

## § 1. INTRODUZIONE

Obiettivo di questo articolo è fornire un quadro, il più possibile completo, di quelli che si potrebbero chiamare i matrimoni « speciali » dei BaNande o WaNande – un'importante etnia di coltivatori dello Zaïre, stanziatasi a ovest del lago Edoardo (oggi lago Amin). Con l'espressione « matrimoni speciali » intendiamo riferirci a tutti i tipi di matrimoni con parenti sui quali

\* Questo articolo è il risultato di una ricerca iniziata nell'estate del 1976 nel villaggio equatoriale di Lukanga, tra le città di Lubero (a sud) e di Butembo (a nord), presso i Banande del Nord Kivu (Zaïre), e proseguita nell'estate del 1977. Sia la ricerca sul campo sia la ricerca bibliografica sono state rese possibili da un contributo dell'Istituto Italo-Africano di Roma

e dal contributo n. 206102/10/63758 del Consiglio Nazionale delle Ricerche. L'autore intende ringraziare non soltanto queste istituzioni, ma anche tutte le persone (dai missionari cattolici agli informatori di Lukanga e dei villaggi vicini) che con la loro generosa ospitalità e amicizia hanno favorito il suo lavoro.

si concentra in qualche modo l'attenzione della società. La scelta dell'espressione « matrimoni speciali », in luogo di « preferenziali » o « prescrittivi », è dovuta alle seguenti esigenze: *a*) determinare una categoria sufficientemente vasta, in modo da includere anche quei matrimoni tra parenti che difficilmente esibiscono un carattere di preferenzialità e di prescrittività; *b*) evitare di addentrarsi in questioni pregiudiziali circa l'uso di termini non certo univoci, come appunto « preferenziale » e « prescrittivo ».

Il nostro studio intende contribuire a illustrare certi aspetti – ritenuti fondamentali – della struttura sociale nande. In effetti, una rassegna – quale qui si è tentato di compiere – dei vari tipi di matrimoni speciali dovrebbe appunto consentire di individuare principi, forze e tendenze che agiscono nei processi di strutturazione della società. Il presupposto teorico da cui si parte è che il matrimonio costituisce in realtà uno dei momenti più importanti dell'organizzazione sociale. In particolare, nelle società la cui struttura è in buona parte dominata dalla parentela, i matrimoni speciali risultano assai indicativi e illuminanti. Proprio per questo si è cercato di costruire il quadro dei matrimoni speciali della cultura nande, a partire dalle informazioni ottenute sul campo. In questo, come in altri settori della ricerca, si è tuttavia provveduto a confrontare le nostre informazioni con i dati forniti da alcuni autori che si sono occupati dei BaNande, in particolare Bergmans (1973) e Sousberghe (1973).

Prima di iniziare la nostra analisi, sarà opportuno indicare molto brevemente il modello di matrimonio caratteristico della società nande. Anche tra i BaNande, come in moltissime altre società africane, il matrimonio viene effettuato mediante un compenso matrimoniale (*mutahyo*), che qui è rappresentato da dieci capre donate dal futuro sposo, o meglio dalla sua famiglia, alla famiglia della fidanzata; fino a che il compenso non sarà del tutto pagato, i figli eventualmente nati da un'unione che non potrà non essere considerata provvisoria, appartengono alla famiglia della sposa. Ma con il compenso matrimoniale si affermano inequivocabilmente i diritti della linea di discendenza paterna. La patrilinearità è in effetti prevalente nel sistema di parentela nande.

Un altro argomento preliminare è dato dall'ambito dei divieti matrimoniali. I loro limiti di estensione coincidono grosso modo con quelli dell'*ekihanda*, vale a dire con quelli del proprio gruppo di parentela. Tutte le persone interpellate si sono limitate perlopiù ad affermare che non ci si può sposare con i propri parenti oppure all'interno della propria famiglia, aggiungendo talvolta che tale divieto si estende ai parenti acquisiti per matrimonio. Per quanto riguarda i limiti dell'ambito del divieto matrimoniale, Bergmans (1973: 87) afferma che la consanguineità – uno dei principali impedimenti di matrimonio, insieme all'affinità – « concerne l'uomo e la donna che hanno ascendenti comuni, nella misura in cui la comunità si ricorda di tale parentela »: i limiti di tale ambito sembrano dunque variare in relazione alla memoria sociale. Lo stesso Bergmans aggiunge una precisazione che può essere importante e problematica nello stesso tempo: « Nonostante non esistano termini appropriati che esprimano i diversi tipi di impedimento, il diritto consuetudinario [dei BaNande] distingue molto nettamente ciò che noi in-

tendiamo per impedimento dirimente da una parte e per impedimento impedi-  
diente dall'altra » (Bergmans 1973: 87). Come esempi di impedimenti diri-  
menti, egli cita qualsiasi eventuale unione tra parenti in linea diretta (nonno  
e nipote...) e certe unioni tra parenti in linea collaterale (zio, zia e nipote):  
in questi casi « ogni matrimonio è non valido... nullo e non avvenuto ».  
Eventuali figli nati da queste unioni porterebbero – egli afferma (1973: 87) –  
« un soprannome che farà allusione al carattere incestuoso della loro ori-  
gine »<sup>1</sup>. Altri matrimoni, come quelli tra parenti collaterali della stessa gene-  
razione (cugini), possono essere disapprovati, ma sono considerati validi ed  
effettivamente avvenuti (Bergmans 1973: 88).

La distinzione proposta da Bergmans può risultare interessante, in quanto  
è indubbio che vi siano diversi tipi e gradi di impedimenti matrimoniali. Ma  
considerando l'intero quadro delle possibilità matrimoniali offerte dalla cul-  
tura nande, si giunge facilmente alla convinzione che la distinzione suesposta,  
tratta direttamente dal diritto canonico, si sovrapponga in modo del tutto  
arbitrario alla realtà etnografica. Così facendo, si è quasi obbligati a inter-  
pretare diversi casi come mere eccezioni alla regola e lasciare inspiegata la  
loro frequenza statistica o addirittura il loro carattere privilegiato (preferen-  
ziale e talvolta prescrittivo). In altre parole, è più conveniente considerare  
certe unioni matrimoniali in termini positivi (in quanto esprimono forze,  
tendenze o principi sociali della cultura nande), anziché in termini negativi  
(cioè come un semplice venir meno a certe regole fondamentali). In questo  
modo, oltre tutto, si evitano le incongruenze in cui è incappato Bergmans  
(1973: 89), quando dopo aver sostenuto che « l'affinità, a sua volta, può dar  
luogo a impedimenti di matrimonio », elenca senza alcuna spiegazione e me-  
diatazione una serie non già di impedimenti, ma di possibilità matrimoniali  
con affini. Alla luce di queste considerazioni ed esigenze, cerchiamo di ana-  
lizzare le unioni definite di solito come matrimoni preferenziali e/o prescrit-  
tivi, anche se – per le ragioni di cui sopra – preferiamo definirli, in modo  
più generico e comprensivo, matrimoni speciali. In relazione ai BaNande  
e in base ai dati forniti dall'indagine svolta a Lukanga e dalla letteratura  
consultata, questa categoria comprende almeno nove tipi di matrimoni, che  
qui elenchiamo<sup>2</sup>:

I) Matr. SoMo (è il sororato, ovvero il matrimonio con la sorella della  
moglie);

<sup>1</sup> Sousberghe (1973: 24) cita i nomi *kibému* (« vergogna ») e *búkuku* (« avarizia ») come  
quelli dati a bambini nati da unioni incestuose.

<sup>2</sup> Facciamo uso in queste pagine del siglario  
presente in *Social Structure* di Murdock (1949),  
secondo l'adattamento e la traduzione italiana  
proposti in Remotti (1973: 29), anziché se-  
condo la traduzione italiana – su questo punto  
non certo soddisfacente – dello stesso testo di  
Murdock (1971). In particolare, ecco i signi-

ficati dei simboli dei parenti primari:

Pa = padre  
Ma = madre  
Fr = fratello  
So = sorella  
Mr = marito  
Mo = moglie  
Fo = figlio  
Fa = figlia.

II) Matr. MoFr (è il levirato, ovvero il matrimonio con la moglie del fratello);

III) Matr. FaFrMo (matrimonio con la figlia del fratello della moglie);

IV) Matr. MoFo (matrimonio con la moglie del figlio);

V) Matr. FaSoPa (matrimonio con la figlia della sorella del padre);

VI) Matr. FaFrMa (matrimonio con la figlia del fratello della madre);

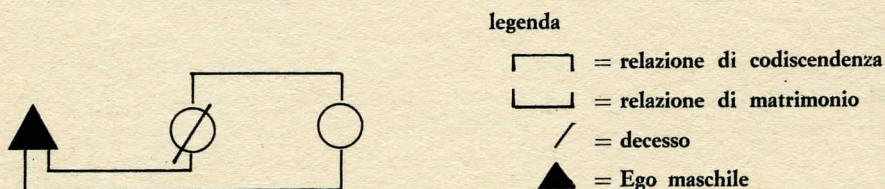
VII) Matr. MoFrMa (matrimonio con la moglie del fratello della madre);

VIII) Matr. FaFrPa (matrimonio con la figlia del fratello del padre);

IX) Matr. FaFo (matrimonio con la figlia del figlio).

## § 2. SORORATO, LEVIRATO E GLI IMPEDIMENTI DELL'AFFINITÀ

I) Matr. SoMo (sororato). – Alcuni dati relativi a questo tipo di matrimonio sono ricavabili sia dalle informazioni ottenute a Lukanga, sia dal testo di Bergmans (1973) già citato. Entrambe le fonti ammettono la possibilità che un individuo sposi la sorella della moglie nel caso in cui quest'ultima sia morta senza avergli dato dei figli:

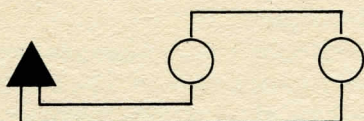


La presenza o l'assenza di figli sembra in effetti costituire il criterio di fondo per decidere la validità della pretesa, da parte di un uomo, di sposare la sorella della moglie. Infatti, se ci sono figli, il vedovo non può pretendere senz'altro una sorella della moglie, mentre in mancanza di figli le alternative per la famiglia della donna sono essenzialmente due: o ridare indietro i « doni » o fornire un'altra donna. Può essere interessante, a questo propo-

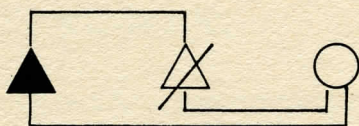
Si tenga presente che i parenti secondari, terziari ecc. vengono indicati in modo preciso e inequivocabile attraverso un'opportuna combinazione di queste sigle; così, per esempio, FaSoPa è la figlia (Fa) della sorella (So) del padre (Pa), mentre FaFo è la figlia (Fa) del figlio (Fo), e così via. Inoltre, sempre a scopo

di economia, adotteremo una serie di formule per designare i diversi tipi di matrimoni speciali, considerati dal punto di vista di Ego maschile; così, per esempio, Matr. FaFrMa starà a indicare il matrimonio con la figlia del fratello della madre e Matr. MoFr il matrimonio con la moglie del fratello.

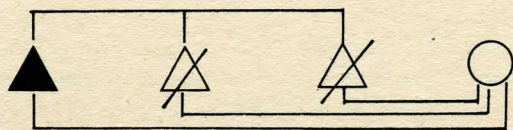
sito, riferire un caso di poliginia sororale considerato da Bergmans (1973: 23). La moglie non è morta, ma non ha generato dei figli; il marito può trattenere presso di sé la moglie sterile e – dietro compenso di cinque capre (la metà del compenso totale) – può richiedere in moglie una sua sorella:



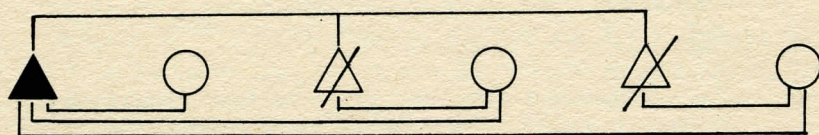
II) Matr. MoFr (levirato). – Se muore il marito, la vedova diviene « quasi automaticamente moglie di un fratello del marito » (Bergmans 1973: 25), di solito di un fratello minore del marito – sostiene un informatore di Lukanga:



Lo stesso informatore ha voluto precisare che, se non ci sono figli, la vedova può risposarsi fuori della famiglia del marito, purché tutti i « doni » che la sua famiglia ha ricevuto vengano restituiti. Secondo Bergmans (1973: 89-90), la vedova può rifiutare di sposarsi con un cognato anche se ci sono dei figli; ma questo significa doverli lasciare. Lo stesso autore insiste però maggiormente sul modo pressoché automatico con cui la vedova « può diventare successivamente la moglie di parecchi fratelli » (Bergmans 1973: 25):



D'altra parte, « un uomo può ereditare le mogli di parecchi suoi fratelli deceduti » (Bergmans 1973: 25):

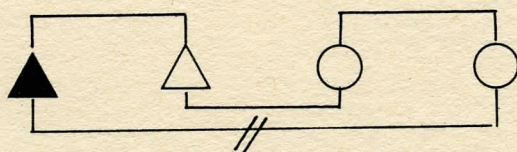


Queste soluzioni erano possibili perché nella società tradizionale dei BaNande la poliginia non solo era ammessa, ma costituiva un modello ideale di matrimonio. Dall'analisi di queste soluzioni risulta poi evidente che tanto il sororato quanto il levirato sono essenzialmente diritti esercitati dagli uomini di A (famiglia del marito) nei confronti delle donne di B (famiglia della moglie): nel primo caso, diritti del marito sulle sorelle della moglie; nel secondo caso, diritti dei cognati sulla moglie del fratello.

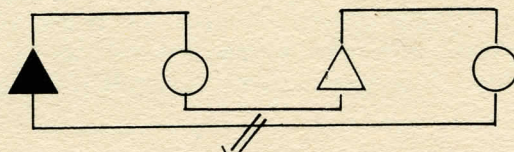
Levirato e sororato si fondano — come è noto — sul presupposto che il matrimonio in quanto tale non unisce soltanto due individui, ma vincola due gruppi parentali, in modo tale che la relazione che col matrimonio si è venuta a instaurare rimanga costante al venir meno di uno dei due coniugi. Questa tesi generale si applica in modo concreto anche nel caso dei BaNande. In questo contesto, un'affermazione di un nostro informatore può risultare interessante; essa concerne il divieto per Ego di sposare una donna se la sorella di questa è già sposata al fratello di Ego:

legenda

// = divieto di matrimonio



o se suo fratello ha già sposato una sorella di Ego:



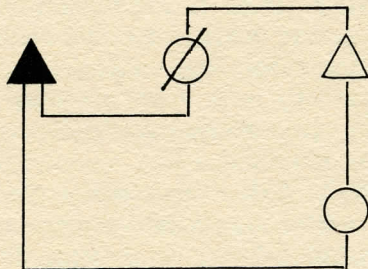
Fra fratelli e sorelle di due diverse famiglie non si possono moltiplicare i matrimoni; in altre parole, l'affinità — per usare categorie occidentali — si configura in questo caso come un divieto matrimoniale. Sulla base di questa specificazione e in questo preciso senso, la tesi di Bergmans (1973: 89), relativa appunto al carattere di impedimento dell'affinità, appare convalidata e concretizzata. Ma perché questo divieto? Non è forse in contraddizione con quanto impongono o consentono il sororato e il levirato? Probabilmente si tratta di due aspetti diversi che vanno spiegati sulla base di due principi distinti, ma strettamente connessi e complementari tra loro. Il primo principio, già esposto, è che tra due gruppi parentali A e B la relazione istituita dal matrimonio è di natura sociale, non meramente individuale, e quindi va mantenuta indipendentemente dalle vicende individuali (inadempienze, sterilità, morte). Il secondo principio impone invece la moltiplicazione di queste

relazioni con *altri* gruppi, obbligando le famiglie a entrare in una vasta rete di relazioni sociali. Il primo è il principio dell'ordine e della stabilità; il secondo è il principio dello scambio e dell'incremento delle relazioni sociali. Combinati tra loro, questi due principi fanno sì che tra A e B la relazione instaurata dal matrimonio venga fissata e continuamente soddisfatta — sostituendo, quando occorre, un termine individuale della relazione —, ma fanno anche in modo che tale relazione non venga inutilmente reiterata, obbligando i gruppi a scegliere altre alleanze. Con il sororato e il levirato ci si preoccupa di non far cadere una relazione sociale (tra A e B) già istituita; con il divieto di matrimonio tra affini (matrimonio con la sorella della moglie del fratello o con la sorella del marito della sorella) si intende invece sottolineare l'opportunità e la necessità di dar vita a relazioni sociali dello stesso genere con altri gruppi parentali (C, D, E ecc.)<sup>3</sup>.

Alla luce di questa duplice esigenza sociale (conferma di relazioni già istituite e istituzione di nuove relazioni) possiamo ora interpretare una serie di altri matrimoni speciali, di cui abbiamo avuto notizia presso i BaNande.

### § 3. SORORATO E LEVIRATO INTERGENERAZIONALI O OBLIQUI

III) Matr. FaFrMo. — Di questo tipo di matrimonio, che possiamo raffigurare con lo schema seguente



<sup>3</sup> Val la pena notare che, dal punto di vista della meccanica sociale, oltre che dal punto di vista dei principi, il matrimonio con la sorella della moglie del fratello contrasta, in una certa misura, con le possibilità di sororato o di levirato determinate dal matrimonio del fratello. Infatti, se la moglie del fratello muore o è sterile, deve essere disponibile una sorella della moglie; un eventuale matrimonio con la sorella della moglie del fratello ridurrebbe, da

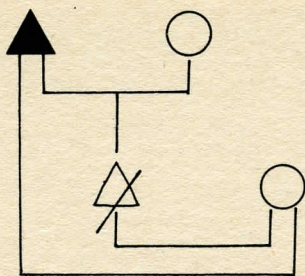
un punto di vista quantitativo, questa disponibilità. Analogamente, Ego può già considerarsi in lista d'attesa per ereditare la moglie del fratello, nel caso di morte di quest'ultimo. Il matrimonio con la sorella della moglie del fratello comporterebbe dunque nel primo caso una limitazione delle possibilità di sororato, mentre nel secondo caso si configurerebbe come una sorta di prevaricazione sulle possibilità di levirato.

ci parlano sia un informatore di Lukanga, sia un testo di Bergmans (1973: 89). Una lieve divergenza tra le due fonti si riferisce al diverso tipo di situazione che autorizzerebbe questo matrimonio: secondo Bergmans, un individuo può o poteva sposare la figlia del fratello della moglie nel caso in cui quest'ultima fosse deceduta; secondo il nostro informatore, questo matrimonio era autorizzato dall'eventuale sterilità della moglie. La divergenza è lieve, se si tiene presente che morte e sterilità della moglie sono condizioni che – sia pure su piani diversi e con modalità differenti – rendono entrambe possibile il sororato. In caso di sterilità della moglie, il marito (del gruppo A) può ottenere – secondo il nostro informatore – un'altra donna (dal gruppo parentale B). Ma zia paterna (moglie sterile) e figlia del fratello appartengono a due generazioni diverse e tra loro contigue; e il principio generale che regola le possibilità matrimoniali nella società nande – come in numerosissime altre società – è che il matrimonio avvenga tra due individui appartenenti alla stessa generazione. Il sororato e la poliginia sororale rispettano evidentemente questo principio; non così il matrimonio con la figlia del fratello della moglie, la quale appartiene alla generazione immediatamente successiva. È molto illuminante, a questo proposito, un dato fornitoci da un nostro informatore: la zia paterna e la figlia del fratello, divenute co-mogli in un *ménage* poliginico, d'ora in poi si chiamano tra loro « sorelle ». In questo modo, si ricorre a un espediente terminologico per risolvere un problema di natura strutturale: con l'aiuto della terminologia di parentela, si fa compiere in un certo senso un salto di generazione alla figlia del fratello, perché considerandosi « sorella » della zia paterna è come se appartenesse alla sua stessa generazione. In fondo, questo matrimonio rientra nella stessa categoria del sororato e della poliginia sororale. E ciò è dovuto al fatto che in entrambi i casi l'obiettivo è quello di confermare la relazione sociale tra A e B compromessa dalla morte o dalla sterilità della donna. L'unica differenza – cioè che nel primo caso viene cooptato un individuo (SoMo) della stessa generazione dei coniugi, mentre nel secondo caso viene cooptato un individuo (FaFrMo) della generazione immediatamente successiva – risulta annullata dall'innovazione terminologica.

Secondo Bergmans (1973: 89), il matrimonio con FaFrMo era un tempo abbastanza frequente, « benché considerato sempre come poco auspicabile ». A questa notazione alquanto riduttiva e ambigua di Bergmans si può forse rispondere ricordando che questo tipo di matrimonio è soprattutto presente là dove si pratica il compenso matrimoniale, come rileva per esempio A. R. Radcliffe-Brown (1950: 51-53) a proposito delle tribù Shangana-Tonga. Ancora una volta, la prospettiva da adottare per una corretta interpretazione di questi matrimoni speciali non deve essere negativa, ma positiva, partendo dal presupposto che non si tratta di mere eccezioni (magari frequenti), bensì dell'espressione di principi sociali che vanno individuati.

IV) Matr. MoFo. – Un altro matrimonio che unisce individui appartenenti a generazioni contigue è il matrimonio con la moglie del figlio, nel caso in cui quest'ultimo sia deceduto e la vedova sia rimasta senza figli.

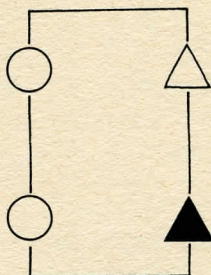
A parlarci di questa possibilità matrimoniale, che possiamo raffigurare con lo schema seguente



è Bergmans (1973: 89), il quale aggiunge che, oltre ad essere eccezionale, « questa unione è impopolare, forse illecita, ma valida ». Di essa non v'è traccia negli appunti relativi alle informazioni ottenute a Lukanga. Vale forse la pena comunque notare che, come il matrimonio con FaFrMo è assimilabile al sororato, così il matrimonio con MoFo è quanto meno avvicinabile al levirato: la vedova, infatti, anziché essere data al fratello del marito defunto, è presa in moglie dal padre di quest'ultimo. Si noterà che la presenza di figli è un elemento decisivo: nel Matr. MoFr (§ 2) la vedova è tenuta a sposare un fratello del marito defunto soprattutto se ci sono dei figli, mentre il Matr. MoFo pare configurarsi come una soluzione possibile in assenza di figli. Nel Matr. MoFo il principio secondo cui la relazione sociale tra A e B deve essere mantenuta sembra dunque rispettato; ma non è rispettato il principio dell'identità di generazione. Si può forse stabilire una relazione tra l'assenza di figli e la possibilità di realizzare un'unione inter-generazionale, e quindi di consentire a un individuo (una donna) di spostarsi da una generazione all'altra? Anche qui, come nel caso del Matr. FaFrMo, un uomo sposa una donna appartenente alla generazione immediatamente successiva; e in entrambi i casi le donne sono senza figli. Ma se per il primo caso sappiamo che una modifica terminologica consente di superare la difficoltà strutturale creata dal principio dell'identità di generazione, per questo secondo caso non disponiamo in alcun modo di notizie utili. È questo uno dei tanti problemi emersi in questo primo approccio all'etnografia dei BaNande e che attendono di essere affrontati in modo più adeguato.

§ 4. IL MATRIMONIO CON LA CUGINA INCROCIATA MATRILATERALE:  
VALIDITÀ E DISAPPROVAZIONE

V) Matr. FaSoPa. – Di questa possibilità matrimoniale, raffigurabile con lo schema seguente



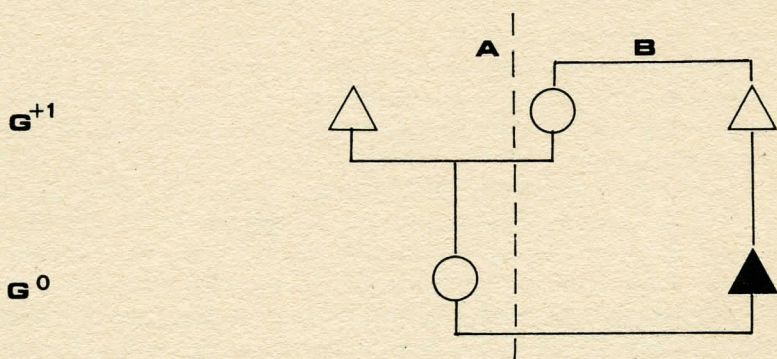
troviamo notizia sia nelle informazioni ottenute a Lukanga, sia nelle testimonianze di Bergmans. Un nostro informatore afferma chiaramente che è possibile sposare tanto la figlia del fratello della madre (di cui tratteremo ai §§ 5, 6, 7), quanto la figlia della sorella del padre, perché entrambe appartengono a un altro lignaggio. Infatti, in base alla regola di discendenza patrilineare, FaFrMa (cugina incrociata matrilaterale) fa parte del lignaggio del padre della madre e del fratello della madre, mentre FaSoPa (cugina incrociata patrilaterale) fa parte del lignaggio del marito della sorella del padre, del padre di costui ecc. Lo stesso informatore aggiunge che un tempo questi matrimoni erano frequenti. Un altro informatore di Lukanga ha invece affermato che, tra le cugine, solo FaFrMa può essere sposata. Dal canto suo, Bergmans, in un testo (1969: 157) citato da Sousberghe (1973: 23), ammette che « per quanto un giovane non sposi normalmente una figlia della sorella del padre, questa unione è possibile; forse non è autorizzata, sarà anzi biasimata, ma è senza alcun dubbio considerata valida »<sup>4</sup>.

Pare dunque che questo matrimonio non fosse escluso nella società nande, ma esso non assume il carattere di un vero matrimonio preferenziale. Una

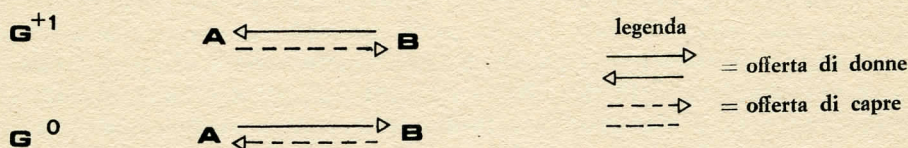
<sup>4</sup> C'è da sottolineare, a questo proposito, un probabile errore in un altro testo di Bergmans (1973: 88). Qui, il missionario olandese asserisce che « per quanto una ragazza non si sposi normalmente con il figlio della sorella di suo padre (cugino germano, figlio della zia paterna), questa unione è tuttavia possibile. Questo matrimonio è forse illecito; in ogni caso è disapprovato; ma non c'è alcun dubbio che sia considerato valido ». Nel capoverso successivo parla invece di quello che si potrebbe definire il matrimonio preferenziale con la figlia

del fratello della madre, senza accorgersi che – sulla base di quanto egli stesso ha esposto – si tratta dello stesso matrimonio discusso prima: sposare la figlia del fratello della madre (FaFrMa) per un ragazzo equivale, dal punto di vista della ragazza, sposare il figlio della sorella del padre (FoSoPa). Probabilmente, nel primo capoverso Bergmans intendeva riferirsi al matrimonio con la figlia (non con il figlio) della sorella del padre (FaSoPa), come d'altronde è confermato dal confronto con il passo di Bergmans (1969: 157) citato nel testo.

volta ammessa la sua possibilità, come spiegarci la sua disapprovazione? Per rispondere a questa domanda occorre probabilmente rifarsi al secondo principio proposto sopra (§ 2), ossia quello relativo all'esigenza di incrementare le relazioni di scambio. È infatti possibile dimostrare che Matr. FaSoPa contravviene in una certa misura a questo principio. Se costruiamo il diagramma completo di questo matrimonio



osserviamo che, a livello della generazione superiore ( $G^{+1}$ ), il gruppo A offre 10 capre al gruppo B e B offre una donna ad A, mentre, a livello della generazione inferiore ( $G^0$ ), il gruppo A offre una donna a B e B offre 10 capre ad A. In virtù del Matr. FaSoPa, da una generazione all'altra il ciclo di scambio tra A e B si conclude, dando luogo a una struttura a cui in apparenza non manca nulla:



Ciò che si è dato nella prima generazione – donna o capre – lo si ottiene nella seconda. L'equilibrio è perfetto. Ma anche per una società – come quella dei BaNande – ossessionata dall'esigenza del continuo bilanciamento<sup>5</sup>, questa struttura si rivela carente sul piano sociale. Essa infatti soddisfa pienamente al principio di mantenere costante la relazione sociale tra i due gruppi

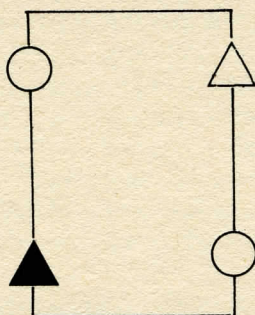
<sup>5</sup> Questa sorta di ossessione, o quanto meno di preoccupazione, è riscontrabile in numerosi aspetti della cultura nande: dal compenso matrimoniale (che viene consegnato con un lungo

e complesso rituale) all'organizzazione politica (in cui ci si preoccupa di bilanciare in vari modi il potere dei capi).

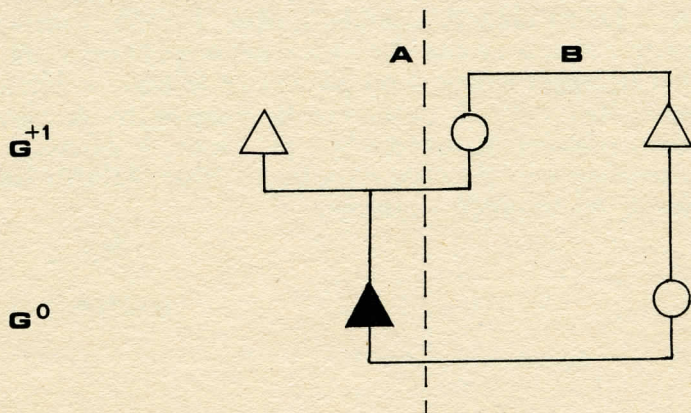
parentali A e B, perché rinnova, rovesciandola, la relazione che si era già instaurata nella generazione precedente. Rovesciando la relazione lo scambio è concluso, e ciò che questa struttura può offrire è una ripresa dello scambio tra A e B nella generazione successiva. Perdurando nella volontà di confermare la relazione tra A e B, si rischia inevitabilmente di creare una sorta di isolato sociale; e se questa pratica fosse generalizzata si avrebbe una frammentazione della società costituita da tante coppie di gruppi che scambierebbero esclusivamente tra loro: A-B, C-D, E-F ecc. Rispetto al levirato, al sororato, alla poliginia sororale, al Matr. FaFrMo e al Matr. MoFo, il Matr. FaSoPa manifesta una maggiore potenzialità sociale, perché non si limita a confermare o a restaurare una relazione già data, ma la rinnova e la ripropone. Il principio della conferma della relazione sociale determinata dal matrimonio viene davvero « portato avanti » — se così si può dire — nelle generazioni successive, pareggiando di continuo i conti. Ma proprio per questo il Matr. FaSoPa incontra la disapprovazione sociale: esso risponde a innegabili esigenze di equilibrio nello scambio tra i gruppi, ma esclude qualsiasi altro gruppo dallo scambio matrimoniale. Il secondo principio, che abbiamo stabilito per spiegare la varietà dei matrimoni speciali tra i BaNande, non viene affatto rispettato. Si ha dunque l'impressione che agli occhi dei BaNande il Matr. FaSoPa sia teoricamente possibile e legittimo, in quanto non si può impedire a un individuo o a un gruppo parentale (B) di riprendersi ciò che nella generazione precedente ha dato a un altro gruppo (A). In questo contesto svela forse il suo reale significato, o uno dei suoi possibili significati, la massima dei BaShu e dei BaSwaga (due tra i più importanti raggruppamenti nande) citata da Sousberghe (1973: 20) — « la figlia di tua zia paterna è tua moglie: *mwáli wá sǒngali wagu ní múkálí wagu* » — alla quale però si contrappone un'altra massima altrettanto significativa: « la figlia di tua zia paterna è tua sorella » (Sousberghe 1973: 20, n. 19). I BaNande sembrano ammettere la possibilità del Matr. FaSoPa, perché obbedisce inequivocabilmente alla logica di uno scambio perfettamente bilanciato; ma si affrettano a frapporre una serie di ostacoli alla sua realizzazione. « Presso i BaShu » — ci informa Sousberghe (1973: 21) — « questa unione sarebbe assolutamente esclusa », nonostante che proprio i Bashu assimilino la cugina incrociata patrilineare alla moglie. Se non è del tutto impedita, è quanto meno procrastinata. « Nessuna unione patrilineare » è possibile — asserisce ancora Sousberghe (1973: 24) — « se non dopo parecchie generazioni e preferibilmente con una parente lontana del " lignaggio che è venuto a prendere moglie da noi " ». « L'unione patrilineare alla prima generazione è disapprovata da tutti: sposare la figlia della sorella del proprio padre significa " rimettere la colocasia nel campo in cui la si è appena raccolta: *erísúbyí omútívító womo kishumáno* » » (Sousberghe 1973: 24). Con questa formula i BaNande hanno espresso in modo estremamente chiaro e pregnante il contenuto del secondo principio.

§ 5. IL CARATTERE PRIVILEGIATO DEL MATRIMONIO CON LA CUGINA  
INCROCIATA MATRILATERALE

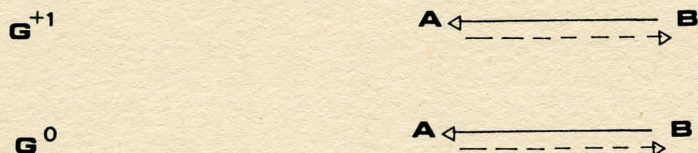
VI) Matr. FaFrMa. – Questo tipo di matrimonio, che possiamo schematicamente raffigurare nel modo seguente riveste un'importanza del tutto par-



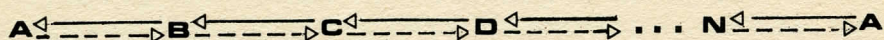
ticolare nella società nande. Tutti i nostri informatori di Lukanga non solo ne ammettono la possibilità, ma affermano che è « una buona cosa », che è la soluzione migliore ecc. La risposta alla domanda circa la condizione di possibilità di questo matrimonio è stata la seguente: è possibile sposare la figlia del fratello della madre perché nel lignaggio dello zio materno « *sono già entrate le capre* » per la madre. E i motivi che rendono questa soluzione matrimoniale una buona cosa sono stati individuati nel fatto che « rafforza le relazioni familiari » e nel fatto che già si conosce il carattere della madre, carattere che probabilmente riapparirà nelle altre donne del suo lignaggio. In altre parole, e sintetizzando il pensiero dei nostri informatori, il Matr. FaFrMa consente di riannodare una relazione che nella generazione precedente si era rivelata positiva. Come si è visto nel § 2, sembra esistere tra i BaNande una norma che impedisce di iterare nella stessa generazione la relazione tra A e B, favorendo in tal modo un incremento di legami sociali. Ma ciò che non è possibile fare nella stessa generazione è possibile e addirittura auspicabile realizzare nelle generazioni successive: il Matr. FaFrMa consente proprio questo. Se confrontiamo il diagramma completo del Matr. FaFrMa



con il diagramma del Matr. FaSoPa (§ 4), notiamo che sia in un caso che nell'altro viene confermata nella  $G^0$  una relazione tra A e B già instauratasi nella  $G^{+1}$ . Ma vi è una differenza fondamentale: nel Matr. FaSoPa la relazione viene invertita, mentre nel Matr. FaFrMa viene ripetuta nel suo stesso senso. Nella generazione precedente A ha dato dieci capre a B e B ha dato una donna ad A, e nella generazione successiva, se si realizza il Matr. FaFrMa, A continua a dare dieci capre a B e B continua a dare una donna ad A:



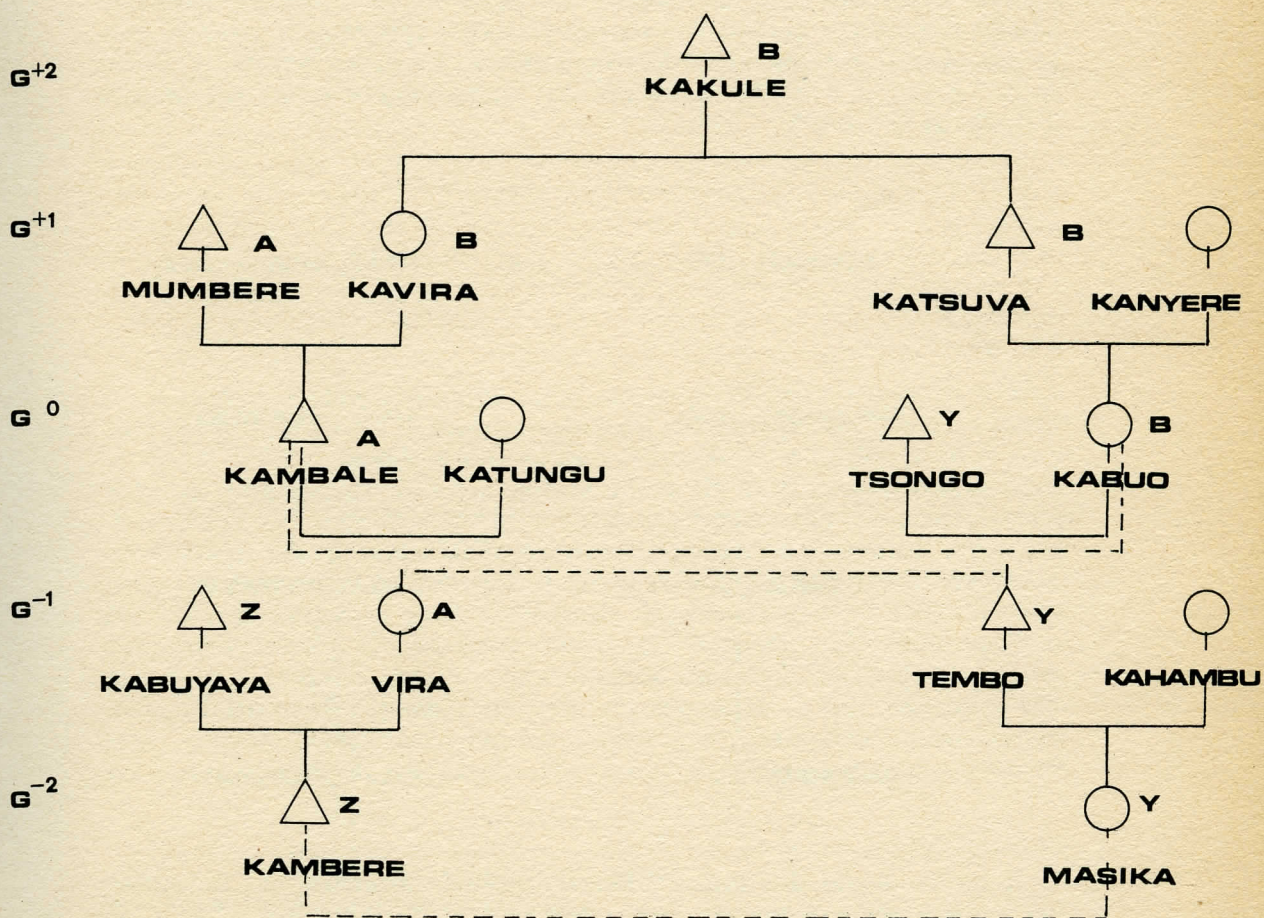
Dal punto di vista delle regole dello scambio tra A e B, la soluzione Matr. FaFrMa non dà luogo alla struttura perfetta del Matr. FaSoPa, in quanto i ruoli di datore e di ricevitore di donne non vengono invertiti: A riceve sempre donne da B e B continua a dare donne ad A. Dal ristretto punto di vista della relazione A-B, la struttura risulta sbilanciata. Eppure, proprio questo sbilanciamento rende il Matr. FaFrMa una « buona cosa », anzi una soluzione migliore rispetto al Matr. FaSoPa. Il fatto che B non possa mutare il proprio ruolo di datore di donne rispetto ad A comporta semplicemente questo: che B, poiché A gli offrirà sempre e solo capre, è costretto a cercarsi un *altro* gruppo (C), per ottenere a sua volta delle donne; C, datore di donne rispetto a B, si collegherà a un gruppo D, e così via, fino a che un gruppo N si recherà ad offrire dieci capre ad A, da cui riceverà una donna. Lo schema che qui proponiamo



illustra non solo il movimento circolare ed opposto delle donne e delle capre, ma anche l'alto grado di potenzialità sociale del Matr. FaFrMa. Anziché realizzare piccole e isolate unità di scambio, il Matr. FaFrMa costringe i diversi gruppi a inserirsi in una catena che virtualmente percorre tutta la società. Spasandosi nel lignaggio « dove sono già entrate le capre » offerte per ottenere sua madre, Ego non solo riconferma la relazione tra A e B, ma riconferma o riattiva relazioni di scambio ben più vaste. A differenza del Matr. FaSoPa, che soddisfa solo al primo principio, il Matr. FaFrMa soddisfa contemporaneamente ad entrambi i principi.

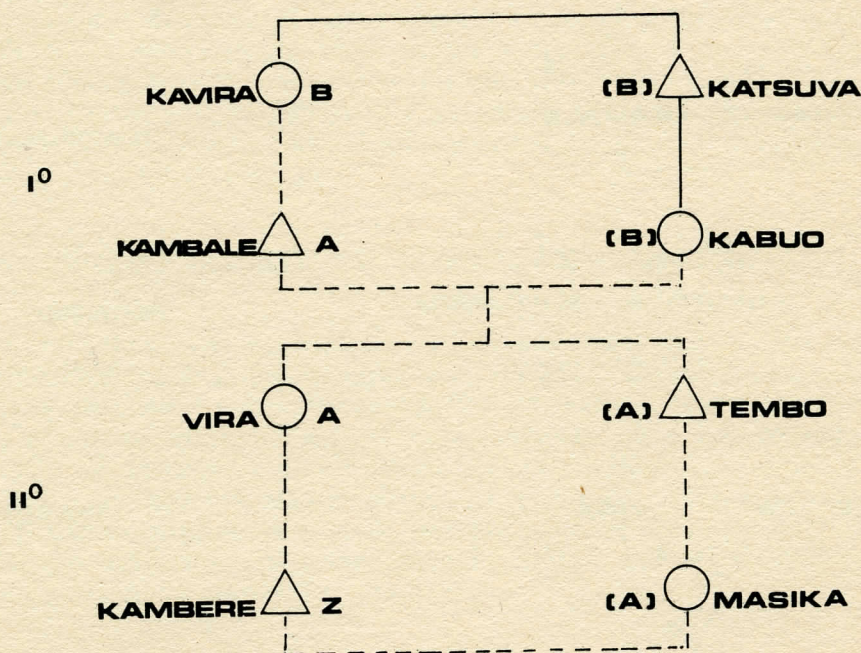
§ 6. ASPETTO GIURIDICO DEL MATRIMONIO CON LA CUGINA INCROCIATA  
MATRILINEARE

Questa analisi teorica, ispirata in modo evidente alla prospettiva e alle concezioni elaborate da Claude Lévi-Strauss (1949), ha soprattutto lo scopo di spiegare il carattere privilegiato che il Matr. FaFrMa assume per i BaNande, delineandone una sorta di modello strutturale. Ma la cultura nande fa qualcosa di più: sancisce sotto forma giuridica questa possibilità matrimoniale, se è vero – come afferma Bergmans (1973: 88) – che « *la figlia del fratello della madre... è giuridicamente destinata a divenire la moglie di suo cugino* » (corsivo di Bergmans). Lo stesso Bergmans fornisce un esempio concreto, che vale la pena analizzare. Traducendo lo schema genealogico che egli propone (1973: 89) in uno schema meno ambiguo e più articolato, si può seguire abbastanza agevolmente le linee della dimostrazione:



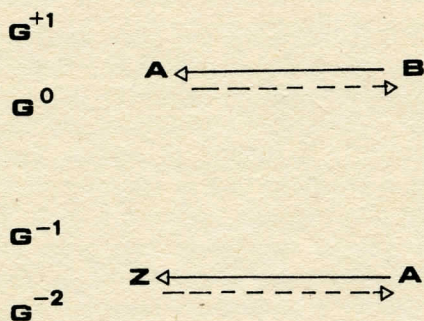
- $G^{+1}$  - A livello di questa generazione notiamo che Mumbere (di un ipotetico gruppo A) sposa Kavira (di un ipotetico gruppo B), mentre il fratello di quest'ultima, Katsuva, sposa Kanyere.
- $G^0$  - Il figlio di Mumbere, Kambale (gruppo A), potrebbe sposare Kabuo (B), in quanto FaFrMa e sua moglie di diritto. Il fatto che in realtà Kambale sposi Katungu e Kabuo sposi Tsongo non annulla questa possibilità matrimoniale, che continua ad essere riconosciuta.
- $G^{-1}$  - Tant'è vero — afferma Bergmans (1973: 88) — che i loro figli, Vira e Tembo, sono considerati sorella e fratello e, in quanto tali, non possono sposarsi; « ciò rimane vero anche se i [loro] genitori... non si sono mai incontrati ».
- $G^{-2}$  - Ma i figli di Vira e di Tembo, cioè Kambere e Masika, sono — sempre su un piano giuridico — cugini incrociati o meglio figli di sorella e di fratello, e quindi Kambere può legittimamente sposare Masika, figlia del fratello (giuridico) di sua madre.

Le linee tratteggiate del nostro schema pongono in luce: *a*) la virtuale relazione matrimoniale tra Kambale e Kabuo ( $G^0$ ); *b*) la fittizia relazione di fratellanza tra Vira e Tembo ( $G^{-1}$ ); *c*) la virtuale — e forse, questa volta, reale — relazione matrimoniale tra Kambere e Masika. Seguendo queste linee, è facile dimostrare come le relazioni che uniscono Vira, Tembo, Kambere, Masika riproducano persino nell'aspetto formale e apparente le relazioni che, in precedenza, avevano unito Kavira, Katsuva, Kambale, Kabuo. A livello di  $G^{-1}$  e  $G^{-2}$  si è voluto ricostruire una situazione che si era determinata a livello di  $G^{+1}$  e  $G^0$ :



A questo punto dell'analisi dobbiamo tuttavia arrestarci per denunciare un limite o un'incongruenza dello schema tratto da Bergmans, difficilmente

superabili. Sembra vero che si sia posto in atto una sorta di finzione giuridica per sfruttare in un certo senso la possibilità matrimoniale determinatasi a livello di  $G^0$ , e non realizzata. Ma come viene compiuta questa operazione? Ciò che lascia soprattutto perplessi è il fatto che, nonostante la somiglianza formale tra il « quartetto » I e il « quartetto » II <sup>6</sup>, sono *diversi* i gruppi interessati alle due possibilità matrimoniali. Se nel quartetto I Katsuva, Kavira e Kabuo sono di un gruppo B (essendo la discendenza patrilineare) e Kambale appartiene a un gruppo A, nel quartetto II Vira, Tembo e Masika sono del gruppo A, mentre Kambere (cugino incrociato fittizio di Masika o, più precisamente, figlio della sorella giuridica o fittizia del padre di Masika) appartiene a un gruppo Z. In altre parole, a livello di  $G^{+1}$  e di  $G^0$  era il gruppo A a ricevere (Mumbere sposa Kavira) o poter esigere (Kambale rispetto a Kabuo) donne da B; ma a livello di  $G^{-1}$  e di  $G^{-2}$  è il gruppo Z che può esigere donne da A (Kambere rispetto a Masika). La finzione giuridica porterebbe appunto a questo risultato:



La situazione « reale » descritta nello schema di Bergmans sarebbe addirittura più complicata, in quanto intervengono altri gruppi. Se, infatti, a livello di  $G^{+1}$  e di  $G^0$  A prende o può esigere donne da B, a livello di  $G^0$  si inserisce un altro gruppo (Y) che prende donne da B (Tsonga sposa Kabuo). A livello di  $G^{-1}$  pare inserirsi un altro gruppo ancora (Z) che prende donne da A e così via. L'ipotesi della finzione giuridica si è presentata come una delle possibilità teoriche per dare un senso all'esempio concreto di Bergmans. Nel testo di Bergmans (1969), citato da Sousberghe (1973: 23), l'ossatura dell'esempio risulta diversa dallo schema qui riportato; e lo stesso Sousberghe apporta in poche righe alcune correzioni sostanziali. In definitiva avremmo tre varianti dell'esempio concreto. In mancanza di altri dati, non conviene spingere ulteriormente l'analisi, perché ci si muoverebbe esclusivamente nel campo arido delle congetture. Per quanto interessante e promettente sia

<sup>6</sup> Desumiamo l'espressione di « quartetto » fratello, una sorella e i loro figli (cugini incrociati).  
dall'opera di Lévi-Strauss (1949; 1969: 573),  
dove è usata per designare le relazioni tra un

l'esempio di Bergmans, è opportuno rilevare i seguenti problemi, destinati con ogni probabilità a rimanere aperti, in attesa di un nuovo apporto di dati empirici: *a)* quale rapporto esiste tra la finzione giuridica e l'effettiva struttura di parentela? *b)* quali sono i gruppi familiari o parentali interessati alla riproposta del matrimonio con la (fittizia) figlia del fratello della madre?

Dall'esempio di Bergmans or ora analizzato Sousberghe (1973: 23) trae spunto per sottolineare il principio dell'« alternanza delle relazioni 'sibling' » e delle relazioni 'congiunto': per usare i simboli del nostro schema, a livello di  $G^{+1}$  e di  $G^{-1}$  si presenta una relazione 'sibling', mentre a livello di  $G^0$  e di  $G^{-2}$  appare una relazione 'congiunto'. Evidentemente, questo principio non è altro che un aspetto del principio più generale dell'identità delle generazioni alterne, che costituisce del resto il tema centrale del lavoro di Sousberghe (1973). Lo stesso esempio di Bergmans e soprattutto i dati raccolti nella sua lunga esperienza di missionario conducono alla conclusione che, nonostante l'indubbio privilegiamento del Matr. FaFrMa, esso sia praticato assai di rado (Bergmans 1973: 88; Sousberghe 1973: 25). Da questo fatto Sousberghe è indotto non solo a negare al Matr. FaFrMa il carattere di matrimonio preferenziale (Sousberghe 1973: 6), ma a porre in luce il suo carattere « strutturale », vale a dire di regola la cui applicazione pratica è del tutto irrilevante, in quanto è solo un aspetto, un corollario o una conseguenza logica – non un obiettivo effettivamente perseguito – di un determinato sistema di parentela: « il legame di unione [per esempio tra cugini incrociati] è trasmesso e ereditato con la consanguineità, sia che venga realizzato nella pratica, sia che rimanga presente a mero titolo di indicazione » (Sousberghe 1973: 6). Questi matrimoni non sono interpretabili per Sousberghe in termini di una teoria dell'alleanza (per la quale essi sarebbero modalità privilegiate per aprire e mantenere rapporti di cooperazione e, in generale, di scambio tra gruppi parentali e sociali distinti), ma come espressione, sostanzialmente irrilevante nella pratica sociale, del già enunciato principio generale dell'identità delle generazioni alterne.

## § 7. CARATTERE ARISTOCRATICO E RITUALE DEL MATRIMONIO CON LA CUGINA INCROCIATA MATRILATERALE

Così impostato il problema<sup>8</sup>, perde ovviamente di interesse determinare il grado di incidenza dei matrimoni di cui stiamo discutendo nella pratica sociale, ovvero la loro influenza sul processo di organizzazione sociale. Eppure

<sup>7</sup> Qui Sousberghe fa uso del termine inglese *sibling* per indicare una relazione di fratellanza – termine, d'altronde, che ormai fa parte del gergo antropologico.

<sup>8</sup> Non ci interessa in questa sede sottoporre ad analisi la validità della connessione stabilita

da Sousberghe tra unione nonno-nipote, come principio, e unione dei cugini incrociati, come corollario (Sousberghe 1973: 17), né discutere il significato, del tutto particolare, che egli conferisce al termine « strutturale ».

sembra che questo aspetto del problema non sia affatto trascurabile. Gli informatori di Lukanga hanno tutti convenuto che il Matr. FaFrMa era un tempo molto più frequente; Sousberghe (1973: 25), invece, sostiene che questi matrimoni erano rari anche nel passato. Dai dati forniti da Bergmans (1973: 88) è possibile ricostruire – sia pure schematicamente – un quadro delle frequenze di questo tipo di matrimonio in relazione ad alcuni raggruppamenti, in cui è divisa l'etnia dei BaNande, e agli strati sociali (i quali sono essenzialmente due: la gente comune e le famiglie dei capi):

<i>gruppi strati</i>	BASWAGA	BASHU	BAMATE	BÁTANGI
gente comune	rari	rari	rari	frequenti
capi	prescritti	prescritti	prescritti	prescritti

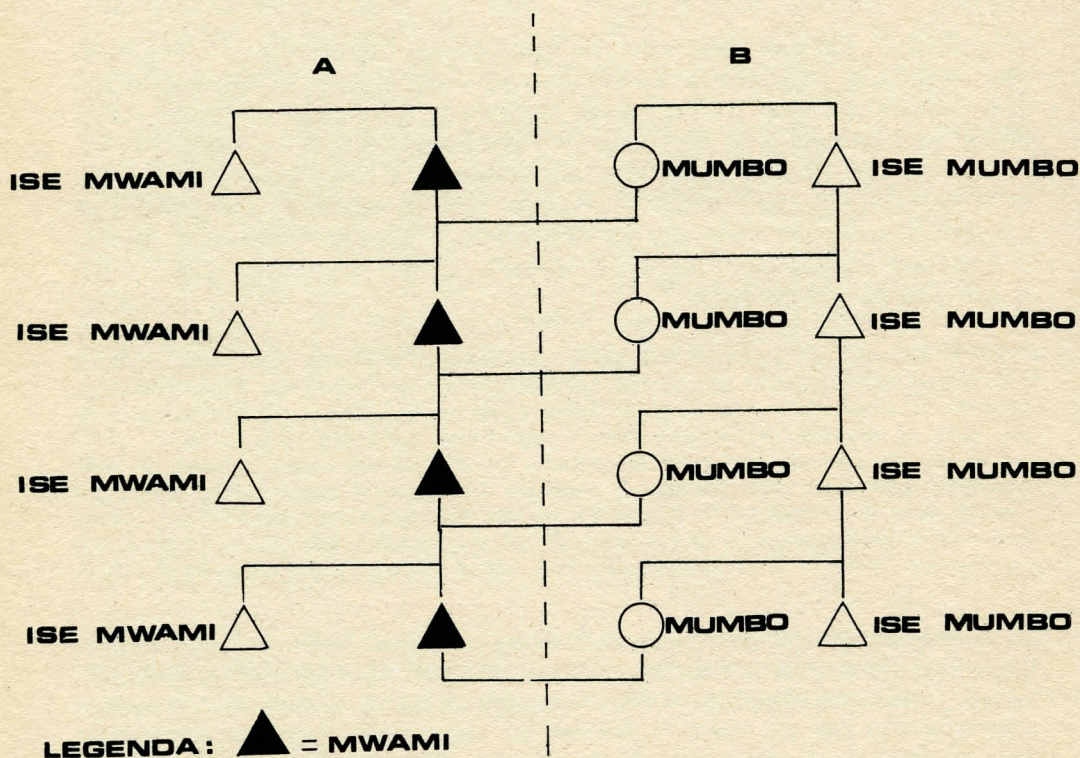
Se il Matr. FaFrMa fosse solo una conseguenza « strutturale » – nel senso che Sousberghe conferisce a questo termine – del sistema di consanguineità, senza alcuna rilevanza pratica, come spiegare la frequenza di questo matrimonio tra i BaTangi e la sua rarità tra i BaSwaga, i BaShu e i BaMate e, soprattutto, come spiegare il carattere indubbiamente « prescrittivo » che assume nelle famiglie dei capi? Occorre precisare che, al momento dell'assunzione del potere, o meglio della sua incoronazione, il *mwami* è tenuto a sposare la figlia del fratello della madre, la *mumbo*. Anche Sousberghe (1973: 24) si sofferma su questo punto:

Per il capo politico [*mwami*] l'unione è rigorosamente prescritta: può essere investito soltanto con una moglie che sia figlia del fratello della madre – regola che è così formulata: « *nyókólumé wawe akâkúha mwáli wíwe omúguluw akásingá* », cioè: « tuo zio materno ti dà una figlia al momento dell'intronizzazione; « *nyókólumé waw'atébó, siwangásinga* », cioè: « senza tuo zio materno, niente intronizzazione ». Lo zio materno svolge in effetti il ruolo principale: pone sulla testa del capo il copricapo che contraddistingue questo personaggio (*embita*). Sono gli zii materni che lo vegliano nel suo ritiro preparatorio all'investitura, mentre è sdraiato in fondo a una fossa in una specie di bara o vasca per la birra che essi stessi hanno costruito. La cugina che riceve l'investitura con il capo è la *mumbo*, la quale genererà l'erede.

Risulta dunque evidente che, a livello di capi, il Matr. FaFrMa si configura non tanto come un diritto, quanto piuttosto come una sorta di diritto-dovere. Dalle informazioni ottenute su questo punto si può sinteticamente affermare che per un verso il *mwami* ha certamente diritto al dono della *mumbo* da parte di *nyokolume*, lo zio materno. Tutte le fonti – orali o bibliografiche che siano – concordano comunque nel sottolineare il ruolo di protettore e di elargitore di doni assunto dallo zio materno specialmente nel momento dell'incoronazione del suo *omuhua*, cioè del nipote (FoSo). Il regalo più grande che *nyokolume* possa fare al proprio *omuhua* è quello di dargli sua figlia: e questa – aggiungono non senza una certa enfasi retorica

alcuni anziani – è la felicità più grande. Per il *mwami* il Matr. FaFrMa è indubbiamente anche un dovere. Le regole riportate nella citazione di Sousberghe sono puntualmente confermate dalle informazioni che abbiamo ottenuto sul campo: un *mwami* non può essere incoronato senza la *mumbo*; l'unione con FaFrMa è la condizione indispensabile per divenire un *mwami incoronato*<sup>9</sup>. L'operazione della *mumbo* non si esaurisce tuttavia in questo suo significato rituale: è la *mumbo* infatti che genererà il nuovo *mwami*. Questa affermazione, che ancora troviamo nella precedente citazione di Sousberghe, è stata di solito confermata dai nostri informatori. Un anziano ha voluto addirittura precisare che, se anche il *mwami* abbandonasse la *mumbo*, sarà pur sempre un figlio della *mumbo* a divenire il nuovo capo.

Orbene, se il Matr. FaFrMa diventasse per il *mwami* una pratica tradizionale e se la regola di successione sopra indicata fosse rigorosamente rispettata, otterremmo una situazione simile a quella descritta nel diagramma seguente:



<sup>9</sup> Occorre ricordare che nell'organizzazione politica nande si distingue tra *mwami* incoronato e *mwami* che non è stato incoronato: il primo, mediante opportuna cerimonia, assume

in pieno il proprio potere; il secondo detiene invece un potere limitato dalla presenza di altri capi della generazione di suo padre.

Con il termine *isemwami* (*ise* in kinande significa « padre ») si indicano genericamente coloro che, in quanto fratelli, reali o classificatori, del *mwami* defunto detengono ancora un certo potere e esercitano una certa influenza sul nuovo *mwami*; con il termine *isemumbo* si indica invece il padre della *mumbo*, ovvero colui che in quanto zio materno ha dato la propria figlia in moglie al *mwami*. Analizzando questo schema appare chiaro che viene trasmessa patrilinearmente non solo la carica di *mwami*, ma anche il ruolo di *isemumbo*; vale a dire che, almeno teoricamente, sembrano esservi due lignaggi collegati tra loro dal Matr. FaFrMa: il primo detiene la carica di *mwami*, mentre il secondo fornisce le donne che partoriranno il *mwami*. Al lignaggio del *mwami* è vietato generare capi al proprio interno, cioè mediante una pratica endogamica; ma secondo questo modello teorico, è pure vietato generare capi ricorrendo a donne che non siano del gruppo che nei confronti del lignaggio del *mwami* agisce come datore di *mumbo*. Questa sembra essere in realtà una tendenza del sistema politico e matrimoniale nande che si è *almeno in parte realizzata*. Alcuni informatori hanno affermato l'esistenza di una famiglia di *mumbo*, vale a dire di una famiglia da cui provengono di solito le donne con cui i capi sono incoronati: si tratta di una famiglia particolare a cui è stata concessa una certa porzione di territorio e che, proprio per questo, come tutte le altre famiglie, deve ogni anno un qualche tributo al *mwami*. All'interno di questa famiglia si troverà anche la serie di *isemumbo*, la cui funzione non è solo quella di dare in moglie la figlia al capo, ma di offrire anche, se è il caso, consigli nelle faccende politiche e amministrative.

Ma non è affatto possibile generalizzare questo modello. I dati di cui finora abbiamo potuto disporre ci fanno ritenere che questa tendenza non abbia preso veramente piede. La diversità culturale dei raggruppamenti nande (i BaSwaga, presso cui abbiamo lavorato, sono diversi, quanto a organizzazione politica, dai BaTangi; i BaMate non sono identici ai BaShu ecc.), particolari vicissitudini storiche (coincidenti soprattutto con i movimenti migratori che hanno portato i BaNande dai territori ugandesi del Toro e dell'Ankole nell'attuale regione dello Zaïre), conflitti interni ai diversi gruppi e sommosse o colpi di mano che hanno interrotto determinate linee di discendenza dei capi, infine l'influenza dei missionari, che hanno osteggiato il tipo di matrimonio di cui stiamo trattando (il capo di Lukanga, per esempio, pur essendo il capo incoronato del territorio del Bukenie, non dispone – a quanto pare – di alcuna *mumbo*), sono tutti fattori che hanno impedito che si instaurasse un unico modello e che questo venisse collaudato e confermato nel tempo. Oltre a questi fattori per così dire esterni al sistema politico, non sono forse nemmeno da escludere – almeno come ipotesi – fattori di ordine interno, cioè forze o tendenze divergenti, se non addirittura contrastanti. Disponiamo infatti di tutta una serie di informazioni per le quali il Matr. FaFrMa e la figura della *mumbo* assumono un significato e un valore alquanto differenti. In base a queste informazioni, il *mwami* non è necessariamente il figlio della *mumbo*, ma può essere benissimo il figlio della prima moglie che il capo si è scelto, anche prima dell'incoronazione. Il contrasto

fra le due tendenze consiste – come si può vedere – nell'affermare o nel negare che il nuovo *mwami* debba essere figlio della *mumbo*. La seconda tendenza avrebbe in fondo l'effetto di impedire la formazione di un lignaggio di *isemumbo*, in altre parole di datori di *mumbo*, che si affiancherebbe inevitabilmente al lignaggio dei capi. Tuttavia, solo una ricerca di natura etno-storica potrebbe confermare o meno l'eventuale realtà di questa seconda tendenza.

Eliminata, o posta tra parentesi, la regola secondo cui il nuovo *mwami* deve essere figlio della *mumbo*, il Matr. FaFrMa da parte del *mwami* che sta per essere incoronato perde in larga misura la sua incidenza sull'organizzazione politica, mentre conserva – anzi, in un certo senso, vede esaltato – il suo valore rituale. Quasi tutte le informazioni disponibili sottolineano la necessità rituale di questo matrimonio al momento dell'incoronazione del *mwami*. Il valore rituale del Matr. FaFrMa appare però anche in contesti diversi da quello dell'incoronazione del capo. In una famiglia poliginica – afferma Sousberghe (1973: 26) – la figlia dello zio materno assume il ruolo di « prima moglie », anche se altre donne sono state sposate prima di lei, e sarà il figlio di questa moglie ad imporsi come « il sacrificatore per eccellenza », ossia colui che dovrà « presiedere ai sacrifici agli antenati ». Questo matrimonio svela dunque nei confronti di qualsiasi altra soluzione matrimoniale un carattere del tutto peculiare, e ciò in una situazione ben concreta qual è quella di una famiglia poliginica: rispetto al Matr. FaFrMa, gli altri matrimoni appaiono affatto secondari. A questo matrimonio ineriscono addirittura caratteristiche religiose. Esso è importante non soltanto per collegarsi ad altri lignaggi, ma anche per riannodare i legami con gli antenati: significativamente è il figlio nato dal matrimonio con la FaFrMa colui che stabilirà il contatto con gli antenati del lignaggio. Che per ristabilire il contatto religioso sia necessaria la relazione sociale, mediante matrimonio, con il lignaggio da cui proviene la madre, risulta chiaramente da questo passo di Sousberghe (1973: 24):

A diverse riprese alcuni Nande mi hanno segnalato che questa unione [cioè il Matr. FaFrMa] veniva talvolta imposta dagli indovini, dopo essere stati consultati, allo scopo di evitare o di porre fine a una carestia o a un flagello causato dagli antenati. Il capo religioso non poteva privarsi – a quanto pare – di questo mezzo per conciliare gli spiriti antenati.

Ma non è soltanto il capo religioso (probabilmente qui Sousberghe allude al *mukulu*) a essere sottoposto a questo obbligo. Anche altri individui, « soprattutto tra i nobili » – asserisce ancora Sousberghe (1973: 26) –, sono costretti a sposare la FaFrMa « per placare gli spiriti degli antenati ».

In conclusione, il Matr. FaFrMa si presenta nella società nande come un fenomeno piuttosto raro. E ciò in un duplice senso: *a*) nel senso della rarefazione sociale, per cui questo matrimonio, mentre si impone nettamente, e in modo prescrittivo, ai vertici della stratificazione sociale e appare con una certa frequenza nell'« aristocrazia » e tra i « fabbri (che formano un'aristocrazia) » (Sousberghe 1973: 24), tende a scomparire perlopiù – almeno secondo i dati di Bergmans e di Sousberghe – tra la gente comune; *b*) nel

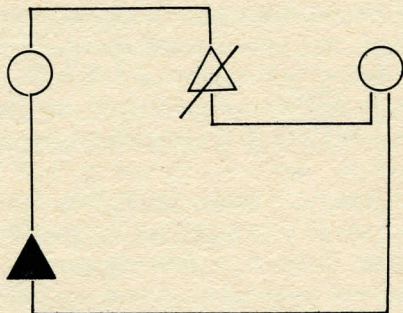
senso della rarefazione temporale, per cui questo matrimonio viene praticato soltanto in certe occasioni. Esso dunque non costituisce una vera e propria pratica sociale, bensì una sorta di soluzione rituale a cui solo certi strati sociali (capi e « aristocratici ») in determinate occasioni (incoronazione del *mwami*, momenti di pericolo per la società) sono tenuti a far ricorso. Che non si tratti di una pratica sociale continuata e generalizzata, ma appunto di una soluzione momentanea che si può/si deve talvolta adottare, è ulteriormente comprovabile mediante un breve esame della terminologia di parentela relativa ai cugini. Si sa che tra struttura sociale e terminologia di parentela non esiste affatto una connessione causale determinante, né una rigorosa coincidenza in virtù di principi strutturali comuni; ma una qualche connessione esiste pur sempre: il che giustifica il nostro tentativo. Orbene, i termini per i cugini, siano essi incrociati o paralleli, patrilineari o matrilineari, sono gli stessi termini che si usano per i fratelli e le sorelle; in particolare, *mughala wetu* (lett.: « figlio nostro ») vale per tutti questi individui: Fr, FoFrPa, FoFrMa, FoSoPa, FoSoMa; e *mwali wetu* (lett.: « figlia nostra ») vale analogamente per: So, FaFrPa, FaFrMa, FaSoPa, FaSoMa. Si tratta dunque di un modello di tipo generazionale, in cui non viene dato alcun rilievo ai cugini incrociati. Esiste però, su un altro piano della terminologia, la possibilità di designare la FaFrMa mediante un'espressione apposita: *mukali waghe w'o buhwa* (lett.: « sposa mia per il fatto di essere io l'*omukama* di nyokolumbe »). Insomma, là dove è necessario, esiste nella terminologia nande la possibilità di designare la FaFrMa esattamente nel suo ruolo di moglie in un certo senso predestinata, anche se di solito essa è una « sorella » come le altre cugine.

A proposito della progressiva rarefazione sociale del Matr. FaFrMa a mano a mano che si scende verso gli strati più bassi, Sousberghe (1973: 25) tenta di offrirne una spiegazione in termini di « ripugnanza... antica e tradizionale da parte del popolo » verso questa soluzione matrimoniale. Riteniamo che questo abbozzo di spiegazione non sia accettabile per almeno due motivi: in primo luogo, resterebbe da spiegare a sua volta questa ripugnanza da parte del popolo (in ogni caso, perché non è avvertita da parte dei capi?); in secondo luogo, è probabilmente più conveniente rovesciare i termini del problema e interrogarsi non solo sul fatto che il Matr. FaFrMa viene praticato di rado, ma anche, e contestualmente, sul fatto che esso conserva un carattere privilegiato e del tutto peculiare. Pur non essendo qui possibile fornire una spiegazione globale di questo matrimonio nella società nande, riteniamo utile tentare comunque di stabilire alcune connessioni. In particolare, il carattere rituale e il carattere aristocratico del Matr. FaFrMa si giustificano probabilmente a vicenda: sono gli strati più alti della società nande a essere maggiormente interessati a un appropriato assetto di rapporti sociali tra i vari gruppi (in quanto tutto ciò ha un'evidente incidenza sull'organizzazione politica), nonché a un equilibrato rapporto con gli antenati. Equilibrio politico ed equilibrio religioso sembrano essere preoccupazioni avvertite soprattutto ai vertici della società. In questa prospettiva il Matr. FaFrMa si configura come una soluzione a cui si deve ricorrere in momenti critici di più o meno parziale

squilibrio: cioè quando il *mwami* assume il suo pieno potere al momento dell'incoronazione (squilibrio politico) o quando carestie e altri flagelli minacciano la società (squilibrio economico e religioso). Che si tratti di una soluzione fornita di un valore del tutto peculiare risulta da questa semplice osservazione: gli antenati si interessano evidentemente ai matrimoni dei loro discendenti e nei momenti critici li richiamano al dovere o all'opportunità di sposarsi con la vera moglie, la figlia dello zio materno. Se è corretta la prospettiva (essenzialmente lévi-straussiana) con cui abbiamo cominciato ad affrontare il tema del Matr. FaFrMa nella società nande (§ 5), potremo forse aggiungere che ciò a cui i capi e gli aristocratici nande sono richiamati dai loro antenati rappresenta la soluzione matrimoniale più fruttuosa dal punto di vista della riproduzione dei legami sociali tra i vari gruppi parentali.

#### § 8. IL MATRIMONIO CON LA MOGLIE DELLO ZIO MATERNO

VII) Matr. MoFrMa. – Troviamo indicazioni circa questa possibilità matrimoniale, che possiamo descrivere simbolicamente con il seguente schema



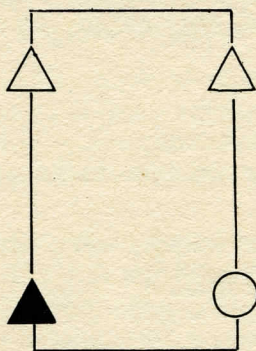
in Bergmans (1973: 89), dove si legge: « Un nipote non può sposarsi con la moglie del fratello defunto di sua madre. Se trasgredisce a questo divieto, il matrimonio è illecito, ma non invalido ». A parte la distinzione sottile illecito/invalido che Bergmans non illustra nei termini della cultura nande, per il semplice fatto che gli deriva da una impostazione fondata sul diritto canonico, è significativo che venga indicata, sia pure in modo negativo, questa possibilità. Che si tratti di un matrimonio alquanto eccezionale è affatto evidente; ma è difficile distinguere nel testo di Bergmans ciò che è dovuto alla riprovazione morale del missionario e ciò che invece si riferisce a un'eventuale disapprovazione dei Banande. Di questa possibilità matrimoniale non c'è traccia nelle informazioni che sono state raccolte a Lukanga. Che però si tratti di una indicazione che occorre seguire in una futura ricerca appare evidente non appena si consideri che questo matrimonio rientra nel più vasto problema dei rapporti tra Ego e il fratello della madre (*nyokolume*) e dei diritti che il primo può vantare sul secondo. In un famoso testo che risale al 1924, A. R. Radcliffe-Brown (1968: 40) notava a proposito dei Thonga

del Sud Africa: « Il nipote ha diritto a parte dei beni del fratello della madre alla morte del medesimo; in alcuni casi ha diritto a una delle vedove ». Per affrontare dunque questo argomento occorre non soltanto intraprendere una più precisa indagine all'interno della cultura nande, ma anche utilizzare, a fini di comparazione, la vasta letteratura sullo zio materno nelle società bantu.

Per ora possiamo notare come questa possibilità matrimoniale si collochi nella stessa prospettiva sociologica tracciata dal Matr. FaFrMa: in un caso si tratta di sposare la figlia, nell'altro la moglie, dello zio materno; e *nyokolume* appartiene pur sempre al gruppo da cui il gruppo di Ego prende le mogli. Da questo punto di vista possiamo raffrontare il Matr. MoFrMa non solo con il Matr. FaFrMa, ma anche con il Matr. FaFrMo. Sia il Matr. MoFrMa sia il Matr. FaFrMo si configurano come matrimoni eccezionali, almeno per il fatto che comportano l'accantonamento del criterio generazionale, secondo cui occorre sposarsi all'interno della propria generazione (come in effetti succede con il Matr. FaFrMa). Nel caso del Matr. FaFrMo Ego – a causa della sterilità della moglie – si appropria di colei che di norma avrebbe dovuto essere la moglie preferenziale di suo figlio; in un certo senso, egli si sostituisce al figlio che la moglie avrebbe dovuto dargli e realizza in proprio ciò che sarebbe stato il matrimonio ideale di suo figlio. Per quanto riguarda il Matr. MoFrMa sarebbe assai importante sapere se, tra i BaNande, esso si configuri come un diritto o comunque come una possibilità che si apre alla morte del fratello della madre e se Ego possa realizzarla qualora non abbia avuto in sposa la figlia dello zio materno. In questo caso, infatti, si avrebbe una situazione analoga a quella descritta prima: nell'impossibilità di avere la figlia dello zio materno, Ego ne pretenderebbe la moglie, o meglio una delle mogli. Ma quali sono i limiti di questo diritto, dato che si scontra tra l'altro con i diritti dei fratelli dello zio materno (levirato)?

#### § 9. IL MATRIMONIO CON LA CUGINA PARALLELA PATRILATERALE

VIII) Matr. FaFrPa. – È quanto meno curioso notare che questo tipo di matrimonio, che possiamo raffigurare con il seguente schema



venga descritto a proposito dei BaTangi (uno dei principali raggruppamenti nande), presso i quali si osserva – secondo Bergmans (1973: 88) – un numero relativamente alto di Matr. FaFrMa anche tra la gente comune. Secondo Sousberghe (1973: 26), « queste unioni tra cugini paralleli, figli di due fratelli, sono presso i BaTangi quasi altrettanto frequenti delle unioni tra cugini incrociati ». È una notazione importante, anche perché è accompagnata dalla formula con cui i BaTangi ne giustificerebbero la pratica: questo matrimonio serve a « riunire le discendenze ». Se è vero che la frequenza dei due tipi di matrimoni è più o meno la stessa, dobbiamo pensare che, nonostante l'aspetto di modello ideale che il Matr. FaFrMa riveste nella cultura nande, il Matr. FaFrPa è l'espressione di tendenze non trascurabili.

Per cogliere un possibile significato di questo matrimonio occorre confrontarlo sia con Matr. FaFrMa, sia con Matr. FaSoPa. In comune con quest'ultimo vi è la tendenza a rivolgersi al lato paterno, anziché al lato materno; e già si è visto – a proposito di Matr. FaSoPa – che questo orientamento ha una minore potenzialità di coinvolgimento sociale. Ma rispetto a Matr. FaSoPa, Matr. FaFrPa riduce ulteriormente – e in misura drastica – questa potenzialità sociale, fin quasi ad annullarla del tutto. Si può infatti notare facilmente che questo matrimonio non rispetta l'esogamia di lignaggio: essendo la discendenza patrilineare, la FaFrPa (cugina parallela patrilaterale) appartiene allo stesso lignaggio di Ego, a differenza della FaFrMa (cugina incrociata matrilaterale) e della FaSoPa (cugina incrociata patrilaterale). Dato questo suo carattere endogamico in relazione al lignaggio, pare che l'obiettivo fondamentale del Matr. FaFrPa non sia di natura sociale (coinvolgimento di altri gruppi parentali), ma di natura familiare o parentale (consolidamento della discendenza).

Esiste – come si sa – un quarto tipo di cugina: la FaSoMa (cugina parallela matrilaterale). Ebbene, questa è l'unica cugina con la quale non ci si può davvero sposare. Se « nessuna riprovazione colpisce l'unione di figli di due fratelli » (Matr. FaFrPa), « l'unione tra figli di due sorelle » è invece « presso tutti i Nande » oggetto di « riprovazione » e motivo di « vergogna »; « il primo figlio nato da questa unione porterà il nome di *kábému*, vergogna » (Sousberghe 1973: 26). In questo caso, neppure un obiettivo di ordine familiare è perseguibile; in un regime di discendenza patrilineare, questo matrimonio non potrebbe nemmeno « riunire le discendenze ». È un non-senso sia da un punto di vista sociale, sia da un punto di vista parentale e familiare.

#### § 10. I MATRIMONI CON LE CUGINE: UN'ANALISI COMPARATIVA

A questo punto è possibile stabilire una graduatoria di preferenzialità matrimoniali in riferimento ai quattro tipi di cugine e in base agli obiettivi o ai valori fondamentali che abbiamo visto emergere nell'analisi dei matrimoni precedenti. Gli obiettivi possono forse essere così denominati: a) *alleanza*

(esprime l'esigenza di creare una vasta rete di scambi sociali, quale abbiamo individuato con il principio secondo del § 2); b) *riconferma* (è l'esigenza di rinsaldare i rapporti con un determinato gruppo parentale, come si è visto illustrando il principio primo del § 2); c) *discendenza* (è l'esigenza di rinsaldare i rapporti interni al gruppo parentale).

Matrimoni con le cugine	Alleanza	Riconferma	Discendenza
1°) Matr.FaFrMa	+	+	-
2°) Matr.FaSoPa	±	+	-
3°) Matr.FaFrPa	-	-	+
4°) Matr.FaSoMa	-	-	-

Un semplice sguardo allo schema qui proposto e un riesame dei dati precedentemente discussi ci permettono di fissare alcuni punti fondamentali:

a) tutti i tipi di matrimonio con cugine sono praticati, o sono possibili, eccetto uno;

b) solo l'unione con FaSoMa è vietata; significativamente essa non realizza alcun valore o obiettivo tra quelli indicati;

c) il Matr. FaFrMa gode di un privilegiamento assai elevato nella cultura nande; ma ciò non comporta l'esclusione di altri matrimoni con cugine;

d) per quanto ci è dato sapere, nella pratica sociale il Matr. FaFrMa subisce – almeno in certi raggruppamenti nande (BaTangi) – una forte concorrenza da parte di Matr. FaSoPa e di Matr. FaFrPa, anche se questi matrimoni non fruiscono dello stesso privilegiamento ideologico del primo; ciò significa che nella organizzazione sociale nande esistono forze o tendenze reali che spingono in direzioni diverse da quella che caratterizza il Matr. FaFrMa;

e) in effetti, pure il Matr. FaFrPa sembra avvalersi di un riconoscimento assai significativo: riunisce le discendenze – affermano i BaTangi – e quindi realizza valori attinenti ai singoli gruppi parentali;

f) lo stesso Matr. FaFrMa, nonostante il privilegiamento di cui gode, e indipendentemente dalla concorrenza di altri matrimoni speciali, è praticato assai di rado; gli stessi antenati – come si è visto – si incaricano talvolta di richiamare i loro discendenti a questa soluzione matrimoniale.

L'immagine della società nande, quale si desume da queste puntualizzazioni, è quella di una società priva di una « struttura globale » del tipo « metà esogamiche o classi matrimoniali », che permetterebbe di dar luogo a un sistema di scambi « attuali e immediati » (Lévi-Strauss 1969: 605)<sup>10</sup>. In luogo

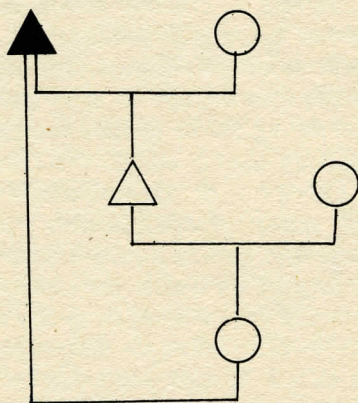
<sup>10</sup> In effetti, Lévi-Strauss (1969: 600-605) riconosce che è proprio questa la situazione sociale in cui si impone, nelle società bantu, il cosiddetto prezzo della sposa o *lobola*: « in assenza di una struttura di questo tipo (metà

esogamiche o classi matrimoniali), la pratica del *lobola* fonda un sistema elastico, dato che gli scambi stessi sono virtuali e differiti, invece di essere attuali ed immediati ».

di questa struttura, esistono soluzioni diverse ed eterogenee. Il fatto di consentire, con un grado maggiore o minore di preferenzialità e di riprovazione, tre diversi tipi di matrimoni con le cugine significa che vi è una pluralità di forze o di tendenze, alcune delle quali possono risultare addirittura contrastanti. Infatti, se da una parte il Matr. FaFrMa realizza un valore tipicamente societario e indica *perlomeno l'esigenza* di mettere in moto uno scambio in grado di coinvolgere potenzialmente l'intera società, dall'altra il Matr. FaFrPa – praticato, a quanto pare, almeno in un raggruppamento nande: 1 BaTangi – si inserisce in una prospettiva più limitatamente parentale, dominata dall'idea della discendenza e del gruppo parentale inteso come unità discreta e isolabile dal resto della società.

#### § 11. L'UNIONE CON LA NIPOTE (FIGLIA DEL FIGLIO)

È ora forse più facile affrontare un ultimo caso di matrimonio speciale: IX) Matr. FaFo. – Di questa unione con la figlia del figlio, che possiamo raffigurare con lo schema seguente



abbiamo notizie solo da alcuni informatori di Lukanga; nei testi di Bergmans, a cui si è fatto più volte ricorso, non v'è traccia. Secondo i nostri informatori, prima che i missionari e in genere i bianchi lo impedissero, il nonno poteva avere in moglie la figlia del figlio, ma non la figlia della figlia. La precisazione è importante e significativa: FaFo appartiene infatti al proprio lignaggio, mentre FaFa appartiene al lignaggio del genero, di colui cioè a cui è stata concessa la figlia. Questa unione avviene dunque endogamicamente nel proprio lignaggio e, come il Matr. FaFrPa, non riconosce la regola dell'esogamia lignatica. Tuttavia, mentre il Matr. FaFrPa si realizza tra individui appartenenti a linee collaterali distinte, ma della stessa generazione, il Matr. FaFo avviene tra individui appartenenti alla stessa linea di discendenza, ma di generazioni diverse.

Abbiamo già incontrato matrimoni tra individui appartenenti a generazioni diverse, e si è visto come – almeno nel caso del Matr. FaFrMo – un semplice espediente terminologico consente di trasferire l'individuo della generazione successiva in quella di Ego, in modo da aggirare l'ostacolo frapposto a matrimoni tra individui di generazioni contigue. Nel caso di Matr. FaFo non è assolutamente necessario ricorrere a simili espedienti, perché lo stesso sistema di parentela provvede ad assimilare nonni e nipoti: si tratta del principio dell'identità delle generazioni alterne, che Sousberghe (1973: 18) considera « una struttura fondamentale comune alle società bantu »<sup>11</sup>; questo principio caratterizza in effetti anche il sistema di parentela dei BaNande, sia a livello del comportamento, sia a livello della terminologia. Non per niente un informatore ha aggiunto che ancora oggi il padre del padre considera la nipote come sua moglie. In un certo senso, la stessa terminologia di parentela apre la strada all'idea di questa unione. Le scarse notizie ricavate dai nostri informatori non consentono di determinare l'incidenza e le modalità di questa unione; né si può escludere che sia stata descritta una mera possibilità prevista dallo stesso sistema di parentela, piuttosto che una pratica più o meno eccezionale. In effetti, altri informatori hanno negato decisamente l'esistenza di questa unione, sia pure in un passato precoloniale, definendola senz'altro come impossibile e facendo capire chiaramente che se nonno e nipote si chiamano talvolta tra loro marito e moglie, si tratta soltanto di un'unione verbale e scherzosa: è comunque fuori di dubbio che nel sistema di parentela nande i rapporti tra individui appartenenti a generazioni alterne ricadono nella categoria dei rapporti di parentela scherzosa. Ma un informatore convinto dell'esistenza storica di questo matrimonio ha aggiunto un elemento che *appare* più attinente a una pratica, che non a una possibilità meramente teorica: la nipote, divenuta moglie del nonno (a partire più o meno dall'età di quattordici anni) è trattata « come una serva ». Sia pure in un contesto generale, non relativo in modo specifico ai BaNande, lo stesso Sousberghe (1973: 6-8) sottolinea il fatto che « la relazione d'unione nonno-nipote di sesso opposto conosce di rado una conclusione nei fatti... almeno in linea diretta (ma di frequente tra parenti classificatori che si trovano nella stessa relazione) »; pur denunciandone l'eccezionalità, non ne esclude la realizzabilità empirica.

Ciò che ci preme soprattutto porre in luce è la possibilità – sia pure praticata solo eccezionalmente o piuttosto semplicemente immaginata – di trattene qualche donna presso di sé, di non offrirla in sposa a individui di altri lignaggi, di rinunciare alla creazione e/o al consolidamento di relazioni sociali con altri gruppi, di venir meno all'obbligo di astenersi dalle donne del proprio *ekihanda*. Questa unione – forse (lo ripetiamo) solo immaginata –

<sup>11</sup> Una delle tesi principali del lavoro di Sousberghe (1973) è che l'unione nonno-nipote (non realizzata, ma simbolicamente affermata nella struttura del sistema di parentela) sia il principio di base, mentre l'unione tra cugini

incrociati (che, a differenza della prima, si realizza molto frequentemente e spesso anche in termini prescrittivi) ne costituirebbe solo il corollario (Sousberghe 1973: 17).

rappresenta uno dei momenti più rilevanti di rifiuto di quegli obblighi sociali che fondano il matrimonio, e quindi un momento di sospensione della regola fondamentale dell'esogamia – sul cui valore societario è inutile insistere – a tutto favore del ristretto gruppo familiare, più precisamente a favore del suo membro più importante e autorevole, che è appunto il *sokulu* (PaPa). Contro la società che reclama la circolazione delle donne, il gruppo familiare intende esprimere – sia pure momentaneamente ed eccezionalmente – un diritto quasi inalienabile sui propri membri. Ma a differenza del Matr. FaFrPa, che obbedisce alla stessa logica parentale, questa unione rappresenta una restrizione ulteriore. Infatti, mentre nel primo caso si tratta di istituire un legame tra due linee collaterali, in questo secondo caso l'unione avviene tra parenti lineari: il *sokulu* non solo sottrae una donna alla circolazione sociale; ma addirittura le impedisce di varcare i confini della ristretta cerchia familiare. In quali condizioni, con quali motivazioni esplicite e con quali modalità tutto ciò possa eventualmente avvenire sarebbe assai difficile determinare. Qui si vuole soltanto più sottolineare che questa unione pare essere meno di un matrimonio: la nipote – afferma il nostro informatore – diventa una serva. Il nonno preleva una donna dal proprio lignaggio per averne prestazioni sessuali, domestiche ed economiche; ma – a parità di prestazioni – non è la stessa cosa di una donna ottenuta da un altro lignaggio: la nipote è meno di una moglie. Si pensi, da questo punto di vista, al contrasto, nella società nande, tra FaFrMa e FaFo. Il sistema di parentela nande le considera entrambe come mogli. Ma la prima è la vera moglie; la sua qualità di moglie persiste anche se il matrimonio non viene realizzato, e qualora venisse sposata dopo che il cugino ha contratto – in regime poliginico – altri vincoli coniugali, essa non diventa una delle tante co-mogli, ma la prima moglie, i cui figli vanteranno una netta priorità per quanto riguarda successione di status ed eredità. La seconda invece subisce una chiara degradazione rispetto alla posizione di moglie che avrebbe potuto acquisire se fosse stata data ad un altro gruppo. Se esercitato in modo esclusivo, unilaterale e antisocietario, il diritto del gruppo o di alcuni suoi membri sulle proprie donne ottiene l'inevitabile effetto di degradarle e di svilirle.

In questo modo, l'idea dell'unione con la nipote – per quanto forse solo pensata – ci consente di ricordare brevemente obiettivi, valori, principi posti in evidenza dall'analisi di altri tipi di matrimoni speciali, così come ci induce a sottolineare ancora una volta la compresenza, nello stesso contesto sociale, di forze e tendenze in certa misura almeno contrastanti. Un risultato di questa rapida e sommaria rassegna di matrimoni nande forse può essere proprio questo: non già un modello di società dominato da un unico principio o da un insieme unitario di principi tra loro rigorosamente coerenti, ma piuttosto un modello di organizzazione sociale molto più instabile o dinamico, caratterizzato – almeno su certi piani e per certi aspetti – da una pluralità di forze e di tendenze.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BERGMANS, L. 1969. in *Onder de zoon van de vrees...* M. Joniaux (ed.). s.l.
- 1973. *Les Wanande, III: Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune.* (La vie familiale ancestrale). Butembo: Editions A. B. B.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris: Presses Universitaires de France.
- 1969. *Le strutture elementari della parentela.* (trad. di A. M. Cirese e L. Serafini). Milano: Feltrinelli.
- MURDOCK, G. P. 1949. *Social Structure.* New York: MacMillan.
- 1971. *La struttura sociale.* (trad. di C. Bianco). Milano: Etas Kompass.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1924. The Mother's Brother in South Africa. *South African Journal of Science* XXI: 542-555.
- 1950. « Introduction », in *African Systems of Kinship and Marriage.* Edited by A. R. RADCLIFFE-BROWN & D. FORDE. London: Oxford University Press.
- 1952. *Structure and Function in Primitive Society.* London: Oxford University Press.
- 1968. *Struttura e funzione nella società primitiva.* (trad. di L. Conforti). Milano: Jaca Book.
- REMOTTI, F. 1973 (a cura di). *I sistemi di parentela.* Torino: Loescher.
- SOUSBERGHE, L. 1973. Union structurale et alliance en Afrique Centrale. *Anthropos* LXVIII, 1-2: 1-92 (I<sup>a</sup> parte) e 3-4: 491-536 (II<sup>a</sup> parte).

## SUMMARY

The present article is a survey of special marriages among the BaNande of northern Kivu (Zaire), illustrating some aspects of their social structure. The most highly favoured marriage a man can make is undoubtedly one with the daughter of a maternal uncle, but while it may even be prescribed in some cases, this marriage does not constitute a genuine social practice. Its comparative rarity and the fact that other marriages with female cousins (especially with the daughter of the paternal aunt and – at least in one Nande group – with the daughter of a paternal uncle) may be performed suggests that divergent forces and principles are at work in the Banande social structure.