dall'ex potenza coloniale portoghese in Guinea-Bissau e i modi in cui si costruisce la memoria. Nel film viene mostrato l'album che raffigura il punto di vista di un anonimo ufficiale della colonia che fotografava con attenzione documentaristica paesaggi, persone,

architetture, monumenti della Guinea-Bissau degli anni Quaranta e Cinquanta. Il documentario-documento cerca di ricostruire la storia di un paese i cui archivi storici e cinematografici sono stati quasi completamente distrutti durante la guerra civile del 1998-1999. L'opera, che indaga un tema complesso come quello del colonialismo e dell'ideologia che ne determina i modelli di rappresentazione, è un unico piano sequenza a macchina fissa di 27 minuti: un'inquadratura dall'alto riprende una mano che sfoglia l'album fotografico e, pagina dopo pagina, la voce del funzionario-archivista-giornalista Armando Lona, che ci mostra le immagini di volti, paesaggi, monumenti, ci racconta attraverso i suoi ricordi la vita quotidiana di allora. Tracce e ricordi di un lontano passato vengono rievocati attraverso fotografie scattate con un diverso codice di rappresentazione. Attenta ai dettagli, l'artista riesce a far rivivere un'immagine del passato nel presente. L'album stesso è l'unica immagine del film che risulta molto rigoroso e minimalista. L'artista usa il flusso spontaneo della storia raccontata dall'archivista che, andando oltre le pagine che sfoglia, ci restituisce un'immagine nell'immagine: un mondo visto attraverso gli occhi di un altro mondo. Il titolo è un omaggio al regista francese Chris Marker che ridefinì le leggi del documentario puntando sul valore della fotografia e del montaggio e che realizzò con alcuni suoi lavori quelli che il critico A. Bazin definiva "saggi documentati dal cinema".

Maria Pennacchio (Ethnorêma)



SHOBHANA L. CHELLIAH & WILLEM J. DE REUSE. *Handbook of Descriptive Linguistic Fieldwork*. Springer, 2011, 492 pp. ISBN: 978-90-481-9025-6.

Per lungo tempo i 'dirty-feet linguists' (da una definizione di Terry Crowley, che li contrappone agli 'armchair linguists') hanno avuto a disposizione solo alcuni manuali 'classici' da usare come riferimento per il loro lavoro sul campo. Ricordiamo qui *Grammar Discovery Procedures: A Field Manual* di Longacre (1964), *Field linguistics: A Guide to Linguistic Field Work* di Samarin (1967), *Enquête et description des langues à tradition orale* di Bouquiaux e Thomas (1976, tradotto poi in inglese nel 1992), *The Methodology of Field Investigations in Linguistics* di Kibrik (1977 - traduzione dell'originale russo), spesso accompagnando queste opere con il famoso *Lingua Descriptive Studies Questionnaire*, sviluppato da Comrie e Smith nel 1977¹⁰.

L'uscita, negli ultimi 15 anni, di diverse pubblicazioni sul *linguistic fieldwork* (inclusendo anche alcuni importanti lavori sulla descrizione fonetica e grammaticale e sul correlato settore della *language documentation*¹¹) dimostra una crescente attenzione

¹⁰ www.eva.mpg.de/lingua/tools-at-lingboard/questionnaire/linguaQ.php. Per chi fosse interessato, il Dipartimento di linguistica del Max Planck Institute offre una notevole mole di altri materiali scaricabili gratuitamente e riguardanti la ricerca di campo in linguistica all'indirizzo: www.eva.mpg.de/lingua/tools-at-lingboard/tools.php.

¹¹ Per una definizione e distinzione di *descriptive linguistics*, *documentary linguistics* e *language documentation*, si vedano, tra gli altri: HIMMELMANN, Nikolaus P. (1998) "Documentary and descriptive linguistics", *Linguistics*, 36:161-195 [scaricabile da www.hrhelp.org/events/workshops/eldp2005/reading/himmelman.pdf]; WOODBURY, Anthony C. (2003) "Defining documentary linguistics". In AUSTIN, Peter K. (ed.) *Language Documentation and Description*, Vol. 1:35-51 [scaricabile da www.hrhelp.org/events/workshops/eldp2008_6/resources/woodbury.pdf]; HIMMELMANN, Nikolaus P. (2006) "Language documentation: What is it and what is it good for?". In GIPPERT, HIMMELMANN & MOSEL (eds.) *Essential of Language Documentation*. Pp. 1-30. Berlin, New York: Mouton de Gruyter [scaricabile da http://anthroweb.ucsd.edu/~jhaviland/AudVid/AudVidReadings/GippertEtAl/LangDoc_01_Himmelman_1.pdf].

verso tutti quegli aspetti, sia tecnici che pratici, della ricerca di campo in linguistica. Tra i più importanti lavori ricordiamo *Describing Morphosyntax* di Payne (1997), *Introduction to Linguistic Field Methods* di Vaux e Cooper (1998), *Linguistic Fieldwork* a cura di Newman e Ratliff (2001), *A Manual of Linguistic Field Work and Structure of Indian Languages* di Abbi (2001), *Phonetic Data Analysis* di Ladefoged (2003), *Linguistic Field Methods* di Vaux, Cooper e Tucker (2006), *Essential of Language Documentation* a cura di Gippert, Himmelmann e Mosel (2006), *Catching Language: the standing challenge of grammar writing* a cura di Ameka, Dench e Evans (2006), *Exploring Language Structure: A Student's Guide* di Payne (2006), *Field Linguistics: A Beginner's Guide* di Crowley (2007), *Linguistic Fieldwork: setting the scene* di Aikhenvald (2007), *Perspectives on Grammar Writings* di Payne e Weber (2007), *Linguistic Fieldwork: A Practical Guide* di Bower (2008), *A Field Manual of Acoustic Phonetics* di Baart (2010), *Language Documentation: Practice and values* a cura di Grenoble e Furbee (2010). Dopo l'uscita di *Handbook of Descriptive Linguistic Fieldwork* qui recensito, abbiamo ancora *Linguistic Fieldwork: A Student Guide* di Sakel e Everett (2012) e il recente e corposo *The Oxford Handbook of Linguistic Fieldwork* a cura di Thieberger (2012).

Importanti riviste quali *Language Documentation and Description*¹² del Hans Rausing Endangered Language Project del SOAS (dal 2003), *Language Documentation & Conservation*¹³ della University of Hawai'i (dal 2007), oltre alla raccolta del *SIL Language and Culture Documentation and Description*¹⁴ della SIL International, forniscono altri preziosi contributi in questo settore.

A queste opere andrebbe aggiunto anche *The Cambridge Handbook of Endangered Languages* a cura di Austin e Sallabank (2011), visto che molto del lavoro, specialmente di *language documentation*, è fatto con lingue in pericolo di estinzione.

Dobbiamo poi ringraziare Barbara Turchetta per il suo *La ricerca di campo in linguistica. Metodi e tecniche di indagine* (Carocci, 2000) che rimane tuttora un prezioso ma isolato esempio nel panorama italiano.

Molte delle opere citate sono state ovviamente usate come riferimento e naturale punto di partenza nel manuale di Chelliah e de Reuse e vari dei loro autori sono anche citati negli *Acknowledgments* che troviamo all'inizio del libro.

I due autori, entrambi della University of North Texas (Department of Linguistics and Technical Communication), hanno comunque alle spalle importanti esperienze dirette di lavoro di documentazione e descrizione linguistica in varie aree del mondo, come quelle svolte tra la comunità tibeto-birmane dei Lamkang dell'India nord occidentale (Chelliah – vedi <http://ltc.unt.edu/faculty/shobhana-chelliah>) e quelle athabasca degli Apache e tra gli Yupik della Siberia centrale (de Reuse – vedi <https://unt.academia.edu/WdeReuse>).

Il volume, come indicato dagli stessi autori nell'introduzione, è «a handbook, survey and reference work for professional linguists and student of linguistics who intend to conduct descriptive linguistic fieldwork», dove per quest'ultimo si intende «the investigation of the structure of a language through the collection of primary language data gathered from interaction with native-speaking consultants».

Si veda inoltre la scheda "Language documentation" tratta da un handout di Giorgio Banti e disponibile sul sito di *Ethnoremà* all'indirizzo [www.ethnoremà.it/ethnoremàpedia/Language documentation.pdf](http://www.ethnoremà.it/ethnoremàpedia/Language%20documentation.pdf), e il capitolo 2 del libro in recensione.

¹² www.hrelp.org/publications/papers/.

¹³ <http://nflrc.hawaii.edu/lcd/>.

¹⁴ www.sil.org/resources/publications/lcdd.

Il libro si divide in 13 capitoli: 1. *Introduction*; 2. *Definition and Goals of Descriptive Linguistic Fieldwork*; 3. *The History of Linguistic Fieldwork*; 4. *Choosing a Language*; 5. *Field Preparation: Philological, Practical, and Psychological*; 6. *Fieldwork Ethics: The Rights and Responsibilities of the Fieldworker*; 7. *Native Speakers and Fieldworkers*; 8. *Planning Sessions, Note Taking, and Data Management*; 9. *Lexicography in Fieldwork*; 10. *Phonetic and Phonological Fieldwork*; 11. *What to Expect in Morphosyntactic Typology and Terminology*; 12. *Grammar Gathering Techniques*; 13. *Semantics, Pragmatics, and Text Collection*. Ogni capitolo termina con un'utilissima bibliografia e il volume si chiude con un ricco indice di ben 44 pagine.

Non possiamo qui entrare nel dettaglio di ogni singolo capitolo, che richiederebbe ben altri spazi di quelli a disposizione, ma per una sinossi di tutti e 13 i capitoli, rimandiamo a quanto pubblicato sul sito dell'editore Springer, che rende disponibili per la libera consultazione anche le prime pagine di altre parti del libro, all'indirizzo <http://link.springer.com/book/10.1007/978-90-481-9026-3> (per il sommario e la sinossi si veda il documento "Front matter").

Segnaliamo comunque, come novità assoluta rispetto ad altre opere sulla stessa tematica, quanto contenuto nel cap. 3, che dedica oltre 40 pagine alla storia del *linguistic fieldwork* e che dà un'idea di quanta strada si è fatto in questo campo, soprattutto riguardo all'etica nella ricerca, oltre che nella metodologia. Anche la parte riguardante la pragmatica (cap. 13) è certamente più ampia e discussa che in altre opere.

La possibilità di consultazione parziale del libro diventa comunque indispensabile per avere un'idea dei vari contenuti prima di procedere all'eventuale acquisto, visto l'alto costo (155,99€ per la versione stampata e 124,94€ per l'ebook). Possibile anche l'acquisto separato dei vari capitoli a 29,69€ l'uno.

Il prezzo e la mole del libro, sono senz'altro alcune delle, poche, note dolenti di quest'opera. Diventa infatti difficile pensare a quanti studenti o ricercatori possano permettersi l'acquisto di questo volume che, data la sua dimensione, diventa anche scomodo da portare sul campo, almeno di non optare per la versione in pdf.

Un altro limite, comune anche ad altre opere del genere, è la difficoltà di applicare quanto presentato nelle diverse situazioni che si possono presentare sul campo. Pur rimanendo la maggior parte dei consigli, anche molto pratici, utili in numerose circostanze, nulla può sostituire la conoscenza e l'esperienza diretta del ricercatore, oltre alla sua interazione con i collaboratori e le autorità locali.

Detto questo però l'opera di Chelliah e de Reuse è senza dubbio da elogiare per l'ampiezza degli argomenti trattati, per la notevole parte bibliografica e anche per la possibilità di usare ognuno dei capitoli come unità separata dal resto del libro, facilitando così sia la consultazione che l'eventuale trasportabilità sul campo della parte che più ci interessa.

Se, come abbiamo detto, sarà difficile per molti acquistare questo volume, varrà comunque la pena di fare un salto nella biblioteca più vicina dove il libro è disponibile, sia prima che dopo il lavoro sul campo, per ricavarne utilissimi consigli su metodologie e problematiche varie, per gli importanti riferimenti ad altre opere, e anche per mettere ordine e arricchire i nostri appunti in vista di una pubblicazione.

Moreno Vergari (Ethnorêma)

Segnalazioni/Libri ricevuti

A cura di Moreno Vergari



Rassegna di Studi Etiopici, vol. III (nuova serie), Istituto per L'Oriente "C.A. Nallino" (Roma), Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Roma-Napoli, 2011, 278 pp. ISSN 0390-0096.

Dopo alcuni anni di stop, accogliamo con estremo piacere la ripresa della storica rivista degli etiopisti italiani, fondata da Carlo Conti Rossini nel 1941 e poi diretta da Martino Mario Moreno e Lanfranco Ricci. Purtroppo dobbiamo anche registrare la prematura scomparsa, avvenuta a gennaio 2013, del nuovo direttore responsabile Paolo Marrassini, altro grande nome dell'etiopistica internazionale.

Il presente numero contiene due articoli di carattere storico (di S. Ancel e Bahru Zewde), quattro di carattere linguistico (di Baye Yimam, Getatchew Haile, P. Marrassini e Yaqob Beyene) e quattro di carattere filologico (di Amsalu Tefera, Endris Muhammed, M. Heldman e G. Lusini). L'indice con i titoli degli articoli è consultabile alla pagina www.ipocan.it/index.php?option=com_content&view=article&id=37&Itemid=66&lang=it. Molto utile e interessante la nuova rubrica "Bulletin" che intende dare «a short account of the current activities in the main centers of Ethiopian studies».

Infine, segnaliamo che è disponibile anche un indice di tutti gli articoli usciti sui precedenti numeri della *Rassegna* (dal 1941 al 2002-2003) a cura di Alessandro Bausi all'indirizzo www.unior.it/index2.php?content_id=7072&content_id_start=1.



Alessandro BAUSI, Antonella BRITA, Andrea MANZO (eds.) con la collaborazione di Carmela BAFFIONI e Francesca ERSILIA, *Aethiopica et Orientalia: studi in onore di Yaqob Beyene - Vol. I e II. Studi Africanistici: Serie Etiopica, 9*, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, 2012, pp. XI, 1-314 (Vol. I), 315-640 (Vol. II). ISBN 978-88-6719-026-3.

Due volumi in onore del prof. Yaqob Beyene, a lungo Professore presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (Dipartimento di Africanistica, poi Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi arabi). Etiopico ed etiopista, Yaqob Beyene ha dato e continua a dare un notevole contributo, in particolare, agli studi sulla lingua e letteratura tigrina e sugli scritti di carattere teologico e storico, tra i quali spicca l'opera, in quattro volumi, di edizione e traduzione del *Libro del Mistero* (*Maṣḥafa Mestir*), dell'abate teologo etiopico del XV secolo Giyorgis di Saglā, pubblicata per Peeters (1990 e 1993).

Sono ben trentacinque i contributi che vari studiosi italiani e stranieri hanno presentato in omaggio a Yaqob Beyene, spaziando dalla filologia alla linguistica, dall'etnologia e antropologia all'archeologia e storia sia religiosa che laica, andando anche ben oltre i confini dell'area eritreo-etiopica.

Per un indice completo dell'opera e per l'acquisto (80€) si veda all'indirizzo www.arborsapientiae.com/allegati_articoli/indice_aethiopica_et_orientalia.pdf.

Gratitissima giunge infine la possibilità di scaricare gratuitamente entrambi i volumi in formato pdf dal sito dell'Open Archive dell'Oriente di Napoli all'indirizzo: <http://opar.unior.it/1630/>.



Folia Orientalia, vol. XLIX, Studia Andreae Zaborski Dedicata. Polish Academy of Sciences, Cracow, 2012, 556 pp. ISSN 0015-5675.

Numero speciale della rivista dell'Accademia delle Scienze polacca, una *festschrift* dedicata a Andrzej Zaborski, linguista, professore ordinario presso la Jagiellonian University di Cracovia, per celebrare i 50 anni di onoratissima carriera. Una cinquantina sono anche gli autori dei vari articoli che spaziano fra i vari settori di cui il prof. Zaborski si è occupato e si occupa, principalmente nell'area della linguistica comparata afroasiatica (camitosemitica).

Per l'indice degli articoli e ordinazioni: www.archeobooks.com/collections/fo-orientalia/products/fo-orientalia-vol-xlix-2012.



Yvonne TREIS, Arghyro PAOURI, *Baskeet Songs* (DVD). CNRS - Langage, Langues et Cultures d'Afrique Noire (UMR 8135); CNRS - Cultures, Langues, Textes (UPS 2259), Villejuif, 2012.

Il DVD, quinto video della serie prodotta dal LLACAN (Langage, Langues et Cultures d'Afrique Noire), contiene 18 video clip di sette musicisti Baskeet (lingua omotica dell'Etiopia): Pettimaasa Bulk'a, Messele Lipaato & Allayo Lanc'o, Tal'ane Abusho & Mahane Dohanbaabo, and Biits'o Its'into & Worada Geebire.

Gli altri titoli della videoteca della LLACAN sono consultabili alla pagina: http://llacan.vjf.cnrs.fr/val_videotheque.php.

Il video non è in vendita, ma gli studiosi interessati possono provare a contattare Yvonne Treis, impegnata nel progetto "Documentation of Baskeet song, verbal art and ceremonial language", attraverso il suo interessantissimo blog, all'indirizzo: <http://baskettoethiopia.wordpress.com/>.



Verba Africana. African Languages and Oral Literatures: Video Documentation and Digital Materials, Leiden University, Leiden, 2005.

La serie di video di *Verba Africana*, collana ideata e curata da Daniela Merolla della Leiden University, si prefigge di pubblicare registrazioni di performance orali, su CD, DVD e Internet, per la documentazione, ricerca e e-learning delle lingue e letterature orali africane. I filmati sono arricchiti di altre informazioni e metadata circa la lingua, la forma, il contenuto e il contesto storico e sociale delle performance.

Finora sono cinque i titoli pubblicati: 1. Ewe Stories and Storytellers from Ghana; 2. Zanzibar, Taatab and Ngoma Performances; 3. Mali, L'Epopée de Soundjata; 4. Hogbetsotso: celebration and songs of the Ewe migration story. Interview with Datey-Kumodzie; 5. Documenting Karamojong Oral Culture in Hamburg.

I CD/DVD non sono in vendita ma sono consultabili, con tutto il loro contenuto, nel portale ad esso dedicato: www.hum2.leidenuniv.nl/verba-africana/.

La serie di *Verba Africana* si inserisce anche nel World Oral Literature Project delle Università di Cambridge e Yale (vedi www.oralliterature.org/ - vedi anche la pagina dedicata www.oralliterature.org/collections/dmerolla001.html).