

## IL VIAGGIO COME MITO DI FONDAZIONE: L'IDENTITA' STORICA DEI MERU DEL KENYA

Bernardo Bernardi

Università di Roma "La Sapienza"

I Meru del Kenya (da non confondersi con i Meru del Tanzania, stanziati sulle pendici dell'omonimo monte) sono classificati come Bantu-camiti (o Bantu-cusciti) insieme ai Kikuyu, agli Embu e ai Kamba. Mentre i Kamba abitano nelle regioni attraversate dal corso medio del fiume Tana, le altre etnie sono stanziate sulle pendici del Monte Kenya. Gli Embu occupano la parte orientale della montagna, i Kikuyu la parte meridionale e i Meru quella settentrionale. Negli ultimi decenni, dopo l'indipendenza, i Kikuyu da una parte e i Meru dall'altra si sono espansi nelle regioni occidentali del monte, verso Nanyuki, nelle terre un tempo abitate dai Maasai Laikipia e poi date in concessione ai coloni bianchi e, infine, dopo l'indipendenza, riscattate dal governo nazionale. Le antiche concessioni, vastissime zone a praterie che i coloni avevano sfruttato con grandi ranch per l'allevamento del bestiame e con estese coltivazioni di grano, sono state attualmente parcellizzate in piccole proprietà unifamiliari. Tutte le pendici del Monte Kenya sono in tal modo divenute il luogo d'insediamento dei Bantu-camiti.

Tra tutti i Bantu-camiti, la connessione dell'origine etnica con un viaggio di liberazione è un elemento che si ritrova solo tra i Meru. I Kikuyu, invece, fanno risalire la loro origine a una situazione tipicamente matrilineare, in cui il ruolo delle donne è prevalente: le nove ragazze, da cui traggono nome i nove clan kikuyu, sono le madri dei Kikuyu, ma non si conosce il nome dei loro mariti: il ruolo maschile nella struttura matrilineare è insignificante. Vi sono, tuttavia, versioni in cui si tenta di colmare l'apparente lacuna maschile. Un esempio cospicuo di variante del genere si ritrova in *Facing Mount Kenya* di Jomo Kenyatta (1939).

Il racconto di Kenyatta (1939: 3-8) reca tutte le caratteristiche di una elaborazione personale e accademica. Kenyatta,

com'è noto, scrisse il suo libro mentre si trovava alla London School of Economics, sotto l'ispirazione e l'incoraggiamento di Bronislaw Malinowski. Lo stesso Kenyatta dichiara di scrivere «per l'utilità sia degli europei sia degli africani distaccati dalla vita tribale» (1939: xvi), con lo scopo di mettere in evidenza la cultura e l'organizzazione sociale kikuyu e difendere il diritto dei Kikuyu alla restituzione delle terre requisite dal governo coloniale.

All'epoca della pubblicazione, il libro di Kenyatta ebbe subito una risonanza notevole perché, come scriveva Malinowski nella prefazione, «è uno dei primi contributi di etnografia africana veramente competenti e istruttivi redatto da uno studioso di pura ascendenza africana. Grazie alla sua educazione Mr. Kenyatta unisce una straordinaria conoscenza dei modi di vita e di pensiero occidentali con una formazione e una prospettiva essenzialmente africane» (Malinowski 1939: xiii-xiv). Alla sua pubblicazione, l'opera di Kenyatta rimase confinata quasi esclusivamente agli studiosi africanisti. Il grande successo venne decenni più tardi, quando Kenyatta, divenuto Padre della Patria, condusse il Kenya all'indipendenza politica. Da allora le edizioni del suo libro si sono moltiplicate. Nessuno ha più dato rilievo all'influsso accademico occidentale che Malinowski sottolineava, e le elaborazioni di Kenyatta hanno acquisito il crisma dell'autenticità. Il libro è divenuto popolarissimo. In particolare, il racconto delle origini con le elaborazioni introdotte da Kenyatta ha assunto una specie di canonicità che lo sottrae alle valutazioni critiche e lo rende il testo ufficiale delle origini etniche dei Kikuyu. I testi scolastici lo riprendono e ne fanno una componente essenziale della storia del Kenya.

Lo stesso Godfrey Muriuki, un valente storico kikuyu cui si deve un saggio critico sulla storia della sua etnia, lo recepisce come il testo più popolare sulla fondazione della società kikuyu. Tuttavia, ma soltanto in nota a piè di pagina e con molta discrezione, Muriuki da buon storico non può esimersi dall'esprimere alcune riserve critiche su certe «spiegazioni insoddisfacenti» del racconto di Kenyatta riguardanti sia il ruolo del progenitore Gikuyu sia l'apparizione improvvisa di nove giovani che diverranno i mariti delle nove ragazze di cui il mito delle origini riporta i nomi (Muriuki 1974: 47 n. 32).

Le varianti di Kenyatta hanno lo scopo preciso di accrescere la credibilità della genesi dei Kikuyu e, in tal senso, rispondono al suo intento di contribuire alla loro causa. Nell'introdurle egli si rivela politico abilissimo, ma come etnografo trasgredisce i canoni scientifici della ricerca e della critica storica (Bernardi 1987: 127-35, in particolare 132).

## 1. Il mito: fondamento e strumento dinamico

La digressione sui Kikuyu ci immette nel vivo del tema che mi propongo di analizzare. Prima, tuttavia, di procedere nell'analisi del racconto meru, occorre valutare con chiarezza il significato da attribuire al concetto di mito di fondazione. Com'è noto, esso risale a Bronislaw Malinowski in un'epoca in cui la discussione sul mito costituiva uno dei temi prevalenti sia della storia delle religioni, sia della stessa antropologia culturale. La tematica riguardava soprattutto la "verità" dei miti che, nella concezione dell'epoca - mi riferisco ai decenni della prima metà del secolo - impegnava gli studiosi. Si trattava, di fatto, di una tematica ancorata alla cultura biblica allora dominante, ma dalla quale ci si andava distaccando sotto la spinta delle conoscenze comparative derivate dalle ricerche antropologiche e che la storia delle religioni assumeva come termini di confronto e di analisi. Tra le varie classificazioni, la proposta di Malinowski di considerare il mito come «carta costituzionale o mito di fondazione della società - *social charter*» ebbe piena accettazione sia perché offriva una concettualizzazione attendibile, nel senso che trovava conferma nella struttura e nelle funzioni di molteplici formazioni sociali, sia perché eludeva il problema della "verità del mito" ponendo, semmai, lo stesso problema in altri termini del tutto distaccati dai presupposti biblici. La concezione malinowskiana divenne, pertanto, uno degli strumenti euristici ed analitici della ricerca e della teoria del mito cui si attennero, almeno tendenzialmente, gli epigoni dell'antropologia sociale britannica. Dalla tendenza prevalente si distinse Edmund Leach, anch'egli discepolo di Malinowski, ma in odore di *eresia*. La posizione di Leach si differenziava da quella del maestro, non tanto per metterne in discussione la validità, quanto per accen-

tuare il carattere dinamico del mito che l'interpretazione malinowskiana sembrava non tenere affatto in conto. Leach rilevava, innanzitutto, come la concezione del mito come carta costituzionale della società implicasse la valorizzazione unanime del testo di fondazione da parte degli utenti tale da attribuirgli un valore di ufficialità che lo rendesse intoccabile causando, in tal modo, una specie di canonizzazione del testo, tanto da distinguere una versione "corretta" del mito da altre versioni ritenute "scorrette" (Leach 1979: 312). Leach, riferendosi alle sue ricerche tra i Kachin della Birmania, faceva notare come non esistesse affatto l'unanimità nella presentazione dei miti, né la canonizzazione di un testo ufficiale, anzi al contrario vi fossero tante versioni dello stesso mito quanti sono i suoi fruitori: «Il racconto [del mito] ha uno scopo: serve a legittimare lo status dell'individuo che narra la storia o, meglio, dell'individuo che paga il bardo perché racconti la storia, in quanto tra i Kachin il racconto delle storie tradizionali è una speciale occupazione cui assolvono sacerdoti e bardi... E' ovvio, perciò, inferire dai primi principi che ogni racconto tradizionale avrà parecchie versioni differenti, ognuna tendente a difendere i diritti e le pretese di un differente interesse costituito» (Leach 1979: 312-13).

Personalmente condivido la posizione di Leach e la ritengo utile per la lettura e l'interpretazione del mito di fondazione della società meru il cui tema dominante è il viaggio verso la libertà.

## 2. Il racconto delle origini meru

Tutta l'identità meru si fonda sulla tradizione orale di cui il racconto delle origini è parte integrante ed essenziale. Non si tratta di una tematica di recente redazione, com'è il caso dei Kikuyu, ma di un'addizione culturale nuova a una componente tradizionale della cultura a cui i Meru hanno fatto riferimento costante nei contatti con i primissimi europei.

Il racconto non ha la precisione dei documenti storici e i luoghi geografici che indica non trovano riscontro esplicito nei dati di fatto accertabili. Eppure per i Meru costituisce un punto certo di riferimento, che non viene messo in discussione. Mentre

i Meru concordano sulla sua validità (o verità?), sui particolari le divergenze sono notevoli. In altre parole, vi è unanimità tra i Meru sul racconto delle loro origini nel suo complesso, e in tal senso esso presenta tutte le caratteristiche del mito di fondazione secondo la concezione malinowskiana: è la carta costituzionale della società meru - *social charter*. Tuttavia, nell'ascoltarne la narrazione, come frequentissimamente mi è avvenuto durante il periodo delle mie ricerche, sono rimasto assai sorpreso dalle varianti che i narratori presentavano senza alcuno scrupolo di aderenza a un testo "corretto" o canonico. In realtà, non ne esiste uno. Esiste una comune accettazione dell'evento mitico che il racconto descrive, senza che tale accettazione obblighi all'unanimità sui dettagli del racconto.

Il nucleo del racconto si concentra sul viaggio di liberazione che porta i Meru da una condizione di schiavitù a una condizione di libertà. Il viaggio costituisce il processo culturale che porta all'identità etnica meru.

I punti essenziali del racconto si possono così distinguere: 1) il luogo di partenza; 2) il viaggio; 3) il luogo d'arrivo; 4) il condottiero.

### 3. Mbwa - il luogo di partenza

I Meru sono perentori nell'indicare con il nome di Mbwa la terra da dove prese le mosse il loro viaggio: «Noi vivevamo a Mbwa, ma [dove] Dio ci aveva creato» (Bernardi 1959: 52). Quando si chiede dove sia Mbwa, il gesto di risposta è quanto mai vago. Se si insiste, c'è chi punta a nord, c'è chi punta a est, e l'incertezza rimane.

Sorge, pertanto, spontanea la domanda se si tratti di una indicazione storicamente attendibile o di una indicazione prettamente mitica, ossia di pura fantasia. E in tal caso, ecco riemergere il concetto di mito e l'esigenza di chiarirne il significato: narrazione simbolica di "invenzione fantastica" o di "idealizzazione di un reale evento storico"? In ogni caso, a quale scopo risponde la valorizzazione simbolica, sia essa di invenzione fantastica o di idealizzazione storica?

Nel caso dei Meru esistono sufficienti indizi storici per attribuire al racconto un'eventuale base storica? In maniera specifica, il luogo Mbwa ha una rispondenza geografica e storica? Non c'è studioso dei Meru che non si sia posto il quesito.

Sono due gli indici geografici che si possono dedurre dal racconto meru. Innanzitutto il luogo di partenza, Mbwa, e una non meglio definita «acqua rossa» (*eria ntune*). Nessuno dei due indici trova riscontro nella geografia e nella storia dell'Africa orientale quale conosciamo.

Assai spesso, per il richiamo alla Bibbia abituale nella tradizione occidentale, l'*eria ntune* è stata identificata con il Mar Rosso e, di conseguenza, la narrazione del viaggio della libertà dei Meru è stato visto come un prestito culturale dall'esodo degli ebrei dall'Egitto. Non c'è nulla che suffraghi una tesi del genere, semplicistica e superficiale. Gli studi etnologici hanno mostrato che in tutta l'Africa, e non solo in Africa, esistono dei complessi culturali riguardanti le origini delle varie etnie formatesi attraverso il superamento di una serie di difficoltà che ostacolano gli insediamenti nella terra d'arrivo, la formazione della struttura sociale e lo sviluppo di modi di produzione. Nel caso meru, le indicazioni del racconto delle origini sono estremamente generiche e lasciano aperte tutte le possibilità semantiche.

La trascrizione più sviluppata del mito meru ci è stata riportata da H.E.Lambert, un ufficiale dell'amministrazione coloniale (1950: 7-12). Nel commentare il testo, Lambert registra l'opinione di alcuni suoi informatori secondo i quali l'«acqua rossa» del mito sarebbe il Lago Rodolfo (l'attuale Lago Turkana), ma poi la scarta decisamente, anche se tra i Rendille del Nord (abitanti sulle colline di Marsabit ad est del Lago Turkana) e i Meru esisteva apparentemente un'alleanza di sangue, che potrebbe far pensare al settentrione come luogo di provenienza dei Meru. Lambert propende, invece, a vedere il luogo di partenza dei Meru ad oriente, nei pressi dell'oceano, basandosi sull'assonanza della parola *Mbwa* con il swahili *pwani* che vuol dire «bagnasciuga - il luogo dove la marea rifluisce» (Lambert 1950: 7 n. 2). Nello stesso tempo fa notare come l'accostamento delle due parole - *Mbwa* e *pwani* - non sia sufficiente per localizzare la posizione di Mbwa, poiché *pwa* (da cui

*pwani*) «può indicare qualunque spiaggia, di mare, di lago o di fiume» (Lambert, *l.c.*).

Assai più perentorio appare lo storico americano Jeffrey A. Fadiman, quando scrive (1973a: 11): «Nulla nella tradizione meru indica in maniera diretta la localizzazione di Mbwa, tuttavia la documentazione esistente suggerisce che si trovi nell'isola di Manda, appartenente all'arcipelago di Lamu, al largo della costa settentrionale del Kenya».

Fadiman poggia la sua ipotesi su due argomenti, uno linguistico, l'altro etnico. Innanzitutto assimila *Mbwa* a *Mbwara* di cui trova corrispondenza nel toponimo *Mbwara Matanga*, una zona dell'isola di Manda. Si vale, inoltre, di alcune versioni del racconto meru in cui si fa riferimento a due isole nei pressi di Mbwa, l'una denominata Bua dai Meru e abitata dai Buu, l'altra detta Cuguri, abitata dagli Nderi: Buu e Nderi sono, secondo Fadiman, etnonimi di "divisioni" Pokomo, popolo bantu (ma non bantu-camitico come i Meru) situato sulle sponde del basso Tana. Lo stesso Fadiman non si mostra del tutto certo della sua ipotesi, poiché subito dopo si chiede se i Meru non siano, invece, venuti da Shungwaya.

Com'è noto, Shungwaya fu distrutta dagli invasori Galla (o meglio Oromo) che già nel secolo XVII erano giunti con le loro razzie fin sulla costa dell'oceano a sud della Somalia. La distruzione di Shungwaya determinò la dispersione dei suoi abitanti. Quasi tutte le etnie bantu della costa - dette genericamente Miji Kenda "le nove tribù" fanno risalire a quell'evento la loro migrazione nel territorio che attualmente occupano: ai Miji Kenda appartengono, tra gli altri, i Pokomo, i Giriama, i Digo, i Rabai. L'argomento etnico di Fadiman non sarebbe, pertanto, sostenibile dato che i Pokomo non avrebbero alcuna relazione con l'isola di Manda appartenendo ai Miji Kenda ossia ai Bantu fuggiti da Shungwaya. Lambert, tra l'altro, presenta la dispersione bantu da Shungwaya come l'ipotesi più credibile per l'origine e la provenienza dei Meru. Cita a suo sostegno l'opinione di W.H. Laughton (1944), uno dei primi studiosi che abbia raccolto informazioni sulla cultura meru.

Non c'è dubbio che tanto l'ipotesi della provenienza dall'isola di Manda quanto quella della dispersione delle genti di Shungwaya, per quanto suggestive, non presentano un grado di attendibilità da giustificare certezza. Ma si sa che nelle nar-

razioni mitiche sarebbe fuor di luogo ricercare un'esattezza geografica o storica che esula dagli intenti simbolici dei testi mitici. Il simbolismo è un significato che si sovrappone ad altri significati che pur con la stessa forma esprimono messaggi diversi. Ogni mito, in quanto simbolo, attribuisce alle componenti tratte da riferimenti geografici e storici un diverso significato, mitico appunto, ossia astratto, strappandoli in un certo modo alla realtà fisica e fissa delle cose. E' sempre difficile - se mai possibile - decodificare il significato simbolico delle componenti del mito e restituire loro il valore primigenio. Appare pertanto ovvio che il mito, fin dal suo formarsi a livello di astrazione in significato simbolico, si presti alle varianti, ossia alla strumentalizzazione dei narratori in grado di piegarne il senso al proprio interesse pur nell'apparenza rispettosa dei riferimenti apparentemente concreti e tradizionali.

#### 4. Il viaggio

La decisione di intraprendere il cammino verso la libertà avvenne, secondo il racconto meru, al culmine di una serie di prove cui i pre-Meru vennero sottoposti dai tiranni che li tenevano schiavi.

I tiranni sono indicati con una designazione che non consente una interpretazione certa e univoca: *Nguo ntune* o *Nguru ntune*, ossia "Abiti rossi" o "Gambe rosse". Sembrerebbe ovvio pensare a genti arabe. Fadiman (1973a: 15) li considera «Arabi locali» e in tal modo traduce l'espressione meru. Ma l'abito tradizionale degli Arabi e, in genere, degli abitanti della costa è il *kanzu* bianco. E' chiaro che si resta su un terreno di supposizione difficile da esplorare. Ma è evidente che il racconto meru non si preoccupa, né si dimostra interessato, a indicare con esattezza l'appartenenza etnica dei tiranni: ciò che importa è la concettualizzazione astratta e simbolica dei tiranni. Né si può dire che si tratti di non-Bantu: sarebbe forzare il testo, la cui sostanza sta nel giustificare la decisione dei pre-Meru di abbandonare il luogo della tirannia e affrontare le incertezze di un viaggio verso la libertà.

La difficoltà delle prove sostenute dai Meru prima dell'esodo è in crescendo. Innanzitutto i Meru debbono produrre un sandalo di pelle che abbia i peli sopra e sotto; poi, trovare una bestia che dia escrementi bianchi; infine, fabbricare una lancia che con la punta tocchi il cielo. La soluzione delle due prime prove è facilmente trovata, ma alla terza anche il capo dei Meru, uomo «buono e sapiente», si sente sconfitto. E' lui che prende la decisione di partire.

La gente viene divisa per ordine, anziani, bambini e donne. Ma ecco subito presentarsi l'ostacolo dell'acqua rossa, *eria ntune*. Ancora una volta va osservato come l'essenza del messaggio mitico non sia tanto l'esattezza geografica, bensì il valore simbolico della libertà e del diritto alla propria identità etnica conquistati dai Meru con coraggio e fortuna.

A togliere i Meru dall'imbarazzo del guado interviene il capo che con il suo bastone divide le acque in due e consente così il passaggio. L'inclinazione comune di chi, euro-americano, ascolta il racconto meru porta subito a concludere che esso derivi dal racconto biblico dell'esodo degli ebrei dall'Egitto. Anche se l'analogia potrebbe sembrare ovvia, non è sufficiente a giustificare il presupposto di derivazione storica. Gli eroi culturali e le loro gesta straordinarie sono un elemento normale della genesi etnica dei popoli e danno al racconto delle origini un senso di sacralità che ne esalta il valore. Mi sembra che questo sia anche il caso del racconto dei Meru: essi collocano personaggi del genere in una categoria specifica, propria degli eroi culturali che chiamano *antu ba kurigaria*, ossia "uomini delle meraviglie". Ne parleremo più sotto.

Noteremo invece subito l'ordine seguito nel guado dell'acqua rossa: i primi che passarono durante la notte furono detti «neri» (*njiru*); quelli che passarono all'alba furono detti «rossi» (*ntune*); quelli che passarono alla luce del sole furono detti «bianchi» (*njeru*). La distinzione ha acquisito per i Meru un valore fondante tanto che, nei primi anni '50, durante le mie prime ricerche, era ancora possibile riconoscere nella distribuzione territoriale dei clan una corrispondenza con i colori dell'esodo (Bernardi 1959: 9; si veda anche Lambert 1950: 10).

## 5. Il luogo di arrivo

La composizione etnica dei Meru moderni comprende nove sub-etnie: Tharaka, Chuka, Muthambi, Mwimbi, Igoji, Miutini, Imenti, Tigania, Igembe. Secondo alcuni studiosi, tra cui Fadiman (1973b: 1, 321 n.1), l'etnonimo Meru si applica solo agli Igembe, ai Tigania, agli Imenti, ai Miutini e agli Igoji; gli altri sarebbero stati aggiunti successivamente al gruppo iniziale dall'amministrazione coloniale. Confesso che tale affermazione mi lascia scettico. Durante le ricerche svolte tra il 1953 e il 1956 sia negli uffici distrettuali di Meru, sia in quelli ministeriali di Nairobi, non ho mai trovato alcuna indicazione di un intervento amministrativo diretto ad allargare la comprensione dell'etnonimo Meru; né ho mai avuto dalla viva voce dei tanti Meru ascoltati alcuna testimonianza che giustificasse una distinzione etnica del genere.

Per quanto constatai, i Meru traevano dall'applicazione di almeno uno dei due seguenti criteri l'autenticità e il diritto di appartenenza all'etnia meru: 1) la provenienza da Mbwa, 2) la presenza del Mugwe. Fu così che io stesso fui indotto a elencare le nove sub-etnie sotto l'unico etnonimo Meru. In realtà, non tutte le sub-etnie rispondevano ai due criteri uniti. I Chuka, per esempio, affermavano di essere discesi dalla foresta del Kenya e non si appellavano al viaggio da Mbwa; avevano, però, un fortissimo attaccamento al loro Mugwe e nessuno metteva in dubbio la loro identità meru. Gli Igoji, invece, i Muthambi, i Miutini e i Mwimbi, non conoscevano il Mugwe; non solo, ma i Mwimbi e i Muthambi e i Miutini, affini ai Chuka, non si rifacevano alla tradizione di Mbwa. Per me che, al momento, ero prevalentemente interessato a capire la posizione sociale del Mugwe, l'argomento costituì un elemento da appurare. Dopo aver a lungo indagato sia localmente tra le singole etnie interessate, sia tra gli altri Meru, non potei mettere in dubbio la loro identità etnica - la lingua e la cultura erano fattori troppo evidenti e determinanti - ma l'assenza del Mugwe e, in particolare, della tradizione di Mbwa mi indusse a ipotizzare la loro aggregazione nell'ambito etnico dei Meru in tempi più recenti quando, cioè, la posizione del Mugwe nella società meru era già consolidata.

L'insediamento nelle terre d'arrivo non fu facile, come avviene per tutti gli immigrati. Nella tradizione orale dei Meru si parla di autoctoni, Njuwe e Gumba. Gli Igembe e i Tharaka attribuiscono agli Njuwe atteggiamenti vessatori non molto diversi da quelli dei tiranni di Mbwa. Il ricordo dei Gumba, come di una popolazione di cacciatori insediata sulle pendici del Monte Kenya, è diffuso e vivo tra i Kikuyu e gli altri Bantu-camiti. Ma il mito meru non insiste su questi dettagli. Dà, invece, risalto all'opera degli eroi culturali che diedero un ordinamento alla distribuzione delle parentele e insegnarono a coltivare la terra. Su tale tema le varianti svelano un uso strumentale determinato da evidenti interessi di clan per l'esaltazione di personaggi particolari, come il Mugwe.

## 6. Gli eroi culturali meru

Nel volume *The Mugwe. A failing prophet* (Oxford 1959) ho pubblicato quattro varianti della tradizione di Mbwa. Nel registrarle, le varianti non mi sorpresero come fatto singolare. Ciò che, invece, colpì molto il mio spirito sia nel momento in cui i racconti mi venivano narrati, sia nel momento in cui dovetti affrontarne l'analisi, furono il cambiamento e la sostituzione dei protagonisti e la differenziazione dei ruoli che venivano loro attribuiti. A me, ovviamente, interessava soprattutto la figura del Mugwe. Il fatto, dunque, che in alcune varianti il Mugwe non comparisse per niente, mentre in altre assumesse il ruolo dominante non poteva non sorprendermi e pormi precisi interrogativi.

Nella prima delle quattro versioni citate, la figura di Komenjue, "l'uomo buono e sapiente", domina tutto il racconto; nella seconda, a Komenjue vengono associati alcuni altri personaggi, Gaita, Muthetu, Akiuna, con ruoli inizialmente secondari, tali peraltro, almeno nel caso di Gaita, da sostituire lo stesso Komenjue nel ruolo di condottiero e liberatore; nella terza versione compare per la prima volta il Mugwe e la sua figura viene posta in contrapposizione a quella di Komenjue: Mugwe il capo, Komenjue il profeta; nella quarta versione Komenjue scompare

del tutto e il ruolo di protagonista, ossia di profeta e condottiero liberatore, appartiene esclusivamente al Mugwe.

L'altra considerazione riguarda la sostituzione dei personaggi nel ruolo del protagonista-liberatore. Appare ovvio che, nella concezione degli antichi Meru, l'importanza di un personaggio si misurava con la sua partecipazione all'evento di fondazione della loro società. I personaggi che appaiono nelle diverse versioni del mito di fondazione non sono molti, ma ognuno svolge un ruolo eccezionale, tanto da essere annoverato nella categoria degli «uomini delle meraviglie - *antu ba kurigaria*».

La sostituzione dei personaggi e la diversità dei ruoli mostrano con evidenza che il mito delle origini non è per i Meru un testo che implichi necessariamente l'unanimità delle versioni. Come sostiene Leach, il mito è un testo esposto strumentalmente a varianti d'interesse. Le quali varianti possono essere di tanti generi: dettate dalla semplice elaborazione estetica del narratore o ispirate da interessi specifici: personali, collettivi, politici, economici, strutturali, rituali e così via. Nel caso dei Meru il mito di fondazione stabilisce di fatto l'etnicità dei Meru, ma viene strumentalizzato anche per l'esaltazione di personaggi straordinari. Che il Mugwe assuma il ruolo dominante nel mito di fondazione è un segno evidente della sua posizione singolarissima all'interno dell'antica società meru. Poiché il Mugwe veniva considerato e definito «l'ape regina», «il re», «il vescovo», «la pietra di fondazione dei Meru» (Bernardi 1959: viii-ix), evidentemente non poteva non essere associato con un ruolo primario al viaggio della libertà che aveva dato ai Meru la propria identità etnica.

## Bibliografia

- Bernardi, B. 1959. *The Mugwe. A failing prophet*. Oxford University Press for the International African Institute (2.nd edition, 1989. *The Mugwe. A blessing prophet*. Nairobi: Gideon Were Press); tr.it. 1983. *Il Mugwe. Un Profeta che scompare*. Milano: F. Angeli.

- -- 1987. Jomo Kenyatta and the myth of origins of the Kikuyu: the cosmic order as an expression of political argument. *Studia Fennica* 32: 127-135.
- Fadiman, J.A. 1973a. Early history of the Meru of Mt. Kenya. *Journal of African History* xiv, 1: 9-27.
- -- 1973b. *Traditional warfare among the Meru of Mt. Kenya*. Ann Arbor: University Microfilms.
- Lambert, H.E. 1950. *The systems of land tenure in the Kikuyu land unit*. University of Cape Town: Communications from the School of African Studies (New Series No. 22).
- Laughton, W.H. 1944. *The Meru*. Nairobi: Peoples of Kenya No. 10.
- Leach, E.R. (1964) 1979. *Sistemi politici birmani. Struttura sociale dei Kachin*. Milano: Franco Angeli.
- Malinowski, B. 1926. *Myth in primitive psychology*. London: Kegan Paul.
- Muriuki, G. 1974. *A history of the Kikuyu 1500-1900*. Nairobi: Oxford University Press.