

MARGINALITA' E IDENTITA' ETNICHE NEL TRIVIO ETIOPICO-SUDANESE-KENYANO

Bernardo Bernardi

Università di Roma "La Sapienza"

Mi sia consentito, innanzitutto, di rendere omaggio alla memoria di Anthony Wade-Brown, strappato alla nostra amicizia e consuetudine dalla violenza di un traffico urbano impazzito. Pochi giorni prima dell'incidente fatale, venne a trovarmi per espormi un suo piano di ricerca tra i popoli situati sui confini dei tre stati est-africani, Etiopia, Sudan e Kenya. Subito la sua proposta mi sorprese e pensai che l'idea gli fosse nata dalle esperienze etnografiche acquisite durante la cooperazione da lui svolta alcuni anni prima a favore delle popolazioni del Sudan meridionale. Gli abitanti dei confini dei tre stati est-africani sono gruppi etnici demograficamente esigui, isolati e marginali, poco conosciuti se non del tutto ignorati, tradizionalmente coinvolti in frequenti lotte intestine non meno dirimenti, anche se d'altro genere, della guerriglia che le popolazioni del Sudan meridionale conducono da anni contro il governo centrale.

Mosso da curiosità scientifica, Anthony intendeva capire il rapporto tra territorio e identità culturale e, in tale prospettiva, progettava di calarsi nella realtà esistente per trarre dai comportamenti e dalle concezioni delle etnie interessate una qualche conclusione sulla loro dinamica culturale. Tenuto conto delle circostanze culturali e politiche, l'impegno non era da poco e si rendeva conto che il suo andare sarebbe stato soltanto una prima presa di contatto. Aveva deciso la sua partenza per la fine dell'estate. Purtroppo, alla vigilia della partenza, la fatalità e la sventura d'Italia sono state più crudeli della precarietà politica e

militare del Sudan. Nella contraddizione della tragedia la sua figura e le sue parole hanno assunto il valore quasi di testamento. Per questo ho ritenuto che il miglior omaggio che possa rendere al suo ricordo sia riandare agli argomenti della nostra conversazione e indicare le problematiche che avevano colpito il suo intuito per il possibile significato che presentavano in relazione sia all'etnografia dell'Africa orientale, sia alla teoria antropologica.

Il trivio etiopico-sudanese-kenyano

Dal punto di vista ecologico la regione d'incontro dei tre paesi est-africani è impervia e difforme, in gran parte arida, segnata, peraltro, ad oriente, dal bacino del fiume Omo e del lago Turkana, e, nella parte occidentale, dal versante orientale del bacino del Nilo. Le difficoltà ecologiche e logistiche dei luoghi spiegano l'isolamento e la marginalità dei gruppi etnici che vi abitano, tutti prevalentemente dediti alla pastorizia e costretti per necessità alla coltivazione. Rimasti estranei al mutamento che sovrappose alla regione confini politici coloniali e poi statali, il loro ritmo di vita è continuato immutato anche quando l'incidenza amministrativa dei governi centrali s'è fatta invadente e pesante.

Nonostante tutto, la regione può considerarsi un complesso unitario che, nel contesto del presente contributo, indicherò come il "trivio etiopico-sudanese-kenyano" e più brevemente "trivio etiopico" per distinguerlo da altri trivî est-africani quali, per esempio, il trivio Somalia, Etiopia, Kenya, e quello Sudan, Uganda e Kenya. Dall'antichità ad oggi, il trivio etiopico è stato sempre un luogo di passaggio verso nuovi pascoli e un crocevia di incontri etnici, peraltro sul crinale delle grandi correnti migratorie del Centrafrica. La marginalità ha contribuito all'isolamento che solo negli ultimi decenni è stato rotto dallo sviluppo dei mezzi di trasporto e di comunicazione. Le difficoltà logistiche, tuttavia, sono ancora notevoli, ma i governi centrali sono più presenti con ispezioni occasionali e uffici locali. A rompere l'isolamento ha contribuito anche il turismo: un turismo elitario e quasi romantico, attratto dalle stesse difficoltà

logistiche, dalla verginità del paesaggio tropicale e dall'illusoria attesa di scoprire gli "ultimi selvaggi".

Su tale sfondo, l'incertezza etnografica è rimasta fino all'inizio del nostro secolo una delle caratteristiche del trivio etiopico e di tutta la frontiera etiopico-sudanese. Gli esploratori della fine dell'ottocento, mossi alla ricerca delle sorgenti del Nilo e del corso dell'Omo, non erano interessati alle piccole comunità incontrate sul loro andare. Non è che la frontiera tra il Sudan Anglo-Egiziano e l'Etiopia fosse invalicabile, tutt'altro. Carlo Piaggia l'attraversa all'altezza del lago Tana dove, com'è noto, soggiorna per alcuni anni. Avviene così che lungo tutta la frontiera, al di sotto del lago Tana fino, appunto, al trivio etiopico, la regione permane estranea allo studio etnografico. Di un tale vuoto se ne ha un segno evidente nella classificazione delle culture africane elaborata da H. Baumann (1940) in chiave storico-culturale.

Le "province culturali" di H.Baumann e i "Pre-Niloti" di V.L. Grottanelli

Baumann aveva distinto ventisette "province culturali" indicate con una delimitazione cartografica precisa. Solo in due di esse: cartina n.8 (Camito-Niloti) e cartina n.11 (Sudanesi orientali) e, cioè, proprio nella zona della frontiera etiopico-sudanese, i limiti erano lasciati indefiniti. La singolarità non sfuggì all'attenzione critica di Vinigi Lorenzo Grottanelli che ne prospettò subito la rettifica. Grottanelli, infatti, nel 1939 durante la fase giovanile dei suoi studi africanistici, aveva svolto "ricerche da pioniere" nella zona di frontiera tra l'Etiopia e il Sudan (Grottanelli 1966, 1976). Edotto dalle sue ricerche e sorretto da una documentazione bibliografica solida, rivide le incertezze di Baumann e, adeguandosi alla terminologia di questi, individuava una nuova "provincia culturale". Nel saggio storico-culturale, pubblicato nel 1948 negli *Annali Lateranensi* (ristampato nel 1976 in un volume di raccolta dei suoi saggi dal quale traggio le citazioni), Grottanelli esponeva le caratteristiche generali della nuova provincia di cui disegnava i limiti: «Presento così per la prima volta una raffigurazione cartografica

unitaria di un'area etnica che ritengo distinta per cultura (come anche per razza e per lingue) da tutte le aree circostanti ... Sebbene sull'area in questione non si sapesse - e tuttora non si sappia - molto, da tempo era stata intuita da vari autori la particolare individualità di queste popolazioni, dal punto di vista razziale, culturale e linguistico» (Grottanelli [1948] 1976: 141-142).

Alla nuova provincia assegnava con certezza i seguenti otto popoli: Ingassana, Berta, Gumus, Burun, Meban, Uduk, Mao, Koma - «i principali, ed i soli realmente sicuri della zona». Elencava poi, dieci altri etnonimi che «figurano talvolta nelle carte geografiche e nella letteratura» (144). Di tutto il complesso etnico passava a descrivere «la cultura materiale» (148-163), «la struttura sociale: l'individuo e la famiglia (163-169) - la stirpe e l'organizzazione politica» (169-174), «la cultura spirituale» (174-179). Alla fine deduceva l'appartenenza della nuova provincia «alla più ampia cultura paleo-negritica», proposta da Baumann, e la definiva «pre-nilotica» per «sottolineare la maggiore arcaicità - della nuova provincia - nei confronti dell'area nilotica» (184). Le argomentazioni di Grottanelli e il neologismo Pre-Niloti ebbero immediata accoglienza nelle classificazioni e nel gergo dell'epoca (si veda Murdock 1959: 329).

Trent'anni dopo, nel 1967, lo stesso Grottanelli ritornò per una breve ricognizione nella stessa zona. In un secondo saggio sui Pre-Niloti (1966; tr.it. 1976 da cui cito), descriveva una situazione di «deculturazione o perdita di carattere etnico» (1976: 194). A conferma di tali impressioni riferiva di un informatore mao il quale, stupito che Grottanelli «menzionasse i nomi di alcune fra le principali divinità mao, venerate al tempo della precedente visita, a malapena riuscì a celare la sua eccitazione. Ma ripensandoci disse: "Karifo è morto. Shanci Gai è morto. Sono morti tutti. Siamo tutti cristiani!"» (1976: 194). Un mutamento, in altre parole, che con la scomparsa di tanti personaggi chiudeva un'epoca e sanciva la trasformazione della stessa identità etnica e culturale dei Mao. Tale era, al tempo di Grottanelli, la condizione etnografica della zona di frontiera etiopico-sudanese: altrettanto transitoria e mobile era ed è la condizione del trivio etiopico.

Prima di passare ad un esame più specifico di tale condizione, mi preme sottolineare le dichiarazioni con cui Grottanelli sigla il suo secondo saggio: «I ricercatori sul terreno che vorranno intraprendere lo studio di questa - o, penso, di qualunque altra - parte dell'area prenilotica, si troveranno di fronte a un quadro inuguagliato di varietà etnica e sociale, a un complesso groviglio di rapporti intertribali e d'influenze reciproche, a microcosmi culturali quasi sconosciuti in varie fasi di conservatorismo, cambiamento, sviluppo, o disintegrazione: un campo ideale per applicare e sperimentare le più sofisticate risorse e tecniche del lavoro etnologico sul campo. Sarebbe una perdita se la sfida non venisse raccolta» (Grottanelli 1967/1976: 195).

Nella lista dei popoli della "provincia culturale" dei Pre-Niloti non erano incluse le etnie del trivio etiopico per le quali, in ogni caso a quell'epoca, non esistevano fonti etnografiche sufficienti e attendibili. Ma le osservazioni di Grottanelli sulle condizioni di incertezza etnografica e sulla deculturazione o anche semplicemente sul mutamento culturale valgono tuttora, *mutatis mutandis*, per le etnie del trivio. Così, l'appello finale agli antropologi mantiene intatta tutta la sua forza di "sfida". La sfida, in realtà, è già stata in parte raccolta. Lo stesso Anthony Wade-Brown si accingeva ad affrontarla, cosciente della situazione che gli si sarebbe presentata, mosso da un vigore e una convinzione derivati certamente da una fresca lettura dei saggi di Grottanelli, di cui era stato allievo.

Le etnie del trivio

In massima parte i popoli del trivio sono nilotici, in parte minore cuscitici. Già Murdock (1959) includeva tra i Niloti del gruppo Beir - *Beir Cluster* - i Didinga, i Murle, i Suri, i Mursi (p. 329), e assegnava al gruppo dei Karamojong - *Karamojong Cluster* (si noti l'antica grafia: da tempo, ormai, *Karimojong* è etnonimo, *Karamoja* toponimo) - i Jie, i Topotha, i Nyangatom e i Turkana (p. 330). Nelle più recenti classificazioni questi gruppi appartengono ai cosiddetti "Paraniloti del centro". Tra i Cusciti del trivio figurano i Dassanetch dell'Etiopia e i Gabbra del

Kenya e dell'Etiopia. Questi due etnonimi non risultano nelle liste, pur così puntuali, raccolte da Murdock, segno del ritardo etnografico sull'intera frontiera.

Attualmente il quadro risulta assai più articolato, grazie agli studi professionali degli ultimi decenni. Sui Jie e i Turkana, per esempio, le ricerche e le monografie di Philip Gulliver, degli anni '50, permangono una fonte etnografica di primissima qualità. I Murle del Sudan sono il soggetto di una solida monografia di B.A.Lewis, pubblicata nel 1972. Lewis riserva solo alcuni cenni ai Murle dell'Etiopia, che rappresenta, sì, una piccola comunità ma di valore storico importante quale residuo dell'insediamento originario dei Murle, oltre Maji in Etiopia, da dove partì la migrazione verso il Sudan. Il villaggio dei Murle sull'Omo fu visitato anche da Bottego. Sui Murle etiopici non esiste alcun studio.

Mentre, oggi, sull'organizzazione sociale di alcune etnie del trivio, i Mursi, i Nyangatom, i Dassanetch e i Gabbra, possediamo informazioni e importanti analisi, molte sono ancora le zone d'ombra che restano. Di alcuni gruppi si conosce poco più del nome. E' in questa direzione, nell'area, cioè, della bassa valle dell'Omo che miravano le prime intenzioni di ricerca di Anthony.

Il bacino dell'Omo e del Turkana

Il complesso idrologico formato dal fiume Omo e dal lago Turkana costituisce una componente geografica e ecologica di straordinario rilievo. In particolare, la bassa valle dell'Omo ha da sempre attirato i pastori in cerca di pascoli per il bestiame e di campi da coltivare e da sempre è stata teatro di incontri etnici e culturali: «un melting pot linguistique et culturel», come la definisce Serge Tornay (1989: 172). Per contro, gli Etiopi la considerano un "paradiso avvelenato", per il caldo torrido, l'aria malsana e i molti acquitrini e per l'inciviltà pagana degli abitanti che chiamano *shânqellâ*, termine spregiativo che gli Etiopi usano come sinonimo di schiavo in riferimento agli abitanti di tutta la frontiera etiopico-sudanese (Triulzi 1981: 2).

I Mursi dell'Omo

La costante spinta verso nuove espansioni territoriali senza una vera stabilità d'insediamento e l'isolamento tuttora pressoché totale, fanno dei Mursi, dal punto di vista etnografico, i rappresentanti tipici del trivio etiopico.

Sui Mursi, negli anni 1969-1970 e 1973-1974, ha svolto fondamentali ricerche David Turton dell'Università di Manchester. I suoi saggi si distinguono per ampiezza di dati e profondità di analisi, illustrati, tra l'altro, da alcuni film documentari girati dall'autore e affermatasi per qualità nell'ambito della nuova antropologia visiva. Attorno ai Mursi si è sviluppata anche una corrente turistica elitaria organizzata da agenzie private, che propongono l'escursione nel territorio mursi come un diversivo di ardimento e insieme di curiosità, garantito dall'ambiente impervio dell'Omo e dall'incontro con una popolazione "selvaggia", il cui simbolo è tratto dalla decorazione labiale delle donne formata da un disco di legno levigato, inserito nel labbro inferiore inciso e ampiamente dilatato.

I Mursi sono stanziati in un territorio che, ad est, ha il suo limite nella catena montana Ngalabong - che Turton preferisce denominare «Monti dei Mursi» (1978 : 128 n. 2); il confine meridionale è segnato, invece, dalla vasta ansa zigzagata che il fiume Omo forma attorno alle pendici meridionali del monte per poi rigirare ad oriente fino ad accogliere le acque affluenti del Mago e discendere, a delta, verso il lago Tana. All'epoca della ricerca di Turton, la presenza del governo centrale era minima in tutta la bassa valle dell'Omo, ma tra i Mursi era del tutto inesistente.

I Mursi hanno affinità culturale e linguistica con altri piccoli gruppi d'Etiopia - i Tirmaga, i Chai, i Suri e i Bale - e del Sudan - i Didinga e i Murle. Con i Chai d'Etiopia intrecciano scambi matrimoniali preferenziali che danno luogo a una dilatazione demografica dei Mursi con l'assimilazione uxoricale dei Chai e l'esigenza di nuovi pascoli e campi. I Mursi confinano a nord con i Bodi nel cui territorio giunsero al termine di una spinta migratoria che ha sempre continuato ad erodere il terreno dei Bodi. Nonostante tutto, le relazioni tra le

due etnie sono pacifiche pur avendo solo in comune l'ambiente e l'attività agro-pastorale, ma non la lingua. A scadenze ricorrenti, tuttavia, (secondo Turton, ogni dieci o al massimo vent'anni), i rapporti s'incrinano con prolungati periodi di guerriglia sanguinaria. La violenza dura per qualche anno, finché l'eccesso delle distruzioni non reclaims di nuovo la pace. Ciò che rende il contrasto interessante non è tanto la guerriglia, quanto la ragione che l'alimenta, ossia il possesso legale dei territori occupati negli anni di pace. «L'avanzata territoriale», osserva Turton (1978: 98), «non è un semplice fatto di conquista militare come se i Mursi mettessero in fuga, sterminassero e facessero schiavi i Bodi con la forza delle armi, bensì un processo complesso e graduale». Queste osservazioni di Turton si riferiscono direttamente alla prima migrazione dei Mursi ma si applicano appieno alla situazione attuale. Tutto diventa chiaro con il rituale della pace. Perché la pace sia accettata, la si deve siglare con due cerimonie, ciascuna nel territorio dei due contendenti: il rituale, infatti, non stabilisce chi siano i vincitori o i vinti, ma ratifica il diritto al territorio *de facto* già occupato. Si può dire, commenta Turton, che la guerra si faccia solo per celebrare la pace e ottenere in tal modo il riconoscimento del diritto al territorio: «non si tratta, pertanto, di una rozza pressione militare bensì di far pesare una subdola pressione demografica - a subtle, demographic pressure is brought to bear by these arrangements, not a crude military one -» (Turton 1978: 102).

Certo, non bastano questi brevi cenni per dare un'idea soddisfacente del processo territoriale dei Mursi. Conviene aggiungere, in ogni caso, che esso rappresenta un meccanismo che incide sui rapporti esterni con i Bodi e sui rapporti interni tra le sezioni territoriali degli stessi Mursi. E' chiaro che con la mobilità territoriale si intacca anche l'identità etnica: i Mursi, in quanto etnia, come osserva giustamente Turton, sono il prodotto di un costante movimento migratorio.

I Nyangatom

Nyangatom è il nome proprio dei Nyangatom sostitutivo del nome Donyiro di scritti etnografici anteriori e del nome Bume usato dagli Etiopi. Si distinguono due gruppi: i Nyangatom dell'Omo in Etiopia e i Nyangatom di Nakua nel Sudan. Durante gli anni '70 e '76, l'etnologo franco-svizzero, Serge Tornay, ha compiuto tra i Nyangatom dell'Etiopia una ricerca di campo approfondita per un totale di ventiquattro mesi, elaborata poi in una corposa *thèse d'état* (sei tomi dattiloscritti), discussa all'Università di Parigi nel 1989 e approvata per la pubblicazione di cui si resta in attesa. Tornay ordina la sua analisi in tre distinti argomenti: 1 - l'etno-genesi, 2 - le categorie fondamentali del pensiero, 3 - il sistema generazionale.

1 - Tornay ritiene che i Nyangatom rappresentino una società relativamente giovane e pioniera - «jeune et pionnière» - formatasi negli ultimi due secoli; rifiuta, pertanto, «l'illusione arcaica» che farebbe dei Nyangatom «i dimenticati della storia» (Tornay 1989: 2). In realtà, le uniche date certe della storia nyangatom sono la conquista etiopica del 1898-1900 e l'irruzione degli Italiani del 1937. A quanto pare, originariamente i Nyangatom erano un gruppo unito ai Toposa, separatosi alla ricerca di nuovi pascoli dapprima all'interno del Sudan, dove rimangono ancora i Nyangatom di Nakua, e poi nel Kenya. Quivi i Turkana - essi stessi in pieno movimento - li condizionarono in direzione nord-orientale verso la bassa valle dell'Omo. Il gruppo dell'Omo è demograficamente più cospicuo del gruppo sudanese; confina a nord con i Mursi e a sud con i Dassanetch, dai quali ha sempre dovuto difendersi. Gli scontri violenti, come si sa, sono endemici in tutta la regione del trivio ed è significativa l'esacerbazione di un Nyangatom del Sudan che scrive a Serge Tornay (1976) lamentando gli attacchi dei Marile fino a ipotizzare un mutamento di identità etnica: «I Nyangatom si lamentano con il governo che accusano di tenere le parti dei Marile. Alcuni si chiedono se non dobbiamo andarcene tutti in Kenya e diventare Turkana per sempre!» (Tornay 1989: 215). La drammatica ipotesi è un indice

manifesto della instabilità dell'identità etnica non solo nyangatom ma, in genere, delle etnie del trivio.

2 - L'etnoscienza e la semantica dei Nyangatom, che Tornay documenta dalle classificazioni e dalle categorie delle cose e degli esseri, dimostra una concezione razionale e articolata del mondo universo e della società umana tutt'altro che semplice.

3 - Infine, Tornay dedica la parte principale della sua analisi al sistema generazionale. Come tutti i Niloti, i Nyangatom sono una società acefala, ma mentre, in genere, l'organizzazione politica dei Niloti risponde al modello segmentario dei Nuer e dei Dinka, quella nyangatom si fonda sul modello generazionale. Di tale modello Tornay riconosce l'originalità e ne attribuisce l'invenzione agli stessi Nyangatom. Il sistema è formato da due sole generazioni: la generazione dei Padri e la generazione dei Figli. I termini Padri e Figli, nel contesto del sistema generazionale nyangatom non hanno riferimento alla genetica ma alla posizione generazionale per cui Tornay li specifica definendoli come Padri del paese, Figli del paese. A essi, infatti, nella distinzione dei ruoli statutari, spetta il governo e il potere politico. Nel gergo nyangatom i Padri sono i soli proprietari del bestiame, e ai Figli spetta l'obbligo di "nutrirli", ossia di rispettarne l'autorità e il potere finché, per il principio dell'alternanza determinato dall'opportunità politica, i Figli diverranno Padri e altri assumeranno il ruolo di Figli. In tal modo, il sistema funziona come sistema politico con un meccanismo semplice di formazione delle classi generazionali che si differenzia nettamente dal meccanismo delle classi d'età vincolato a norme precise di iniziazione e di promozione nei gradi.

In un recente saggio presentato alla conferenza di Bergen, in Norvegia, nell'Aprile 1992, sulle *Conseguenze dei conflitti militari in Africa*, Serge Tornay faceva notare forte mutamento avvenuto tra i Nyangatom dal suo primo incontro nel 1970 al 1991: i) demografico (il calcolo approssimativo dava 5.000 nel 1970, 13.000 nel 1990); ii) igienico; iii) agricolo. Ma, su tutto, il mutamento determinato dall'acquisto di armi automatiche (Kalashnikov) dai Toposa del Sudan meridionale, ha portato i Nyangatom nel decennio 1980-1990 ad essere i più forti e i più temuti (Tornay 1992).

I Dassanetch

I Dassanetch vivono all'estremo meridione della valle dell'Omo e sono detti Marile dai Nyangatom. Negli anni 1968-1970, Uri Almagor, dell'Università di Gerusalemme, ha svolto tra i Dassanetch un intenso periodo di ricerca mettendone in luce l'organizzazione sociale e politica che non differisce sostanzialmente da quella delle altre etnie agro-pastorali della regione, ma che da queste si distingue per la singolarità con cui perseguono ciò che Almagor definisce l'*ethos* dell'uguaglianza sociale. Com'è noto, la tendenza all'uguaglianza è caratteristica generica delle società segmentarie, ma nel sistema delle classi generazionali della società dassanetch essa raggiunge un grado di rara efficienza. Le classi generazionali sono sei; ogni individuo appartiene alla classe alterna a quella del padre. Il ruolo delle classi si attua nelle sezioni territoriali all'interno della quali i membri delle classi generazionali esercitano il potere politico secondo competenze precise determinate dall'appartenenza alle singole classi.

Lo scopo evidente delle classi generazionali è quello di contenere al massimo le differenziazioni tra individui e tra gruppi di natura genetica o di fortuna. Le differenziazioni genetiche vengono controllate e, in un certo senso, cristallizzate per mezzo dell'ordinamento delle classi che regola l'avvicendamento di tutti nell'esercizio del potere. Invece le differenziazioni individuali di fortuna risultano livellate dalla formazione delle singole classi, al cui interno tutti sono considerati "pari" e resteranno tali per tutta la vita e a tutti gli effetti, con l'obbligo prevalente dell'unità di classe e del sostegno reciproco in quanto coetanei e *partners*.

Tra i Dassanetch il vincolo di classe si distingue nettamente dal vincolo familiare di clan e lignaggio che sono patrilineari ma senza carattere politico o corporativo. L'unità economica di produzione è rappresentata dalla casata. Lo stesso diritto al pascolo e alla coltivazione viene regolato in modo che la proprietà della terra permanga della comunità cui spetta il dovere, appunto come comunità, di difenderla dalle scorrerie e dalle invasioni delle etnie confinanti. In realtà, secondo notizie recentissime fornitemi da Marco Bassi, attualmente al lavoro tra

i Dassanetch, la guerriglia con i Nyangatom ha reso inutilizzabile metà del territorio che Almagor aveva descritto come appartenente ai Dassanetch (l'informazione coincide con le notizie sul rafforzamento del potere dei Nyangatom). Non solo, ma sulle terre coltivabili dei Dassanetch è stata impiantata, sotto la spinta dello sviluppo, un'enorme fattoria di cotone e altre ne sono progettate. «Se non si fa qualcosa», osserva Bassi, «è mia opinione che i Dassanetch verranno spazzati via dal vento del progresso nei prossimi 10-15 anni». A quanto pare, l'opinione di Bassi appare suffragata dallo scetticismo degli anziani dassanetch che, osservando la sua buona volontà, gli dicevano: «Altre persone sono venute a parlare con noi sotto l'ombra (dell'albero) per tirarci fuori dall'oscurità, ma tutti, uno dopo l'altro, sono stati allontanati perchè vogliono tenerci nel buio come dei ciechi che vagano senza bastone ignari degli ostacoli» (Bassi 1992).

I Gabbra

I Gabbra, pastori nomadi, vivono in maggioranza nel Kenya tra la collina di Marsabit e il lago Turkana e si estendono al di là del confine dell'Etiopia, nel territorio attorno al centro di Mega. Per lingua e struttura sociale sono affini ai Borana, anch'essi divisi tra l'Etiopia e il Kenya, con i quali hanno rapporti pacifici, interrotti bruscamente due anni fa, 1991-92 (informazione personale), da scontri armati. Le razzie e la guerriglia sono, invece, ricorrenti con gli altri gruppi anch'essi gravitanti sul territorio tra il lago Turkana e le verdi colline di Marsabit.

Mentre sui Gabbra del Kenya, negli ultimi vent'anni, vi sono state alcune ricerche e pubblicazioni, sui Gabbra etiopici non esistono ancora studi specifici. In Italia dobbiamo a Don Paolo Tablino, sacerdote-missionario della Diocesi di Alba, un saggio etnografico di prima mano (Tablino 1980), frutto di una consuetudine decennale con i Gabbra stessi (1968-1978), comunanza di vita che tuttora continua. Nei riferimenti bibliografici Tablino cita anche una tesi dottorale dell'antropologo americano, William I. Torry (1973), non ancora

pubblicata, insieme ad alcuni altri articoli dello stesso autore sull'ecologia gabbra, apparsi in riviste scientifiche.

Tablino (1980: 19) distingue tre caratteristiche del territorio gabbra: «la grande estensione (circa 35.000 kmq), la severa aridità (media annua della precipitazioni 15-20 cm); l'estrema scarsità di popolazione (circa 0,6% per kmq)». Sono dati che spiegano l'isolamento dei Gabbra durato pressoché ininterrottamente fino all'indipendenza del Kenya. Da allora e, cioè, dal 1963, anch'essi insieme agli altri Kenyani partecipano alle elezioni politiche e inviano i loro rappresentanti al parlamento di Nairobi; attorno agli antichi luoghi di abbeveraggio, sono sorti uffici governativi, botteghe, chiese, scuole, dispensari, ecc., che hanno dato alla società gabbra uno sviluppo "urbano" del tutto nuovo. La maggioranza della popolazione, tuttavia, resta ancorata ai ritmi di vita antichi.

Attento osservatore della vita locale, Tablino descrive gli elementi fondamentali della cultura gabbra e accentua, in particolare, i mutamenti causati dalla presenza capillare delle Missioni e dell'amministrazione governativa del dopo-indipendenza. Non affronta, invece, l'analisi della struttura sociale e dei meccanismi del mutamento, argomenti d'interesse prettamente antropologico. In realtà, il valore della monografia di Tablino è pionieristico e etnografico, e come tale costituisce una fonte indispensabile per nuove ricerche e studi comparativi professionali che restano da fare. Lo stesso raffronto tra i Gabbra del Kenya, ora più noti, e i Gabbra dell'Etiopia, tuttora ignoti, è un campo di studio inesplorato e permane per gli antropologi una vera sfida. Nel 1989 ha pubblicato in forma mimiografata un saggio sulla religione tradizionale dei Gabra (*sic!*) presso la Missione Cattolica di Marsabit (Tablino 1989).

Le problematiche

Ecco, dunque, in breve, il contenuto dell'incontro che ebbi la ventura di avere con Anthony Wade-Brown e che non avrei mai potuto prevedere che sarebbe stato l'ultimo. Penso che l'esposizione che ne ho fatto, per quanto schematica, sia

indicativa delle problematiche che avevano eccitato la sua curiosità e il suo desiderio di approfondimento.

Il primo problema è rappresentato dal rapporto tra spazio e identità etnica. Per tradizione pastorale e per costrizione orticola tutte le etnie del trivio etiopico sono spinte alla mobilità territoriale, di per sé causa di fragilità sociale nel senso di possibili scontri con i vicini e di fissioni interne ai singoli gruppi costretti a migrare per ragioni di sussistenza. Le caratteristiche ambientali del trivio sono, in ogni caso, un fattore determinante di marginalità e di isolamento, il che non significa staticità e conservazione culturale.

Normalmente si parla dei gruppi del trivio come di residui del nomadismo pastorale. Nella realtà effettiva, com'è stato notato, sono divenuti tutti agro-pastori. Il movimento territoriale, nella misura in cui esiste, non è, o non è sempre, un movimento di transumanza pastorale, ma uno spostamento territoriale in circostanze spesso drammatiche di violenza bellica e di siccità ciclica, alla ricerca di maggior sicurezza e di terreni in qualche modo più accoglienti. Il fenomeno presenta pure risvolti pacifici connessi agli scambi matrimoniali e commerciali.

Ciò che appare con evidenza è la complessità delle situazioni. Le società del trivio sono, comunque, condizionate da uno spazio gravemente esposto a ricorrenti crisi di natura sia ecologica e sia sociale, che costringono a contenere la consistenza demografica dei gruppi nei limiti consentiti da una produzione precaria e di mera sopravvivenza. La situazione è severamente aggravata dall'endemico ricorso alla violenza delle razzie e degli scontri che l'uso di armi sempre più micidiali rende perverso. Si aggiunga la minaccia derivata da programmi di sviluppo malamente ordinati alle esigenze delle popolazioni locali.

Sono questi i problemi essenziali che interessavano la curiosità scientifica di Anthony Wade-Brown. La fatalità della morte gli ha impedito di attuare il suo sogno, ma sono sicuro che altri saranno attratti dagli stessi ideali e affronteranno la sfida con il successo che a lui è mancato.

Bibliografia

- Bassi, M. 1992. (corrispondenza privata del 5 Novembre).
- Baumann, H. 1940. *Völkerkunde von Afrika*. Essen.
- Baxter, P. & U. Almagor. 1978. *Age, generation and time. Some features of East African age organisations*. London.
- Grottanelli, V. L. 1948. I Pre-Niloti. Un'arcaica provincia culturale in Africa. *Annali Lateranensi* 12: 281-326.
- -- 1976. (*idem* 1948 ristampato in:) *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nord-est africana*, pp. 139-184. Milano.
- -- (1976) "I Pre-Niloti trent'anni dopo", in V. L. Grottanelli, *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nord-est africana*, pp. 185-195. Milano.
- Lewis, B.A. 1972. *The Murle. Red Chiefs and Black Commoners*. Oxford.
- Murdock, G.P. 1959. *Africa. Its Peoples and their culture history*. New York.
- Tablino, P. 1980. *I Gabbra del Kenya*. Bologna.
- -- 1989. *African traditional religion: Time and religion among the Gabra pastoralists of northern Kenya*. Marsabit: Catholic Parish (multigr. pp. 146+VIII).
- Tornay, S. 1989. *Un système générationnel. Les Nyangatom de l'Ethiopie du sud-ouest et les peuples apparentés*. Université de Paris X - Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (thèse d'état).
- -- 1992. *More chances on the fringe of states? The growing power of the Nyangatom, a border people of the lower Omo Valley, Ethiopia (1970-1992)*. (Typescript - Paper presented at the conference on Human and Ecological Consequences of Military Conflicts in Africa. Bergen, Norway, 6-9 April 1992).
- Triulzi, A. 1981. *Salt, gold, and legitimacy. Prelude to the history of a no-man's land. Bela Shangul, Wallaggâ, Ethiopia (ca. 1800-1898)*. Napoli.
- Turton, D. 1978. "Territorial Organisation and Age among the Mursi" in Baxters & Almagor (eds.), *op. cit.* pp.69-93.

Sommario

Nel ricordare il piano di ricerca che Anthony Wade-Brown si era prefisso prima dell'incidente tragico che ce lo tolse, l'A., dopo un cenno ad alcune etnie, i Mursi, i Nyangatom, i Dassanetch, i Gabbra, descrive le problematiche che l'avevano spinto a scegliere il trivio etiopico-sudanese-kenyano.

Summary

Recalling the research plan which Anthony Wade-Brown intended to carry on in the Ethiopian-Sudanese-Kenyan borderland before the tragic accident which caused his death, the A. describes some typical social features of the Mursi, the Nyangatom, the Dassanetch, and the Gabbra in order to indicate some of the problems related to the formation of their ethnic identity.