

Università degli Studi di Siena

Facoltà di Lettere e Filosofia

**Corso di Laurea Specialistica in
Antropologia Culturale ed Etnologia**

Anno Accademico 2007-2008

La difficile identità

**Etnia, casta e classe tra i Manja dell'Etiopia
meridionale**

Tesi di Laurea di Valentina Radi

Relatore

Chiar.mo Prof. Luciano Di Causi

Controrelatore

Chiar.mo Prof. Armando Cutolo

INTRODUZIONE

1. L'ETIOPIA: "UN MOSAICO DI CULTURE".

La parola "mosaico", che spesso incontriamo in molti contesti, ci rimanda ad un insieme composto da tanti e diversi elementi tenuti insieme da un collante, che può assumere forme diverse a seconda dell'ambito in cui tale termine viene ad essere adoperato.

Per quanto riguarda l'Etiopia, l'immagine del mosaico è stata per la prima volta utilizzata da Levine, nella sua opera del 1974, per riferirsi all'estrema varietà di popolamento che caratterizza il paese. "Un mosaico di etnie", e quindi un "mosaico di culture" che, come tanti piccoli tasselli di pietra o di ceramica, vanno a formare quella grande composizione che oggi costituisce lo stato etiopico.

Nel 1994 la nuova classe al potere, dopo il crollo della dittatura di Menghistu ha riconosciuto ufficialmente all'interno del paese, la presenza di più di 80 popolazioni, e proprio nel rispetto delle specificità di ognuna, ha deciso di dare allo stato etiopico la conformazione di una federazione etnica.

La Costituzione del '95 segna così il passaggio da un dittatura e prima ancora da un impero etnocratico, dominato da un'unica etnia, quella amharica, a un federazione costituita da nove stati federali, ognuno dei quali è assegnato all'etnia in esso maggioritaria. Un'eccezione è rappresentata dal Snnp, Southern, Nations, Nationalities, and Peoples, il cui nome già ci mette in guardia sulla pluralità di popolazioni che in esso vi abitano. In questa regione più che altrove appare così appropriata la definizione di "mosaico di culture", o "museo di popoli" come la chiamò Conti Rossini (1937).

L'Snnp si estende nella parte sud-occidentale del paese, comprendendo la famosa valle dell'Omo. La valle dell'Omo è infatti un melting-pot di etnie affascinanti; i Borana, i Mursi, i Surma, i Konso, gli Hamar, sono tra quelle più conosciute e più studiate. Molto diverse dalle genti dello stesso altopiano

abissino, i popoli di questa regione, hanno alimentato per decine di anni il gusto dell'esotico di molti studiosi inglesi e statunitensi, primo fra tutti Levine, ma anche Todd, Richard Pankhurst, e tanti altri. Il loro fascino è dato dal fatto che “i popoli omotici -dichiara Pankhurst- sono rimasti per lunghi secoli al riparo da ogni forma di modernità, anche di matrice africana. Soltanto poco più di un secolo fa, infatti, le truppe dell'Imperatore d'Etiopia non avevano ancora conquistato queste terre e non esisteva neppure una mappa cartografica del corso dell'Omo” (Richard Pankhurst cit. nel settimanale “L'Espresso” del 22 maggio 2008, p.105).

Il richiamo per il primitivo, per il tribale ha portato gli studiosi a concentrarsi solo su alcuni dei popoli che vivono nella Valle; sono stati privilegiati quelli dai costumi più attraenti e lontani dalla cultura degli antropologi. Di conseguenza sono sorte monografie sui “fieri e orgogliosi guerrieri Borana”, sugli Hamar e la loro particolare cerimonia legata al salto del toro, sulle particolari abilità artigianali dei Konso, e naturalmente sui Mursi, celebri per le loro impressionanti deformazioni labiali. A questi studi, sorti soprattutto nella seconda metà del secolo scorso¹ si sono affiancati libri di fotografie, documentari, filmati televisivi, e depliant delle agenzie di viaggio. Oggi, quest'area dell'Etiopia è divenuta meta di un turismo internazionale che tenta di ripercorrere le vie compiute dai primi viaggiatori europei di fine '800, un esempio fra tanti sono le esplorazioni di Bottego. Numerosi sono sempre di più i turisti che rispondono a tale tipo di offerta, e che dunque si recano tra i villaggi africani proprio alla ricerca di tribù isolate dal mondo, di uomini che vivono ancora secondo ritmi e abitudini di vita ancestrali.

Gli abitanti di queste popolazioni -spiega Hanna Getachew, ricercatrice di antropologia presso l'Università di Addis Abeba- hanno da alcuni anni capito che è proficuo l'arrivo in massa di pullman o jeep cariche di bianchi; così specie durante la stagione secca (periodo in cui di solito arrivano i turisti), smettono di andare per i campi, di seguire il corso normale della vita, e

¹ Ad esempio Haberland (1963) e Lewis (1974) sui Borana, Hallpike (1960) e Amborn (1989) sui Konso, Jense (1985) e Watson (1998) sui Mursi, ecc

aspettano nelle capanne, sedute, facce decorate, lancia e scudo impugnati, pronti per essere immortalati, o per inscenare inusuali danze propiziatorie (L'Espresso 22 maggio 2008:106).

Il turista viene così accontentato, ottenendo la foto della donna Mursi, a seno nudo e disco labiale enorme, o assistendo ad un rituale di iniziazione improvvisato per l'occasione.

Analizzare l'impatto che un tale tipo di turismo può avere nella vita di queste comunità, sarebbe davvero interessante, ma non costituisce l'oggetto del mio studio, e anzi al suo interno non c'è neanche l'occasione per un accenno a tale tipo di problematica. Tuttavia ho voluto comunque fare questa breve premessa, per dire che quella che andrò a trattare nelle pagine successive è la condizione complessa di un popolo, chiamato Manja, che pur vivendo nella valle dell'Omo ha ricevuto pochissima attenzione da parte del mondo antropologico. Molto probabilmente perchè di esotico non ha proprio niente; nessuna donna con piattelli labiali o alle orecchie, né particolari danze o pratiche di iniziazione. È gente molto povera, che vive dispersa senza una base territoriale comune, in molte comunità dell'Snnp. Sono soggetti a condizioni di pesanti limitazioni e ristrettezze rispetto alle risorse economiche, sociali e politiche della comunità in cui vivono.

I Manja non sono riconosciuti ufficialmente come etnia, e una delle possibili cause potrebbe essere proprio la loro ampia dispersione in regioni diverse del paese. Tuttavia alcuni degli elementi che ho riscontrato sul campo (primo fra tutti l'autoattribuzione etnica che gli stessi Manja danno di se stessi) mi hanno portato a ritenerli in maniera appropriata una vera e propria etnia, e la stesura della mia tesi è rivolta principalmente a questo scopo. Ma andiamo con ordine.

Sono venuta a conoscenza di questa popolazione in maniera casuale; non avevo mai letto niente a riguardo, anche perché, come ho accennato, esiste pochissimo materiale bibliografico; non conoscevo niente neppure riguardo all'Etiopia, a parte le poche notizie comunemente note a tutti, riguardo a quel breve periodo della sua storia in cui fu una colonia italiana. Anche dell'Africa

sapevo assai poco, solo alcune delle classiche monografie antropologiche come le opere di Evans Pritchard sugli Azande e sui Nuer, o qualche nozione generale sui Guro della Costa d'Avorio studiati da Meillasoux, e qualche saggio sul fenomeno politico nelle società cosiddette acefale.

Ma il mondo africano mi ha sempre affascinato, ed anche quelle esigue letture sopra ricordate, non hanno fatto altro che alimentare la mia curiosità e il mio desiderio di poter compiere in futuro uno studio proprio in questo continente. Quasi al termine del mio percorso di studi universitari, si è presentata in modo inatteso, l'occasione di poter materializzare quest'aspirazione.

La ricerca di un argomento stimolante per la mia tesi specialistica in Antropologia culturale ed Etnologia, mi ha portato per caso, a conoscere le ricerche condotte in Etiopia dalla Società Naturalistica Speleologica di Grosseto. Dal 1995, quasi ogni anno, questa svolge delle ricerche di interesse per lo più speleologico e archeologico nell'area meridionale del paese africano, in particolare in una regione chiamata Wolayta, facente parte dell'Snnp.

Nel novembre 2006 in seguito alla segnalazione di una grotta, i membri della spedizione si sono spostati nella regione limitrofa del Dawro. Qui sono venuti a conoscenza dei Manja che abitano vicino ad un villaggio chiamato Dodi, situato nel distretto di Loma. Gente dalla "strana cultura", così sono stati loro presentati dalla popolazione locale. Persone molto povere, costrette a vivere in piccoli ripari vicino alla foresta, tenute lontane dai villaggi e dalla gran parte delle attività della vita comunitaria.

Gli speleologi sono riusciti a incontrare i Manja, solo negli ultimi giorni del loro soggiorno in Etiopia. Incuriositi e intenzionati ad approfondire le condizioni di vita di questo popolo, nonché le motivazioni riguardo alla loro emarginazione, predisposero per il novembre successivo un progetto di ricerca finalizzato proprio allo studio dei Manja.

I risultati delle loro passate ricerche e gli intenti del programma futuro, comparsero in un giornale, a carattere locale, che mio padre compra ogni giorno. Sfogliando proprio le pagine di questo quotidiano, sono venuta per la prima volta a conoscenza degli interessi della Società grossetana. La mia prima

risposta alla lettura dell'articolo è stata subito quella di scrivere un'email al presidente della Società, in cui spiegavo la mia curiosità per l'Africa, i miei studi antropologici e la ricerca di un argomento interessante per la mia tesi.

Senza tante esitazioni, dopo un primo incontro con alcuni componenti della Società, mi sono ritrovata "arruolata" all'interno della loro squadra, pronta per la partenza verso il continente nero.

È così che è iniziato allora il certosino lavoro di ricerca bibliografica riguardante l'Etiopia e più in particolare le popolazioni dell'area sud-occidentale. La necessità di conoscere più a fondo il contesto in cui avrei dovuto condurre il mio studio, e il bisogno di tracciare un piccolo progetto di ricerca, con le linee guida da seguire una volta sul campo, mi hanno portato a "spulciare" parte della letteratura esistente sull'argomento, scritta per lo più in lingua inglese.

Tra il materiale esistente riguardo il sud Etiopia sono soprattutto gli studi recenti di Pankhurst e Freeman (2003, 1999; 1997), quelli di Dea (1997; 2000) e alcuni saggi contenuti negli atti delle Conferenze internazionali di studi etiopici, a costituire le opere principali alle quali mi sono appoggiata. Ad esse va senza dubbio aggiunto l'importante esperienza sul campo, di cui parlerò in maniera più dettagliata nelle pagine successive, e la letteratura antropologica di carattere più generale riguardante tre importanti categorie concettuali, che costituiranno degli importanti strumenti teorici e metodologici nel corso della mia analisi, essi sono etnia, casta e classe (in riferimento soprattutto al fenomeno del patronage).

Infine alcuni testi come quelli di Calchi Novati (1994, 2005), di Richard Pankhurst (1997), di Vaughan (2003), di Krutz (2004) e di Turton (2006), sono risultati particolarmente utili perché mi hanno permesso di collocare il mio oggetto di studio all'interno di un contesto storico-politico preciso, l'odierna Repubblica federale etiopica.

2. I MANJA: UN POPOLO ALLA PERIFERIA DELLA SOCIETÀ ETIOPE

L'intera Etiopia è abitata da gruppi di artigiani e di cacciatori che sono esclusi dalla società dominante. L'emarginazione di questi gruppi non è un fenomeno nuovo né localizzato, anzi lo ritroviamo al nord come nel sud del paese, nelle città e nei villaggi rurali, è talmente diffuso che Levine lo descrive come un "tratto culturale pan-etiopico" (Levine 1974:56).

I Manja occupano in tutte le comunità in cui vivono l'ultimo gradino della scala sociale. Essi abitano in diverse regioni dell'Snnp, in particolare nello Sheka, nel Kaffa, nel Bench Maji e nel Dawro.

La causa principale della loro emarginazione sembra essere data dalle loro abitudini alimentari. Si cibano infatti di animali "proibiti" per le tre fedi principali diffuse nel paese (Cristianesimo ortodosso, Islam e religione tradizionale), per questo sono considerati "impuri" e "contaminanti", e per tale motivo sono costretti a vivere ai margini della società. Abitano in insediamenti posti lontani dai villaggi, non possono partecipare alle feste principali che hanno luogo all'interno della comunità, a meno che non vi siano chiamati a suonare; hanno delle proprie associazioni di mutuo soccorso (chiamate *iddir*) diverse da quelle dei locali, infine non possono sposarsi fuori dal loro gruppo (all'interno della sfera matrimoniale continuano ad essere presenti norme di tipo endogamico).

Nelle opere dei primi viaggiatori e studiosi europei dei primi anni del '900, i Manja figurano sempre insieme a quei gruppi di artigiani che nelle regioni del sud Etiopia sono soggetti, seppur in misura più lieve rispetto a loro, a numerose restrizioni che si esercitano all'interno di diversi ambiti della sfera sociale. Caratterizzati e identificati prima di tutto per l'occupazione svolta, questi artigiani e con loro i Manja, sono stati sbrigativamente etichettati come "gente di bassa casta", o addirittura come fuori casta.

Tale termine, preso in prestito dal contesto indiano, ha continuato negli anni, e in alcuni casi eccezionali continua tutt'ora, ad essere utilizzato dagli

antropologi per riferirsi ai sistemi di stratificazione delle società etiopiche. La distinzione tra gruppi occupazionali disposti gerarchicamente secondo un criterio che sembra richiamarsi alle nozioni di purezza e impurità, la presenza di norme endogamiche disposte a mantenere ben chiari i confini tra i gruppi, l'iscrizione per nascita al gruppo di appartenenza, ed altri elementi simili, hanno fatto propendere verso una lettura di casta del fenomeno etiopico. Tuttavia gli studi più recenti, come quelli di Pankhurst e Freeman (1997; 2003), Dea (1997); Yoshida (2007), hanno messo in discussione tale interpretazione.

L'inapplicabilità del concetto di casta a tutti gli strati che compongono le società qui considerate, la mancanza di un coerente sistema filosofico-religioso (come l'Induismo in India) in grado di giustificare e sancire in modo rigido una gerarchia di gruppi occupazionali, nonché la mancata distinzione nel contesto etiopico tra status e potere, costituiscono alcune delle obiezioni più significative portate avanti da questi studiosi.

Oggi si preferisce parlare di gruppi occupazionali o di minoranze emarginate, tuttavia il problema rimane aperto. Il fatto o meno di poter **paralare** di caste non costituisce infatti una semplice questione terminologica; ad essa è strettamente collegata quella più complessa che riguarda la causa dell'emarginazione di questi gruppi, vuoi che li si chiami caste o minoranze. Difficile dare una spiegazione a causa degli scarsi studi antropologici condotti sull'argomento, e delle limitate fonti storiche su cui poterci oggi appoggiare, per ricostruire quei processi che hanno condotto questi gruppi alla situazione attuale.

Le diverse forme in cui si manifesta il fenomeno qui considerato rende inoltre impossibile poter fornire un'unica motivazione, in grado di raggruppare al suo interno l'intero oggetto indagato.

Nella loro opera più recente (2003), Pankhurst e Freeman oltre a mettere in luce tali problematiche formulano la necessità di un approccio nuovo rispetto a quelli adottati dagli studiosi precedenti; una prospettiva comparativa, attenta al cambiamento e allo sviluppo sociale e soprattutto al punto di vista dei

discriminati. Lo scopo principale dei due autori è infatti quello di fornire gli strumenti teorici e metodologici per affrontare nuove ricerche di carattere antropologico proprio in quel “mosaico di culture” che è l’Etiopia meridionale, e in particolare su quelle popolazioni ancora poco studiate perché “meno esotiche” ma non per questo meno interessanti.

Essi invitano a porre una maggiore attenzione riguardo a quelle minoranze che vivono all’interno delle società etiopi, andando ad indagare la loro storia passata, e le relazioni che hanno instaurato nel tempo con i gruppi circostanti, etnici e non.

Dea accoglie il loro invito e svolge la sua ricerca proprio nel Dawro. Gli obiettivi principali che si pone sono quelli di analizzare la relazione tra i Manja e i Malla (la classe contadina dominante nella società dawregna), e il rapporto tra la differenziazione sociale e le varie strategie di sostentamento attuate dai diversi gruppi che compongono la società. In proposito, segue la via tracciata da Pankhurst e sostenuta anche da Freeman, rifiutando di applicare al suo caso di studio il concetto di casta. Ad esso non sembra fornire una lettura alternativa, e si limita a parlare di minoranze o di gruppi sociali, accennando in alcuni casi alla nozione di classe.

Un’osservazione, secondo me molto importante fatta da Dea, ma non sviluppata nel corso del suo studio, riguarda la posizione dei Manja all’interno della società dawregna. Questi, secondo lo studioso non devono essere considerati alla stregua di un gruppo occupazionale; non hanno o almeno non più, un’attività loro caratteristica e distintiva, come invece possiedono gli altri strati in cui è strutturata la società. Numerosi elementi, quali una propria lingua, costumi alimentari diversi, proprie associazioni di mutuo soccorso, e così via, inducono a considerarli non una semplice articolazione interna alla classe artigianale, come la maggior parte degli studiosi tende a fare, ma un gruppo separato e distinto dagli altri. Ciò mi ha spinto ad approfondire un’ipotesi di interpretazione che già la lettura di Pankhurst e Freeman mi aveva sollecitato, ovvero la possibilità di considerare i Manja un gruppo etnico, ed etnica la relazione che essi intrattengono con i vicini Malla.

Riguardo a questo aspetto, testi antropologici concernenti lo studio del fenomeno etnico come Barth (1994), Eriksen (1993) e Li Causi (2007), mi hanno fornito quegli strumenti teorici necessari per affrontare la mia indagine tra i Manja, soprattutto nella fase della ricerca sul terreno.

L'etnicità, ovvero la manifestazione della differenza nel rapporto tra due diverse unità sociali, non è un fatto di natura e nemmeno di sola cultura, ma è un fatto sociale. È nella situazione relazionale che il fenomeno etnico sembra assumere una maggiore rilevanza antropologica, ovvero quando due popoli, due etnie si trovano in contatto tra loro. È dunque sul terreno che è possibile verificare se tra i Manja e i Malla esista o meno una relazione etnica, e solo nel momento in cui almeno uno dei due gruppi mette in campo esplicitamente la sua differenza culturale, possiamo affermare di trovarci di fronte ad una relazione di tal tipo.

La presenza di stereotipi riscontrati sul campo e l'alterità culturale e addirittura fisica con cui i Malla si esprimono nei confronti dei Manja, sembrano rafforzare, come dimostrerò meglio nel corso della stesura, e in un certo senso legittimare la mia interpretazione "etnica" del fenomeno indagato.

I Malla considerano i Manja come degli stranieri, e in una certa misura essi lo sono in quanto provengono dalla regione del Kaffa. Nonostante sia ormai da più di un secolo che si trovano nel Dawro, la popolazione locale continua a ritenerli irriducibilmente "altri", addirittura con tratti somatici diversi. I Manja sono infatti ritratti come più scuri, con il naso grande e maggiormente schiacciato, in breve più brutti. Da parte loro anche i Manja sembrano classificarsi come membri di un'unità etnica diversa e distinta da quella dei Malla.

L'obiettivo principale della mia tesi è dunque quello di dimostrare come l'emarginazione dei Manja sia dovuta alla loro appartenenza ad un'etnia diversa, ad una cultura differente. Le "stravaganti abitudini" alimentari a cui i Malla si richiamano per giustificare l'allontanamento dei Manja dalla comunità, non possono infatti, essere lette come la parte più esplicita di un insieme più

vasto di differenze culturali sulla base delle quali i Malla fondano il loro rapporto con i Manja?

I Manja allora sono emarginati in quanto cacciatori o in quanto Manja, ossia in quanto appartenenti ad un'alterità, scusate il gioco di parole, irriducibilmente altra?

Questi sono gli interrogativi principali che hanno sollecitato la mia ricerca, soprattutto una volta giunta sul campo, e il tentativo del mio studio è proprio quello di fornire una risposta convincente e valida a tali quesiti.

Oltre ad una possibile lettura "etnica" del fenomeno qui esaminato, prenderò però in considerazione anche la possibilità di un altro tipo di lettura, quella a cui fa capo la nozione di classe.

Per secoli popolo di cacciatori, da qualche decennio i Manja sono completamente sedentarizzati. La loro principale fonte di sostentamento è costituita dall'agricoltura, ma essi non sono in possesso dei mezzi necessari alla produzione. A loro sono affidate le terre più aride e selvagge, difficili da coltivare, soprattutto se si conta il fatto che non hanno né gli attrezzi agricoli né gli armenti per farlo. L'unica cosa che possiedono è la forza delle loro braccia, che perciò sono costretti a vendere, spesso a bassissimo costo, per poter sopravvivere. I Malla dal canto loro offrono l'opportunità ai Manja di lavorare nelle proprie terre e di usufruire degli attrezzi e delle bestie di loro proprietà, in cambio danno loro la quarta parte del ricavato, oppure si limitano ad un po' di cibo e qualche vestito usato. La ripartizione diseguale dei mezzi di produzione e il differenziato accesso alle risorse economiche mi farà riflettere, nel corso della stesura, sulla possibilità di leggere il rapporto tra Malla e Manja anche in termini di classe.

Ulteriore scopo del mio lavoro sarà allora quello di verificare se una delle due letture (quella che fa a capo alla nozione di etnia e quella che invece privilegia la nozione di classe) ha la meglio sull'altra o se entrambe possono coesistere, senza necessariamente escludersi a vicenda, all'interno del contesto preso in esame.

3. LA BREVE ESPERIENZA ETNOGRAFICA NEL DAWRO

Ho incontrato i Manja nell'autunno 2007. Insieme con quattro membri della Società Naturalistica Speleologica Maremmana, siamo partiti per l'Etiopia a metà novembre, dopo il consueto percorso fatto da vaccinazioni e da lunghe pratiche burocratiche.

Il nostro viaggio era così articolato: due giorni di permanenza, sia all'andata che al ritorno, nella capitale del paese e il resto del tempo nell'area sud-occidentale dell'Etiopia, in particolare nella regione del Wolayta, e in quella del Dawro. È proprio in quest'ultima regione che vivono i Manja. Dispersi in più villaggi del territorio, abbiamo avuto modo di conoscere coloro che abitano nella città di Waka, e in maniera più "approfondita" i Manja del villaggio di Dodi, situato nel distretto di Loma Bosa.

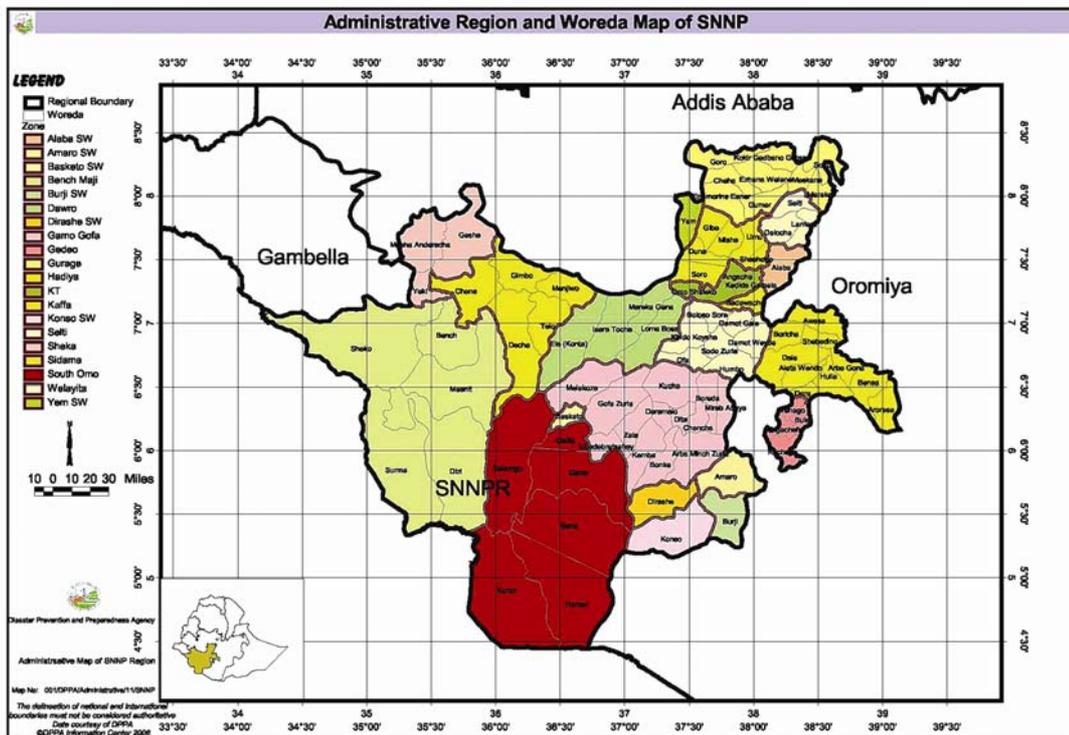


Fig. 1

Ad Addis Abeba ho avuto l'opportunità di conoscere, un antropologo dell'università cittadina, Alula Pankhurst, i cui testi, come ho già accennato, mi hanno fornito un primo essenziale orientamento sull'argomento da trattare, e

mi hanno permesso di tracciare alcune delle linee guida su cui impostare il mio studio.

L'incontro con Pankhurst, risultato di una precedente comunicazione avvenuta per via email, è stato molto proficuo. Ho avuto la possibilità di chiedergli di persona alcuni dei numerosi dubbi che mi erano sorti in seguito allo studio delle sue opere. La nostra "chiacchierata" si è concentrata soprattutto sugli aspetti generali e più prettamente teorici riguardanti le minoranze che abitano nell'Etiopia meridionale.

Fervente sostenitore dell'inapplicabilità del concetto di casta al contesto etiopico, Pankhurst si è soffermato sulla difficoltà di trovare una risposta ai dubbi che uno studio rivolto a tali tematiche comporta. L'eterogeneità del fenomeno indagato e la scarsità di materiale a riguardo, rende molto problematico lo studio dei numerosissimi gruppi emarginati che incontriamo spostandoci verso il sud del paese. Ognuno di essi, mi spiega l'antropologo, ha avuto un suo percorso storico e sociale che l'ha condotto alla condizione attuale; non è dunque possibile formulare una spiegazione unica in grado di comprenderli tutti al suo interno.

L'unica cosa che possiamo fare, secondo Pankhurst, è andare a studiare le peculiarità di ognuno di essi, per poi compiere un lavoro comparativo sui risultati raggiunti. La sua opera del 2003, compiuta in collaborazione con Freeman e con altri studiosi e ricercatori di varie università internazionali, mira proprio a questo, a raccogliere in un lavoro ancora preliminare, i dati riguardanti le minoranze che abitano nell'Snnp.

In proposito al mio oggetto di studio mi consiglia di leggere il lavoro di Dea, in quanto costituisce l'unica monografia compiuta sui Manja² del Dawro. È un testo eseguito proprio per conto dell'università di Addis Abeba, non è stato pubblicato in maniera completa, esistono solo degli estratti e dei compendi comparsi in alcune raccolte di saggi. Fortunatamente Pankhurst mi ha dato in prestito la sua copia, e io ho potuto accedere al lavoro integrale di Dea.

² Esistono altri studi sui Manja, ma questi riguardano coloro che vivono nel Kaffa, alcuni esempi Bieber (1920), Lange (1982), Gezaghen (1997) e Yoshida (2007).

Una visita alle librerie vicino all'università di Addis Abeba, mi ha permesso infine di raccogliere altro materiale utile alla mia ricerca. Ma è naturalmente il contatto, seppur breve, con i Manja a fornirmi i dati più interessanti.

Il nostro soggiorno nel Dawro, alternato a pernottamenti nel vicino Wolayta, è durato solo un mese, per questo non posso dire di aver compiuto una vera e propria ricerca sul campo; consapevole dei limiti, spero comunque di poter impostare un lavoro semi-compiuto, preliminare e di base sull'identità dei Manja ed sul loro rapporto con i vicini etnici e con le istituzioni.

Le osservazioni e le informazioni raccolte sul terreno sono state per me indispensabili per capire meglio la situazione dei Manja, e soprattutto per avere una visione più sostanziale riguardo a quello che accade nella realtà. La maggior parte di ciò che avevo letto l'ho potuto riscontrare effettivamente sul campo, parlare con alcuni Manja e con altre persone facenti parte della popolazione locale, mi ha permesso di ricavare notizie utili riguardo a diverse tematiche.

Prima di tutto mi sono soffermata su come, dal punto di vista più strettamente materiale, vivono oggi i Manja; ossia quali sono le attività che svolgono quotidianamente, quali le loro principali fonti di entrata e sostentamento economico, a quali risorse possono accedere, e così via. In un secondo momento ho cercato di raccogliere informazioni riguardo alla loro vita comunitaria, alle loro forme di associazione e supporto nei momenti di difficoltà, ma soprattutto la mia indagine si è rivolta all'ambito delle relazioni sociali. Scopo principale era infatti quello di analizzare i rapporti che i Manja instaurano con gli altri gruppi in cui è strutturata la società dawregna e in particolare con la classe dominante rappresentata dai Malla. La mia intenzione era quella di verificare in primo luogo la percezione che di se stessi hanno rispettivamente i due gruppi in questione, e quella che ha ciascuno rispetto all'altro.

Si può parlare infatti di un'alterità etnica e culturale dei Manja provenienti dal vicino Kaffa nei confronti dei locali Malla? Tale alterità costituisce una

costante nei rapporti tra i due gruppi? E infine come si sono trasformati le relazioni e le condizioni di vita delle due unità etniche nel corso del tempo?

Sono riuscita a trovare gran parte delle risposte a tali interrogativi grazie ai colloqui avuti con i locali, Manja e non. Nel corso del mio soggiorno ho effettuato alcune interviste, per lo più semi-strutturate, ad alcuni esperti di storia locale, in particolare ad un insegnante incontrato nella cittadina di Loma Bale, ad un catechista, e a due funzionari pubblici della *woreda* (distretto) di Loma Bosa. Ho intervistato anche, o ho semplicemente avuto dei colloqui, con persone incontrate per la strada, appartenenti al gruppo dei Malla, con alcuni uomini Manja della città di Waka, e soprattutto con quelli del villaggio di Dodi. Qui ho potuto conoscere il *mochono*³ dell'*iddir*⁴ Manja, che insieme ad un altro membro del villaggio, si sono sottoposti ad una lunga intervista, anche questa semi strutturata, da cui ho potuto ricavare le informazioni più importanti.

Di Dodi è anche **Ioannes**, un ragazzo Manja, di una ventina d'anni, l'unico del suo villaggio a frequentare la scuola (sta ultimando i suoi studi nella cittadina di Arba Minch, nella regione del Gamo Gofa) e a conoscere l'amarico. Nessun Manja, tra gli adulti incontrati ha ricevuto un'istruzione; solo da un decennio è infatti consentito ai Manja andare a scuola. La situazione è comunque ancora complessa, come metterò in luce nel corso del mio lavoro; tuttavia missionari cattolici e una Ong, Action Aid Ethiopia, attiva in passato sul territorio, hanno costruito nell'ultimo decennio scuole di alfabetizzazione miste a cui possono accedere anche i bambini Manja.

Ioannes è stato con noi, durante i giorni di permanenza del Dawro, prestandosi a soddisfare gran parte dei nostri dubbi, anche se la nostra comunicazione non sempre è riuscita ad essere fluida.

Un insegnante di Loma Bosa, che conosce molto bene l'inglese avrebbe dovuto farci da interprete, ma una febbre malarica lo ha colpito proprio nei giorni in cui eravamo nel Dawro. Si è prestato a farci da traduttore, un ragazzo

³ Vedi capitolo secondo.

⁴ Vedi capitolo secondo.

di nome Tatèt, che lavora come guardiano insieme ad un suo amico, in un campo scout della missione di Loma Bosa, in cui noi avevamo montato le nostre tende. Sono stati Tatèt e Ioannes ad accompagnarci nei nostri spostamenti. Tuttavia seppur con tutta la buona volontà e l'impegno dimostrato, l'inglese di Tatèt è risultato spesso un po' troppo lacunoso e in alcuni casi sono servite anche diverse ore per riuscire a comunicare con Ioannes.

In nostro soccorso è giunto un frate italiano della missione cattolica di Loma Bosa, Abba⁵ Gabriele, il quale si è reso disponibile a sostituire Tatèt e a farci da interprete con i Manja. Da trent'anni missionario in Etiopia, Gabriele conosce l'amarico nonché la lingua locale (il dawregna) parlata nel Dawro, grazie a lui è stato molto più facile comunicare con i nostri interlocutori. La sua figura di padre missionario ci è stata anche di grande aiuto nell'entrare in contatto con i Manja. È stato lui infatti, grazie all'aiuto di un catechista locale, a fissare un primo incontro con i Manja e a permetterci di conoscerli.

Le figure religiose sono oggi le più presenti e le più attive nel territorio. Sono anche quelle che ricevono un maggior rispetto dalla popolazione locale, probabilmente per le iniziative che promuovono. Strade, scuole, pozzi sono tra i progetti più attuati, oltre naturalmente a chiese e altri luoghi di culto.

L'obiettivo principale, almeno per le missioni cattoliche che ho avuto modo di conoscere, è quello di divulgare il messaggio cristiano e quindi di evangelizzare le popolazioni locali. Per i Manja, la conversione alla fede cattolica è vista come un'ancora di salvezza, a cui si facilmente si aggrappano nella speranza di veder migliorate le proprie condizioni di vita. I Manja che vivono vicino alla città di Waka, sono tutti cattolici, nel corso di un decennio hanno cambiato già due volte la loro fede; intorno agli anni '90, nel periodo in cui le missioni cattoliche e protestanti hanno fatto il loro ingresso nella regione del Dawro, molti sono stati i Manja ad abbracciare la religione protestante. Non hanno però tratto grandi miglioramenti da questa scelta, così negli ultimi anni si sono

⁵ In amarico Abba significa frate.

convertiti alla cattolicesimo, sperando in questo modo di ottenere finalmente qualche conquista positiva. I Manja che abitano nel villaggio di Dodi, credono ancora nella religione tradizionale, tuttavia, si sono dichiarati disponibili ad abbandonare le loro fede in vista del messaggio evangelico. Parlando con noi, non hanno negato la loro speranza di riuscire ad ottenere, una volta convertiti, anche un lavoro, visto che proprio la missione cattolica di Loma li ha fatti lavorare in passato, seppur per periodi temporanei, alla costruzione e al riassetamento delle strade.

Conversione in cambio di migliori condizioni di vita e soprattutto di un lavoro, questi sembrano i patti impliciti nel rapporto tra i Manja e le missioni cattoliche. Non voglio entrare nel merito della questione, non ne ho sufficiente conoscenza, tuttavia questo è lo scenario che sembra aprirsi oggi ai Manja del Dawro.

4. UN “VIAGGIO” TRA I MANJA

Il mio percorso tra i Manja del Dawro, ha inizio con un quadro storico, indispensabile, per riuscire a comprendere le condizioni attuali di vita dei miei protagonisti. Non abbiamo a che fare con delle società primitive, isolate, avulse dalla storia, come ci vogliono far credere molto spesso i documentari alla televisione, o i depliant delle agenzie di viaggio, che attirano il turista occidentale con l'illusione di farlo tornare agli “albori” della società. L'antropologia ormai da più di trentacinque anni si è “ribellata” a quel modello interpretativo sostanzialmente statico, inaugurato dalla scuola struttural-funzionalista. Quest'ultima e con essa i suoi derivati tendeva, attraverso un approccio a-storico, alla ricerca delle ragioni dell'armonia e dell'equilibrio sociale, incurante dei mutamenti e delle trasformazioni storiche e socio-culturali che investono anche le più isolate e piccole società umane, disperse nella savana africana o nell'immenso oceano pacifico.

L'obiettivo del primo capitolo è proprio quello di cercare di cogliere le dimensioni della storia, delle trasformazioni politiche e sociali avvenute in Etiopia a partire dalla fine dell'800. Ho scelto di soffermarmi sull'ultimo secolo e mezzo di storia, non perchè i secoli precedenti non siano degni di interesse, ma semplicemente per il fatto che dalla fine del XIX inizio XX secolo, si sono verificati gli avvenimenti che hanno segnato in maniera decisiva la storia delle regioni meridionali dell'Etiopia. Tra questi basta solo accennare la "colonizzazione" e l'incorporazione di queste province all'interno dell'allora potente impero abissino, avvenuta a partire dall'ultimo decennio dell'800; la caduta del negus in seguito alla rivoluzione socialista del 1974, la successiva instaurazione della dittatura militare di stampo filosovietico durata fino ai primi anni '90, e infine la sua definitiva sostituzione con uno stato democratico di stampo federale.

L'attenzione rivolta verso tali eventi, mi permetterà così di rintracciare lungo il mio lavoro, gli effetti che fattori di ordine macrostrutturale hanno esercitato ed esercitano nel mio contesto di studio.

Il secondo capitolo ha un taglio maggiormente etnografico. L'analisi si restringe dal punto di vista spazio-temporale, e si focalizza sulla regione odierna del Dawro. In maniera più dettagliata procederò alla descrizione della struttura "a piramide rovesciata" che caratterizza la società dawregna. Dopo aver esposto in maniera sintetica gli aspetti principali che caratterizzano ciascun gruppo su cui si articola la società, passerò ad analizzare le condizioni di vita dei Manja; l'accesso che hanno alla risorsa della terra, le relazioni che hanno con la popolazione locale, le forme di associazionismo, ecc. Riguardo alle relazioni economiche che si instaurano tra i Malla e i Manja, metterò in evidenza, attraverso la nozione di patronage, come sussista ancora oggi un rapporto interclassista di sfruttamento economico esercitato dai primi nei confronti dei secondi. I due gruppi, che in questo caso possiamo chiamare classi, godono infatti di un differenziale accesso alle risorse che la società dawregna offre. I Malla detengono la proprietà della terra più fertile e concentrano nelle loro mani il potere politico a livello locale, i Manja invece

hanno accesso solo alla terra più arida e sono esclusi dalla vita politica della comunità.

Il terzo e ultimo capitolo cerca di dare delle risposte ai dubbi e agli interrogativi emersi nel corso della stesura, e soprattutto cerca di dare un'interpretazione alla condizione di emarginazione in cui sono costretti a vivere i Manja. Prima però ripercorrerò le ipotesi e le teorie formulate negli anni dai vari studiosi etiopisti, soffermandomi in particolare sul dibattito sorto intorno alla questione delle caste. Molti sono stati coloro che hanno scorto nella stratificazione della società dawregna un sistema gerarchizzato di caste, riconducibile a quello riscontrabile in India. Ad essi si sono opposti altri studiosi (Pankhurst, Freeman, Dea, Yoshida) che con un sguardo attento alle trasformazioni e ai cambiamenti sociali che hanno investito in maniera diversa le numerose minoranze che abitano nel sud Etiopia, tentano di fornire una spiegazione al problema dell'emarginazione, meno statica e più attenta alle particolarità dei soggetti discriminati. Riprendendo parte dell'interpretazione offerta da quest'ultimi studiosi, e quindi rifiutando la lettura di casta del fenomeno qui considerato, proverò nell'ultima parte del mio studio ad aggiungere alcune mie riflessioni e osservazioni, sorte in seguito alle letture effettuate e al materiale raccolto sul campo.

Facendo propri i suggerimenti offerti da Pankhurst, Freeman e Dea, e soffermandomi solo sulla condizione dei Manja, mi soffermerò sulla possibilità di poter credo formulare per quanto riguarda il caso di questo gruppo, un'ipotesi di natura etnica.

CAPITOLO PRIMO.

“IL CONTESTO STORICO E GEO-POLITICO

1. IL REGNO DEL KAFFA¹

Assai problematica è stata la ricerca del materiale riguardante le regioni del sud Etiopia, soprattutto per quanto riguarda i secoli antecedenti al XX. Tale difficoltà si collega allo stesso ordine di problema che riscontriamo a livello più generale per quanto riguarda l'intera Africa.

¹ Una questione da affrontare nella stesura di un testo etnografico è quello della trascrizione dei termini indigeni e dei toponimi locali. Per quanto riguarda i primi (che ho riportato in corsivo) non ho usato la grafia fonetica convenzionale per indicare i suoni prodotti nelle lingue locali. Non trattandosi di uno studio fondamentalmente linguistico ho ripreso la forma di traslitterazione adottata da Pankhurst e Freeman e da Dea, i quali per questa operazione si sono serviti dell'alfabeto inglese.

Una questione di difficile soluzione è stata quella della scelta dei toponimi e dei nomi etnici: quale nome usare tra i molti che a volte definiscono un luogo o un gruppo? I due casi che ci si presentano davanti sono diversi per sostanza e peculiarità. Alcuni toponimi hanno subito cambiamenti e sostituzioni in seguito a eventi politici di vario tipo, ad esempio il Dawro è stato chiamato negli anni in cui fu incorporato all'interno dell'impero abissino Kullo, nome nato da uno sbaglio commesso dallo stesso Menelik, il quale alla lettera di un suo generale che lo informava di aver assoggettato l'area vicino ad un villaggio del Dawro chiamato Kullis, rispose a sua volta con una lettera in cui utilizzava il nome Kullo per riferirsi all'intera regione. Per tutti il periodo imperiale fino al 1974, il Dawro fu così denominato Kullo (Dea, 1997:12). Sui nomi etnici grava invece la difficoltà (per il ricercatore straniero), dovuta alla loro molteplicità. In alcuni casi ogni gruppo ha un nome proprio, autoctono, con il quale i componenti del gruppo stesso si definiscono; poi ci sono i nomi dati al gruppo dagli altri. A complicare la situazione arrivano poi le trascrizioni coloniali, che risentono inevitabilmente della grafia, italiana e inglese nel nostro caso, di chi scrive e della pronuncia di chi parla, come appare evidente in molte opere dei nostri studiosi quali Cerulli, Conti Rossini e Biasutti. Per evitare di fare confusione in tutto il mio lavoro mi sono appoggiata per i nomi etnici alle opere di Pankhurst e Freeman (1997; 2003) a quella di Dea (1997) e a quelle di Haaland e Haaland (2004), le quali presentano una certa omogeneità nella scelta dei termini operata dai diversi autori per indicare le popolazioni che vivono nell'area meridionale qui considerata. Per i toponimi invece mi sono riferita soprattutto alle carte geografiche dell'Ethiopian mapping agency.

È necessario fare una precisazione per quanto riguarda i primi due paragrafi che trattano gli eventi principali accaduti nell'ultimo decennio del XIX e nei primi anni del XX secolo; nel rintracciarne le dinamiche ho fatto affidamento agli studi italiani del periodo coloniale, in particolare i già citati Cerulli, Conti Rossini e Biasutti. Quest'ultimi tendono molto spesso a italianizzare i nomi etnici e i toponimi, per questo motivo è facile incontrare ad esempio Mangio al posto di Manjo, Caffa al posto di Kaffa.

Alla ricostruzione della storia del continente nero fa capo la scarsità delle fonti e soprattutto di quelle scritte. Se da un lato la “civiltà della parola” (Calchi Novati, 2005:11) propria dell’Africa rappresenta una ricchezza per l’elasticità che ne deriva, per la sua capacità di adattarsi al cambiamento degli eventi e alla mutevolezza delle istituzioni, dall’altro questa medesima flessibilità ne determina allo stesso tempo la debolezza come fonte stabile e attendibile per la storia. Nonostante la carenza di materiale scritto, l’Africa ha prodotto le fonti della propria storia. Come scrive in proposito Calchi Novati: “Nella continuità di ogni esperienza umana è la memoria a svolgere una funzione insostituibile” (Calchi Novati, 2005:12). Ecco dunque che in mancanza di documenti affidati alla scrittura, soccorre in tutta l’Africa la cultura o tradizione orale, che è nella maggior parte dei casi anonima e collettiva. Autori come Cerulli, Massaja, Conti Rossini, hanno attinto nelle loro ricostruzioni storiche dei regni che hanno abitato il sud Etiopia fino quasi alla fine del XIX secolo, nelle leggende, nei miti cosmogonici, nelle cronache dinastiche, e più in generale in tutto quel vasto patrimonio che va sotto il nome di fonti orali. Da parte mia non ho potuto far altro che affidarmi a ciò che questi storici e missionari, hanno riportato riguardo a quest’area dell’Etiopia, da loro visitata negli anni ancora freschi della sua incorporazione all’interno dell’impero abissino.

Per quanto riguarda la prima parte di questa breve ricostruzione di un secolo e mezzo di storia dell’Etiopia, sono le opere di Cerulli (1930; 1951; 1954), Massaja [1984 (ed. orig. 1889)] e Conti Rossini (1937) a costituire le mie fonti principali, insieme ad un’opera più recente di Pankhurst (1997).

Il Kaffa rappresentava il più importante tra i numerosi regni che costellavano la zona sud-occidentale dell’Etiopia prima dell’espansione dell’impero abissino, avvenuta alla fine del XIX secolo. Fu l’unico regno in grado di mantenere la sua indipendenza fino all’invasione delle truppe di Menelik II, e l’unico in grado di resistere ai ripetuti attacchi Galla. Le notizie riguardo

all'origine, alla costituzione e all'ordinamento di questo regno provengono per lo più dai resoconti di viaggio di studiosi italiani, in primo luogo Cerulli, ma anche Conti Rossini, Biasutti e del padre missionario Guglielmo Massaja. In base a queste fonti sappiamo che il regno fu fondato intorno al XIV secolo da una minoranza di stirpe Sidama, la quale, forse sotto la pressione delle guerre abissine², emigrò verso sud e si stabilì nella regione ad occidente dell'Omo, imponendosi alle locali popolazioni (Conti Rossini 1937:371). Molto probabilmente, scrive Cerulli (Cerulli 1951:10) il fatto che il Caffa era ancora designato (ai tempi del suo viaggio, quindi intorno al 1927-28) con il nome di Gomarà dai Sidama dell'Omo, lascia intravedere i Ghimirà³ nei precedenti padroni del paese.

“I nuovi venuti si davano il nome di Gonga. Una delle loro stirpi, dei Mingio, si fissò nel distretto di Caffa [...] Il suo capo a mano a mano sottomise i Mangio ed altre popolazioni preesistenti, e giunse a fare accettare la sua autorità dalle altre stirpi Sidama, venute con la sua, che, però, si garantirono del rispetto dei loro diritti, ottenendo situazioni di privilegio. Sorse così un regno, cui venne esteso il nome di Caffa” (Conti Rossini 1937:371).

Lontano dagli Abissini e dai Galla, a contatto con tribù meno forti e meno politicamente organizzate, il nuovo regno poté allargare notevolmente i suoi confini e la sua influenza, diventando così il più importante stato a sud dell'Abissinia. Al tempo della sua massima potenza, databile intorno al primo ventennio del XIX, il re del Kaffa aveva tributari diciannove re degli Sce (area a sud del Kaffa, caratterizzata da numerosi piccoli regni quali quelli di Baccio, Diso, Ghissinao, ecc) i dieci re degli Ometi (così chiamati gli abitanti dei regni

² In quegli anni l'impero abissino era impegnato in continue lotte con gli stati islamici o islamizzati che dalle coste avanzavano sempre più all'interno della regione rappresentando una reale minaccia per i popoli dell'altopiano e soprattutto per l'impero.

³ Anche i Ghimirà sembra che fossero di stirpe cuscitica della famiglia Sidama, che anticamente si era spostata nel sud sovrapponendosi nel Caffa ai Niloti, originari abitanti del territorio. Tale ricostruzione, mette in guardia Cerulli, è solo ipotetica, in quanto la tradizione locale non dà informazioni precise in termini di date e avvenimenti. Lo studioso ipotizza tale interpretazione in base a leggende e racconti locali raccolti da lui stesso sul campo.

situati nella valle dell'Omo, come Kullo, Wolayta, Gamo, Gofa, ecc) e cinque re dei Galla. La ricchezza del paese attrasse la cupidigia dell'impero abissino e dopo una lunga resistenza contro le truppe di Menelik, l'ultimo re del Kaffa dovette arrendersi; era il 1897. Fino a quell'anno il Kaffa aveva costituito un tipico esempio di stato monarchico, nella cui struttura permanevano tracce di una precedente organizzazione clanica. Il regno era ereditario nella famiglia Busciascio che apparteneva all'etnia dei Minjo (Conti Rossigni 1937:372). In senso politico e amministrativo l'autorità del re era ben lontana dall'essere assoluta. Essa era limitata dai diritti delle sette etnie Sidama immigrate nel paese insieme ai Minjo. I rappresentanti di queste etnie costituivano un consiglio di sette anziani che il re doveva consultare per ogni decisione rilevante da prendere. Inoltre avevano il privilegio singolare di poter, esse soltanto, dare il titolare di determinate cariche del regno, nel senso che il re poteva affidare quelle cariche solo a membri di quella particolare stirpe. Così ad esempio il capo della guardia del re (chiamato Catami rascio, la carica di maggiore prestigio) veniva conferita soltanto a membri della stirpe Hiyo, quella di capo degli schiavi del re (Gucci rascio) alla stirpe Calliscio. In più il regno era diviso in distretti con limiti territoriali precisi, e a capo di ognuno di essi era posto un magistrato con il titolo di rascio. Ma non tutti potevano assumere tale carica, essa era infatti assegnata di diritto solo ai membri di determinate stirpi anch'esse privilegiate. Il Rascio governava il suo distretto e ne era responsabile soltanto verso il re; era di nomina regia e costituiva insieme agli altri rascio e ai sette anziani del consiglio reale l'aristocrazia del regno. Per riassumere possiamo quindi dire che la popolazione della monarchia era tripartita in: stirpi con privilegi su alcune cariche, stirpi non privilegiate e al di sotto di queste, stirpi che Cerulli chiama di "bassa casta". Tutte e tre erano soggette al potere di un sovrano la cui regalità sembrava assumere tratti sacri.

Il re aveva il titolo di “*tato*”, comune in questa accezione a tutti i Sidama occidentali, specificatamente era designato come “*caffino tato*” “re caffino”. Egli incarnava la potenza divina (*antiògio*) e doveva rimanere invisibile per i suoi sudditi; si teneva perciò nascosto dietro a delle cortine e si mostrava al suo popolo solo in determinate circostanze. Vivissimo era il timore sacro dello sguardo reale, chi vedeva il re era ucciso; perciò alla sua uscita dal palazzo ognuno cercava di nascondersi, al suo passaggio ciascuno si gettava a terra nascondendo il volto sul terreno. L’insegna reale era costituita da una corona d’oro adornata di un fallo tricipite. La sua sede ufficiale era a Bonga, su di una collina antistante al “Bonghe Dabbo” monte ritenuto sacro dove il re soleva compiere i sacrifici al Dio *Yero* e ai *genii* (altre divinità minori) del luogo. Non era permesso presentarsi al re nella sua sede con vestiti ritenuti di lusso; per lungo tempo si mantenne anzi l’uso di accedere alla corte del sovrano solo con gli antichi costumi di fibra di ensete.

I poteri politici del re consistevano nel presiedere alle relazioni con i paesi stranieri, stringendo alleanze o inviando ambascerie temporanee; nella nomina dei capi dei distretti nei quali il regno era suddiviso, nel presiedere alla giustizia, che un giudice supremo amministrava in suo nome. Come nelle più diffuse monarchie, il re aveva il diritto sulla vita e la libertà dei suoi sudditi e poteva farli condannare a morte o dichiararli schiavi e quindi farli vendere fuori dei confini del Kaffa. A lui era affidata anche la sorte delle popolazioni vinte in guerra e sottomesse. Il re poteva continuare a far amministrare la regione conquistata al re o comunque al capo locale, previo pagamento di un tributo annuale, o dichiarare schiavi della corona i popoli assoggettati. In questo secondo caso era un capo caffino a governare e sorvegliare i nuovi territori, dai quali prelevava, ad ogni richiesta del re, un certo numero di persone per i servizi reali o per la vendita fuori dal Kaffa. Infine il *tato caffino* esercitava il patronato sugli stranieri dimoranti nel suo regno e su quelle che Cerulli e Conti Rossini definiscono “le stirpi di bassa casta”.

“Vi sono nel Caffa varie genti di bassa casta: anzi tutto le stirpi nelle quali è divenuto ereditario un mestiere ritenuto ignobile e quindi le genti dei fabbri-ferrai, i vasai detti Mana, i cantastorie. Inoltre nel Caffa vi sono le stirpi dei cacciatori Mangio” (Cerulli, 1930:187). “Al di sotto delle stirpi nobili privilegiate eranvi altre stirpi non privilegiate [...] Al di sotto di queste, erano le stirpi di bassa casta, tali considerate (come altrove) perchè in esse erano ereditari mestieri ignobili, quello di fabbro, vasaio, sopra tutto di cacciatore. I cacciatori costituivano il popolo dei Mangio, forse il fondo della primitiva popolazione del paese” (Conti Rossini, 1937:375). I Manjo avevano conservato una propria organizzazione, sempre comunque dipendente in ultimo grado dal re caffino. Erano presieduti da un capo scelto tra i Manjo, che assumeva il titolo di “*Mangi tato*” “Re dei Manjo”. Quest’ultimo era scelto dal re caffino entro la stirpe dei Dallo, ed aveva il compito di curare la prestazione delle opere dei suoi “sudditi” ai Caffini. Queste prestazioni comprendevano: la custodia dell’entrata dei recinti reali di Bonga e Anderaccia (in questa località il re caffino aveva la sua seconda sede reale), e quella delle porte del regno (alla dipendenza però di un capo caffino delle dogane). Cerulli, nelle sue memorie, enfatizza più volte la scrupolosa fedeltà che avevano i Manjo nei confronti della monarchia, giustificandola in tal modo: “Estranei per stirpe ai Caffini, da questi ritenuti genti di bassa casta, impossibilitati per la loro nascita ad aspirare ad una qualsiasi carica politica caffina, i Mangio rappresentavano l’elemento più sicuro nella fiducia dei loro signori, sia il re caffino o i rascio, dal cui favore soltanto dipendevano” (Cerulli, 1930:234). Essendo dunque “una casta infame il re caffino se ne serve come di poliziotti per le cose odiose” (Massaja, (1889) 1984:65). Infatti spettava loro la sepoltura dei morti, la fornitura d’acqua e di legna per il re in aggiunta a quanto provvedevano gli schiavi e infine la funzione di messaggeri fra la corte e i rascio.

2. LA COLONIZZAZIONE ABISSINA

L'11 settembre 1897 segna la resa del regno del Kaffa di fronte all'inevitabile avanzata delle truppe imperiali guidate dal ras Ualda Ghiorghis. In quel giorno l'ultimo re Sidama, fu condotto prigioniero nello Scioa, e il Kaffa divenne ufficialmente feudo del negus Menelik II. Salito al potere nel 1889, egli condusse una serie di vittoriose campagne militari, raddoppiando nel giro di pochi anni il territorio sottomesso alla giurisdizione della corte etiopica. Dopo la vittoria di Adua (1896) fino al 1907 l'impero allargò notevolmente i suoi confini, annettendo anche le componenti storiche più refrattarie alla disciplina del potere imperiale e inglobando i regni del sud e del sud-ovest (tra cui il Kaffa, il Dawro, Limmu, ecc).

La politica di espansione prevedeva l'istallazione di popolazioni cristiane semitizzate in aree abitate in prevalenza da musulmani e pagani, aumentando così l'eterogeneità culturale e le successive tensioni a livello locale. Con Menelik l'Etiopia raggiunse i confini attuali. Il negus perseguì anche l'obiettivo di modernizzare l'impero, e a tal fine attuò una serie di riforme prima di tutto di ordine tecnico, con la costruzione di strade e ferrovie, e poi di ordine amministrativo e sociale, con l'introduzione di un sistema scolastico più organico benchè non ancora generalizzato (le ragazze infatti ne erano ancora escluse), e di una lotta sistematica contro le malattie endemiche, utilizzando alcuni dei rimedi messi a disposizione dalla medicina europea. Infine potenziò l'esercito e raggiunse importanti accordi internazionali, tra cui le convenzioni stipulate tra il 1894 e il 1908 al fine di delimitare i confini con i possedimenti coloniali di Francia, Gran Bretagna e Italia.

Il nucleo centrale dell'impero divenne, in maniera stabile, lo Scioa: la capitale fu fissata nel 1889 a Addis Ababa ("nuovo fiore" in amarico, nome dato dallo stesso Menelik, che fondò la città tre anni prima, nel 1887). I nuovi territori

conquistati furono incorporati nell'impero mediante l'insediamento di guarnigioni militari e il trapianto del feudalesimo di cui la corte, la Chiesa e l'esercito costituivano i beneficiari diretti.

Ai capi locali fu normalmente offerta la possibilità di sottomissione volontaria, che permetteva loro di mantenere il governo della regione in cambio però del pagamento di un tributo all'impero e della conversione alla chiesa copta ortodossa. Coloro che rimanevano ad occupare posizioni autorevoli e prestigiose dovevano infatti dimostrare lealtà all'impero adottando uno specifico "set di credenziali culturali" (Vaughan 2003:113). Quest'ultimo includeva: la scioltezza dell'amarico (lingua assai poco parlata nelle regioni meridionali, in cui predominava l'uso esclusivo di dialetti locali), l'adesione al cristianesimo copto, il cambio del proprio nome in uno amarico con significati cristiani, e l'adozione di modi, usi e stili di vita degli abissini. La conversione religiosa costituiva però il criterio principale per testare la fedeltà all'impero, essa era incoraggiata attraverso promesse e incentivi sotto forma di benefici economici dati dallo stato, mansioni assunte all'interno degli uffici pubblici, ecc. Coloro che invece scelsero di resistere all'incorporazione nell'impero, furono trattati duramente e le popolazioni furono costrette a subire le conseguenze della vendetta abissina.

Le risposte date dalle élites meridionali furono assai varie, così come lo furono le conseguenze. Jimma offrì il miglior esempio di accomodamento. Il re in carica al tempo dell'invasione abissina era Abba Jifar II; egli si sottomise pacificamente scegliendo di pagare un tributo annuale al negus. Manifestò la sua fedeltà contribuendo all'attacco che le truppe dell'impero attuarono contro i vicini regni Sidama.

Un trattamento di diversa natura fu invece riservato al re e al popolo del Kaffa, il quale, come ho già accennato, resistette fino all'ultimo all'attacco degli invasori. Il *tato* fu imprigionato, la capitale Bonga fu distrutta e saccheggiata, e la popolazione del Kaffa fu resa in gran parte in schiavitù.

Stessa sorte toccò a molti regni Galla (ad eccezione di Jimma) e Sidama (ad eccezione di Wolamo, il cui re preferì alla dura opposizione armata la scesa a trattative).

L'amministrazione dei nuovi territori annessi all'impero fu determinata non solo dalle posizioni assunte durante l'invasione dai capi locali, ma anche da altri fattori quali ad esempio le esigenze di carattere militare, la ricchezza o meno delle nuove aree acquisite, ecc. (Markakis 1974:105). Il modello adottato dall'autorità imperiale fu assai lontano dall'essere omogeneo. Molte delle province conquistate furono assegnate ai generali vittoriosi o ad altri "nobili" facenti parte dell'entourage di Menelik. I nuovi governatori nella maggior parte dei casi suddivisero il dominio ottenuto tra i loro principali luogotenenti, i quali a loro volta assegnarono porzioni del territorio a ufficiali posti sotto al loro comando; in tal modo si vennero a creare delle strutturate gerarchie di potere. Alcune aree furono trattate come feudi personali da parte di potenti nobili che assunsero un potere assoluto all'interno della loro giurisdizione. Altre furono assegnate a *madbet* (consiglieri) imperiali e furono amministrate da ufficiali di rango inferiore nominati dall'imperatore. Altre ancora furono concesse a membri della famiglia imperiale o dell'alta nobiltà, i quali, attraverso dei delegati sul territorio, continuarono ad esercitare il loro potere da Addis Ababa. Infine alcune regioni rimasero sotto il governo dei loro tradizionali capi locali, come ad esempio Wallega, Jimma Aussa, Ogaden e per un breve periodo di tempo anche Wolamo (Markakis 1974:106).

Nonostante le differenze sopra delineate, ciò che accomuna le strutture amministrative delle province conquistate era il loro carattere prevalentemente politico-militare. Gli ufficiali agivano come governatori e comandanti militari, circondati da un ampio numero di soldati provenienti dalle regioni settentrionali dell'impero, pronti ad ubbidire ai loro ordini.

La salvaguardia del controllo abissino nei nuovi possedimenti e la tassazione cosituirono le principali preoccupazioni dell'impero. A causa della vastità ed

eterogeneità dei regni conquistati, dell'ignoranza delle élites amariche riguardo alle lingue e costumi locali, e infine per colpa delle limitate risorse della struttura statale, i nuovi governanti furono costretti ad appoggiarsi ed affidarsi alle autorità indigene tradizionali che svolsero l'importante funzione di intermediari tra loro e la popolazione. Essi furono chiamati *balabbats* (mediatori), e furono loro offerti riconoscimenti e privilegi economici per la funzione svolta. Gradualmente e con il passare del tempo finirono per costituire un gruppo distinto associato con i governanti stranieri ed emulanti il loro stile di vita.

Ciò che è importante notare è il fatto che nella maggior parte dei casi nei nuovi territori occupati, furono eliminati dai conquistatori solamente coloro che esercitavano le cariche più alte all'interno delle gerarchie del potere, mentre coloro che occupavano i gradini più bassi e quelli intermedi non furono "disturbati". Depositi il re e i suoi più stretti collaboratori, la rimanente tradizionale struttura politica di molte popolazioni meridionali fu mantenuta intatta dalla nuova classe regnante e riconosciuta come indispensabile strumento per governare e incorporare nell'impero i nuovi territori. Ciò avvenne anche nelle regioni che si erano dimostrate più ostili e refrattarie all'incorporazione nell'impero, come ad esempio il Kaffa. Scrive in proposito Cerulli " [...] Lo stesso ordinamento accentrato del regno Caffino ha potuto essere sostanzialmente conservato per la generale tendenza politica abissina di tenersi quasi estranei ai rapporti interni delle genti soggette; e questo fatto mantiene i notabili caffini, in un certo senso, più strettamente disciplinati [...] e, facendo rimanere presso a poco intatti i quadri dell'antico regno, conserva a base dell'ordinamento locale una regola precisa di gerarchia" (Cerulli 1928:203). Rimasero così le tradizionali circoscrizioni amministrative, sebbene i loro capi venissero scelti prevalentemente dal governatore abissino, il quale non badava più ai privilegi di stirpe ma sceglieva, per ragioni di sicurezza politica, coloro che si dimostravano grati ai nuovi dominatori. Tra tutte le

antiche cariche, quella del catami rascio, dopo la scomparsa del re, divenne la massima autorità indigena, che svolgeva l'importante funzione svolta in altre zone dai *balabbats*, ossia quella di fare da tramite fra capi locali e la nuova classe governante. Nel Kaffa accanto ai capi abissini e notabili locali si trovava la gerarchia dei soldati del corpo *worwar*⁴. Erano i militari, il clero e gli ufficiali dell'impero emigrati nel sud a costituire la nuova classe dominante, al cui sostentamento provvide l'impero stesso.

Uno dei caratteri principali tratti dalla politica di colonizzazione abissina fu l'espropriazione delle nuove terre conquistate sulla base del principio chiamato *sisso* (un terzo). In teoria la terra doveva essere divisa in tre porzioni uguali, due delle quali diventavano proprietà dello stato, mentre la terza veniva lasciata agli abitanti della zona. Tale tripartizione fu raramente realizzata dal punto di vista pratico. La divisione della terra nelle province del sud era effettuata dai generali di Menelik e dai loro ufficiali con l'assistenza dei locali *balabbat*. Molti erano i fattori che influenzavano la lottizzazione della terra in ogni area, e la porzione effettivamente espropriata dallo stato variava molto da una zona all'altra, ma nella maggior parte dei casi alla popolazione autoctona rimaneva una porzione assai piccola e di bassa qualità. I diritti riguardo ai possedimenti che cadevano nelle mani dello stato erano distribuiti tra i vari gruppi sopra ricordati (clero, ufficiali e militari), i quali reclamavano diritti sulla base dei servizi resi durante la campagna di conquista e sulle mansioni esercitate in seguito. All'impero spettavano la riscossione di tributi su tutta la terra e il controllo diretto su ogni parte di essa. La terra dello stato veniva così venduta ad un prezzo minimo o assegnata gratuitamente a patto però che i locatari assicurassero il pagamento di una tassa. Comprando la terra o pagando la quota richiesta per un certo numero di anni, l'individuo acquisiva un permanente diritto di proprietà su di essa. I militari e coloro che, armati,

⁴ I *worwar* costituiscono uno dei corpi di truppa dell'esercito della Corona. Il nome amarico significa "Scagliatore di lancia" ed era infatti in origine un reggimento di lancieri (Cerulli 1928:133).

erano emigrati nelle nuove province per assistere e aiutare i governatori erano chiamati *naftegna* (da *neft* che significa pistola). Questo termine con il tempo venne allargato per indicare tutti coloro che erano giunti dal nord dell’Etiopia in seguito all’invasione dei regni meridionali del paese; la terra da loro occupata fu chiamata “terra *naftegna*” (Markakis 1974:112).

L’espropriazione e la distribuzione di ampi lotti di terra tra i vincitori ebbe un drammatico effetto sugli indigeni. La classe contadina perse tutti i diritti che godeva tradizionalmente sulla terra; spogliata della proprietà fu nella maggior parte dei casi dichiarata *gabbars* (letteralmente significa ”contribuente”) dei nuovi possidenti e soprattutto dei loro soldati⁵. In seguito alla conquista la maggior parte dei *naftegna* (in particolare i corpi di milizie abissine), ottenuto un proprio possedimento ottennero dal negus anche la possibilità di avere al loro servizio un certo numero di indigeni (chiamati appunto *gabbars*), i quali avevano la funzione di provvedere al loro sostentamento e ad ogni altro genere di bisogno e di necessità. Il *gabbar* doveva fornire abitualmente al proprietario terriero granaglie e ogni altro prodotto agricolo, miele, carne, legna per il fuoco, ecc. Inoltre doveva essere disponibile per numerosi altri servizi quali macinare il grano del possidente, trasportarlo nella sua residenza in città, costruirgli la capanna, sorvegliare i recinti della sua abitazione, prendersi cura dei suoi animali, provvedere al trasporto delle legna e dell’acqua; infine doveva svolgere le mansioni di facchino, messaggero e guardia del corpo durante gli spostamenti. Spesso il *gabbar* era obbligato a fare doni al possidente in occasione delle più importanti feste religiose e in caso di importanti ricorrenze o eventi della sua vita, quali il matrimonio, la nascita di un figlio, ecc.

Il proprietario terriero generalmente esercitava un potere considerevole sul *gabbar*. Era lui il responsabile del rispetto della legge e dell’ordine tra i

⁵ Assicurare ai militari ogni fonte di sostentamento era un modo per trattenerli e fissarli all’interno delle nuove province conquistate dove avrebbero dovuto garantire l’ordine e il controllo dell’autorità imperiale.

contadini che vivevano nella sua proprietà, e del pagamento dei tributi e del rispetto di qualsiasi altra obbligazione prevista dallo stato, infine era lui ad amministrare la giustizia. Il *gabbar* poteva essere espulso dalla terra se veniva meno al pagamento del tributo o all'esecuzione dei servizi che gli competevano. Non poteva allontanarsi dal suo villaggio per emigrare in altre zone perché ciò equivaleva ad annullare il suo vincolo verso il soldato. I *gabbars* che riuscivano però a varcare il confine della regione in cui vivevano non potevano essere rivendicati e fatti ritornare dal feudatario nella sua proprietà. Non esisteva infatti alcun vincolo personale tra il *gabbar* e il *naftegna*; il *negus* si riservava di destinare un numero X di nativi di una provincia del sud, ad esempio del Kaffa, alla corvè di *gabbar* per i soldati e in generale per l'élite amarica. Quindi ciò che a lui interessava era il fatto di avere dagli abitanti del Kaffa una cifra X di corvè adempiute da un numero Y di *gabbar* ed era estraneo alla distribuzione individuale di quegli obblighi. Ne conseguiva che se un *gabbar* del Kaffa riusciva, per esempio a scappare nel Dawro, nessuno poteva chiedere al capo del Dawro di farlo tornare nel Kaffa a fare il *gabbar*, ma la regione del Kaffa doveva fornire al *naftegna* un altro *gabbar* al posto di quello fuggito. Al possidente o soldato non interessava tanto il fatto che determinati servizi fossero eseguiti da quella determinato *gabbar*, quanto che essi fossero compiuti da un indigeno del villaggio, restando indifferente la persona di colui che adempiva tali prestazioni. Presto oltre ai lavori di corvée fu richiesto ai contadini anche il pagamento di un'imposta di famiglia calcolata secondo le capanne e il terreno coltivato all'interno del feudo del *naftegna*.

Tale sistema di proprietà terriera, definito da molti storici feudale (Calchi Novati, Marakis) rimase fondamentalmente inalterato per tutto il periodo che va dall'incorporazione del sud all'interno dell'impero abissino (quindi gli ultimi anni del XIX secolo) fino alla rivoluzione socialista del 1974. Questo non produsse cambiamenti significativi per i gruppi che erano rimasti sempre esclusi dalla possibilità di accedere alla terra, ossia gli artigiani e, per quanto

riguarda il Kaffa, i Manja. Quest'ultimi continuarono a vivere nelle foreste divenute, in seguito alla caduta della monarchia kaffina, di proprietà della nuova élite amarica, in cambio di lavori di corvée e soprattutto di miele (di cui erano i maggiori produttori). Dal punto di vista dei Manja ci fu quindi un semplice cambiamento di persone all'interno della classe dominante e governante, mentre come abbiamo visto furono i contadini che subirono le maggiori conseguenze, ritrovandosi nel giro di poco tempo spogliati di gran parte dei loro diritti terrieri.

3. LA "PARENTESI ITALIANA"

Nel periodo che va dall'ultimo decennio dell'800 agli anni '30 del '900 i negus che si susseguirono alla guida del regno furono impegnati nel delicato compito di mantenere l'ordine e l'unità nel nuovo e vasto impero multietnico. La politica di centralizzazione perseguita a tal fine fu però ostacolata e interrotta dall'occupazione italiana, che durò per cinque anni, dal 1936 al 1941.

L'amministrazione straniera mise in atto modalità alternative di governo e introdusse una serie di cambiamenti che influirono in maniera rilevante nelle successive relazioni tra i gruppi etnici e lo stato. Primo fra tutti destituì l'imperatore, costretto all'esilio, e scardinò le "divine" salomoniche⁶ credenziali che legittimavano il suo potere. La logica perseguita dal governo coloniale era quella di penalizzare gli amhara, in quanto interpreti della continuità imperiale, a favore delle popolazioni della periferia. In tale direzione favorì l'Islam contro il Cristianesimo, al fine di far venir meno uno dei fattori d'identità più sentiti e più rappresentativi del governo imperiale. L'oppressione degli Oromo sotto la dominazione Amhara divenne il tema centrale della

⁶ XXXX
XXXX
XXXX

propaganda italiana e della sua campagna di “de-amharizzazione”. L’amarico fu rimosso dalla sua posizione di lingua ufficiale e nelle scuole furono inseriti l’arabo, l’oromya e il kaffigna. L’impiego di amministratori Amhara negli uffici governativi e l’utilizzo dell’amarico nei territori “non amarici” fu proibito; in più si cercò di tenere in considerazione le leggi e i costumi tradizionali nonché le religioni e le lingue locali.

Importanti rimaneggiamenti territoriali furono messi in pratica per eliminare la rivendicata superiorità degli Amhara sulle altre popolazioni. La riorganizzazione che seguì all’occupazione dell’Etiopia si estese anche alle altre colonie dell’Africa Orientale: Eritrea e Somalia furono riunite con l’Etiopia in un insieme ribattezzato Africa Orientale Italiana (Aoi), suddivisa nel 1936 in sei grandi province: l’Eritrea, l’Amhara con Gondar, il Galla-Sidamo con Jimma, l’Harar, la Somalia e il governatorato municipale autonomo di Addis Abeba. Nella suddivisione del territorio furono seguiti “principi etnici”, anche se non di facile applicazione. “Vennero così adottati anche criteri geografici e furono soprattutto seguiti interessi economici” (Vaughan 2003: 120).

In tal senso il periodo italiano costituì un’importante precursore di quella campagna di politicizzazione dell’etnicità che caratterizzerà la politica etiope degli anni ’90.

Il periodo dell’occupazione vide inoltre un intenso programma di costruzioni di moschee, scuole, strade e ospedali; in più furono apportati notevoli miglioramenti nei servizi e nelle strutture amministrative, nell’impianto delle industrie e nell’intensa colonizzazione agricola delle terre dell’altopiano. L’obiettivo principale era quello di screditare Haile Selassie e il suo immobilismo, o addirittura sottolineare il carattere incivile del suo regime (molta risonanza fu data infatti all’interdizione della schiavitù). Il governo italiano promosse dunque una politica di sviluppo e valorizzazione in grande stile e con grande impegno di risorse e di uomini, anche se naturalmente a fini di espropriazioni e di dominio. Purtroppo non mancarono le violenze e gli

scontri. La guerriglia patriottica non diede mai tregua agli occupanti e dall'altro lato la repressione contro le forze abissine fu spietata ma mai vincente in tutto il paese. La resistenza anti-italiana proveniva per lo più dal mondo imperiale: erano i nobili, i grandi proprietari terrieri, i membri della ristretta cerchia che aveva accesso a corte, a combattere per il ripristino dell'Etiopia così come esisteva al momento della conquista straniera. Anche gli intellettuali ed i nazionalisti di formazione europea diedero ugualmente un importante contributo alla resistenza e alla guerra patriottica, soprattutto sul campo delle idee. Erano loro a richiamarsi ai più alti valori di libertà e democrazia, e ad aspirare all'idea di un'evoluzione più liberale degli eventi, che comprendesse magari anche l'instaurazione di una repubblica. Furono perciò loro a rimanere delusi della ricostituzione della monarchia in seguito all'uscita di scena dell'Italia.

Ma l'evento più nero della storia coloniale etiopica si verificò in seguito all'attentato contro Rodolfo Graziani (vicerè e governatore generale delle colonie africane), ferito da una bomba lanciata da due giovani eritrei nel febbraio del '37: per ordine delle autorità, per iniziativa dei gerarchi fascisti presenti in Etiopia e per la ferocia spontanea dei più violenti, migliaia e forse decine di migliaia di etiopi furono uccisi in vendette sommarie, pogrom e decimazioni calcolate, soprattutto contro élites e studenti. "Una perdita gravissima anche nella prospettiva storica per la nazione etiopica, privata degli agenti del cambiamento politico e sociale" (Calchi Novati 1994:74). Ma l'esperienza coloniale italiana non durò molto; l'Etiopia recuperò la sua indipendenza già nel 1941, e Haile Selassie fu subito reintegrato nelle prerogative di imperatore. I suoi principali obiettivi furono: la ricomposizione dell'unità dello stato, la restaurazione del regime monarchico, nonché la ripresa delle iniziative e riforme iniziate negli anni '20 e '30 e rimaste brutalmente incompiute con l'invasione straniera. Presto però iniziarono a manifestarsi tutte le contraddizioni interne alla politica del negus. La sua

intenzione era quella di promuovere lo sviluppo politico ed economico del paese senza però intaccare l'apparato di potere tradizionale, che affondava le sue radici in un ormai anacronostico sistema a carattere feudale e religioso da cui il negus riceveva una potestà virtualmente illimitata.

Pur rappresentando un'importante svolta concettuale, l'istituzione di una Camera dei deputati eletta a suffragio universale si rivelò inapplicabile. In mancanza di partiti i deputati potevano essere eletti solo su base eminentemente impersonale, ma una volta eletti non godevano di un'autorità e di poteri reali. Tutto continuava a dipendere dalla monarchia, con Haile Selassie che agiva come sovrano assoluto. "L'Etiopia viveva ancora nel feudalesimo e il nucleo forte de potere -un misto fra la corte, la nobiltà, i grandi proprietari terrieri, gli alti comandi delle forze armate e la gerarchia della Chiesa copta- non era di per sé facilmente compatibile con le riforme" (Calchi Novati 1994:119).

4. IL DERG

Uno degli eventi più importanti del secolo scorso, che ha segnato profondamente la storia dell'Etiopia è stato il collasso del sistema imperiale e la deposizione dell'ultimo negus Haile Sellasie, nel settembre del 1974, ad opera di un gruppo di militari che presero il comando del paese instaurando un regime dittatoriale "rosso". Il colpo di stato segnò la fine di un lungo periodo di otto mesi caratterizzato da scioperi e agitazioni che investirono soprattutto la capitale. Le cause immediate dell'espandersi dell'insofferenza in vari strati della popolazione etiopica (soprattutto di Addis Abeba) furono l'aumento del prezzo della benzina e una controversa riforma della scuola. A scendere per primi in piazza furono gli autisti dei taxi e gli insegnanti; essi non rappresentavano certo i ceti più sfruttati ma era la piccola borghesia che in

quegli anni stava prendendo l'iniziativa anche per i più disagiati. L'Etiopia, come mette in evidenza Calchi Novati (1994:142), era ancora una società prevalentemente contadina, ma le masse rurali, le più colpite dal malgoverno e negli ultimi anni dalla mancanza di cibo, erano troppo lontane e disorganizzate per far sentire la loro voce.

Le rivendicazioni erano per lo più di origine economica, salariale o di status, ma non mancavano elementi di carattere politico (prima di tutti una riforma agraria volta a restituire parte dei diritti privati ai contadini in seguito all'espropriazione delle terre, maggiori libertà civili, abolizione della censura e la possibilità di eleggere un governo). Ai tassisti e ai professori si unirono presto gli studenti e i disoccupati, ma a far pesare la situazione e far pendere la bilancia o da una parte o dall'altra furono le forze armate. “Se infatti veniva meno l'aiuto dell'esercito, quale altra istituzione avrebbe difeso l'impero, la corte, l'aristocrazia e il feudalesimo, di per sé sempre più estranei al corso di una politica africana che assaporava i successi della decolonizzazione? “ (Calchi novati 1994: 129).

La stampa clandestina che prese a circolare nella capitale interpellava proprio i militari affinché si affiancassero e facessero propri gli obiettivi dei dimostranti. Le autorità corsero ai ripari riducendo il prezzo della benzina, accantonando la riforma della scuola bocciata dai docenti, aumentando le paghe dei militari e promuovendo alle alte cariche ufficiali più giovani, che presto però si dimostrarono più sensibili alle prospettive di cambiamento e ribellione. L'obiettivo del governo era quello di riuscire ad accantonare la protesta sul piano economico in modo da scongiurare i colpi più duri e più temuti a livello politico. Ma la tensione non diminuì e da marzo a maggio una serie di scioperi, praticamente di tutte le categorie, paralizzò il paese, bloccò i ministeri, le poste e la compagnia aerea, portò alla chiusura dell'Università e di tutte le istituzioni pubbliche. Rivolte spontanee furono segnalate anche nelle campagne, soprattutto nelle province meridionali, dove il malcontento sociale

si univa a situazioni di oppressione economica e politica di antica data, seguite all'incorporazione all'interno dell'impero. I più attivi erano gli universitari, docenti e studenti che richiedevano un governo popolare, mentre il più temuto era l'esercito. Non si sa con precisione se il governo ne fosse o meno al corrente, ma da marzo o aprile era attivo un comitato di coordinamento di ufficiali, sottufficiali e soldati noto come Derg o Dergue (una parola amarica che significa appunto "comitato"), il quale era destinato a prendere la leadership della rivoluzione. La composizione sociale dell'esercito, una volta esclusi i più alti ufficiali che appartenevano alla cerchia della nobiltà, lo rendeva omogeneo con il movimento popolare. La selezione su base censitaria era finita da tempo e le accademie militari sfornavano ufficiali di tutti i ceti e di tutte le province (Calchi Novati, 1994:144). Riguardo a questo aspetto, Pankhurst e Freeman, mettono in evidenza come, durante gli scontri con l'Eritrea, giovani uomini di tutto il paese venivano coscritti nell'esercito. Nel sud le locali Associazioni Contadine, spesso forzavano i figli degli artigiani a presentarsi al posto dei loro figli (Pankhurst e Freeman, 2003:339).

Le forze in campo erano dunque il Derg e gli studenti ormai in mobilitazione permanente. Alla fine di luglio il Derg obbligò il fedelissimo dell'imperatore Endalkachew a dimettersi insieme a tutto il governo, adducendo come motivazione "gravi contrasti con le forze armate"(Calchi Novati, 1994:145). Contro il negus fu montata una campagna dei media che lo screditò anzitutto moralmente mostrando il suo lusso e i suoi sperperi a confronto della miseria dei sudditi. "La demolizione di Haile Selassie e delle istituzioni imperiali avvenne per gradi e secondo un'abile regia [...]Il 12 settembre a otto mesi dall'inizio della "rivoluzione tranquilla", l'ultimo sovrano della dinastia salomonide fu depresso: Haile Selassie, il Leone di Giuda, era ormai un tiranno vecchio e invecchiato senza più carisma e senza seguito; lasciò il Ghebì su una Volkswagen impotente e inconsapevole" (Calchi Novati, 1994:146).

Con la rimozione del negus, i militari balzarono in primo piano e assunsero il potere senza tanti intermediari e ostacoli. Dal Derg nacque il Consiglio amministrativo militare provvisorio sotto la presidenza del generale Aman Andom, che divenne contemporaneamente primo ministro e ministro della Difesa. Il parlamento (instaurato da Haile Selassie) e tutti gli istituti monarchici furono sciolti. Presto nacquero però dei dissidi e dei contrasti all'interno dello stesso esercito riguardo a varie tematiche tra cui la composizione del Derg, i tempi e i contenuti delle riforme e soprattutto la delicata questione eritrea⁷. Aman fu ucciso nel corso di un combattimento, probabilmente fu assassinato da alcuni membri del Derg, in quanto troppo condiscendente alle richieste eritree, essendo lui stesso eritreo per nascita. In una successione drammatica e inattesa, dopo la morte di Aman il Derg decise per votazione l'esecuzione di una sessantina fra notabili dell'antico regime, dignitari, ufficiali ed ex-ministri e primi ministri. Il massacro fu improvviso e ingiustificato. Da allora in poi la violenza divenne il mezzo più utilizzato dal regime per risolvere dissidi politici, e accanto ad essa si diffuse sempre di più la tendenza al complotto e alla cospirazione. Anche alti dirigenti che avevano partecipato alla rivoluzione furono via via liquidati con le accuse, per lo più inventate, di deviazionismo, tradimento o controrivoluzione. Tutto il potere si concentrò nelle mani di un solo uomo, il colonnello Menghistu Haile Mariam, un ufficiale che era stato uno dei vicepresidenti del Derg e che si era distinto per la sua radicale determinazione.

L'esercito si presentava come avanguardia e forza motrice della rivoluzione, unica forza in grado di fornirle l'organizzazione, le idee e i mezzi coercitivi. Richiamandosi agli ideali marxisti e socialisti, fra la fine del 1974 e i primi del '75, il Derg emanò i testi principali del suo programma. Quest'ultimo comprendeva il passaggio al socialismo, la "nazionalizzazione" delle banche, delle assicurazioni e di tutte le imprese estere, oltre a molte aziende

⁷ L'Eritrea continuava a chiedere l'indipendenza dall'Etiopia.

commerciali e private. Il bersaglio era sia il capitalismo nazionale che l'influenza straniera. Per annullare una fonte tipica della rendita vennero nazionalizzati le case e gli immobili non occupati dal proprietario nelle città maggiori introducendo un nuovo regime degli affitti. La popolazione urbana era ancora una minoranza, ma Addis Ababa aveva conosciuto dal 1960 un fortissimo tasso di crescita della popolazione.

Una delle misure più importanti adottate dal Derg, particolarmente interessante anche per gli effetti, seppur non stravolgenti, arrecati alle minoranze più emarginate delle società etiopi (tra cui come vedremo i Manja), fu la riforma agraria promulgata nel marzo 1975. La terra era sempre stata nell'impero abissino lo strumento dello sfruttamento e del controllo sociale. Calchi Novati la definisce come la "riforma più radicale mai sperimentata in Africa" (1994:148), essa prevedeva l'abolizione del feudalesimo, e l'abrogazione della proprietà privata; tutta la terra apparteneva collettivamente al popolo. Le terre furono divise equamente (almeno così si prevedeva teoricamente) e assegnate in coltivazione ai contadini. Coloro che beneficiarono maggiormente dalla riforma furono i popoli del sud, i quali vennero liberati dalle pesanti esazioni e servizi che dovevano prestare a proprietari terrieri "stranieri". Molti di quest'ultimi infatti decisero di adunarsi nelle città o ritornare nelle loro regioni d'origine (Makakis cit. in Vaughan 2003:147). Inoltre le grandi aziende capitalistiche furono requisite e convertite in fattorie di Stato. Dal 1978 e soprattutto dal 1985, un po' per coerenza con la scelta della dottrina marxista e un po' nella speranza di aumentare la produzione concentrando gli investimenti e la tecnologia moderna, fu accelerato lo sforzo della collettivizzazione. Il Derg era convinto, anche sull'esempio dei paesi dell'Est, che per praticare un'agricoltura moderna, con mezzi meccanici, occorreva anzitutto mettere le terre in comune e organizzare le cooperative.

Accanto a, e allo scopo di facilitare l'attuazione della riforma agraria, il Derg introdusse all'interno dell'amministrazione locale una novità, ossia il sistema delle *kebele* (che in amarico significa "vicinato"). Come risultato di questo sistema, la popolazione etiopica fu organizzata in associazioni di cittadini o agricoltori, ognuna delle quali ricopriva e amministrava un territorio definito ed era responsabile di tutti gli abitanti che in esso vivevano. Durante il periodo del Derg, le *kebeles* assunsero il potere su quasi tutti gli aspetti della vita degli etiopi, e costituirono lo strumento attraverso il quale lo stato riuscì a raggiungere più in profondità tutte le comunità del suo territorio. Nelle aree rurali i poteri delle associazioni dei contadini includevano la distribuzione della terra secondo quanto previsto dal programma della riforma e l'istituzione di ordinamenti giudiziari, commerciali e amministrativi. Nelle aree urbane i *kebeles* erano responsabili della riscossione degli affitti, della registrazione di case, residenze, nascite, morti e matrimoni, nonché di un ampio raggio di servizi sociali da svolgersi sotto la supervisione del governo. Il Derg aveva dato luogo ad una elaborata gerarchia di potere che costituiva la premessa del suo "centralismo democratico". Le *kebeles* costituivano l'ultimo livello di questa centralizzata gerarchia di poteri. L'estrema intolleranza verso gli oppositori fu vigorosamente difesa in termini di "necessaria salvaguardia delle conquiste della rivoluzione" (Vaughan 2003:148).

Il quadro ideologico del regime fu meglio definito dal Programma della Rivoluzione democratica nazionale pubblicato nell'aprile del 1976. I nemici del socialismo erano individuati nel feudalesimo, nell'imperialismo e nel capitalismo burocratico. Non venne affatto presa in considerazione, malgrado le pressioni degli studenti e dei partiti che si erano formati per lo più in ambiente studentesco, l'eventualità di indire elezioni asserendo che la democrazia formale avrebbe favorito le forze moderate. Uno dei primi obiettivi fissati nel Programma fu quello di estendere l'organizzazione e il consenso nelle campagne. Il Derg improvvisò così un inedito schieramento di

classe aprendo alle masse rurali (Calchi Novati, 1994:149). Nel tentativo di stabilire un collegamento effettivo fra contadini ed élite moderna, insieme alla riforma agraria fu lanciata la Zemetcha, una grande operazione di propagazione della rivoluzione nelle aree rurali ad opera degli studenti universitari. Infine il Programma auspicava la creazione di un partito su base socialista e nazionalista. Fuori del Derg (benché con intenti altrettanto rivoluzionari maturati nel clima di ribellione e libertà di quei mesi del '74), agivano l'Ethiopian People's Revolutionary Party (Eprp) e il Meison (Movimento socialista panetiopico). Il primo era il più ostile al Derg; era costituito da studenti, molti provenienti dalle regioni centro-settentrionali, che erano tornati in Etiopia dalle università straniere e in particolare americane. Il secondo invece era più malleabile e rivolto ad una possibile collaborazione con i militari, aveva la sua base soprattutto tra gli oromo e reclutava anch'esso studenti di ritorno dall'estero. Con l'ausilio del Meison, il Derg costituì nel dicembre del 1975 il Pomoa (Ufficio provvisorio degli affari organizzativi delle masse), che prefigurava il futuro partito del regime e che intanto permetteva una prima forma di raccolta del consenso. Ma il Derg non riuscì ad essere all'altezza della ricchezza e pluralità delle trasformazioni strutturali. Mentre conosceva per suo conto continue crisi interne, e mentre si aggravava la conflittualità per la moltiplicazione delle domande di autodeterminazione a livello nazionale o subnazionale in tutto l'ex-impero, la violenza divenne l'unico modo di fare politica (Calchi Novati 1994:149). Con la violenza vennero risolti i contrasti del Derg; ai cosiddetti "nemici di classe" (primi fra tutti i membri dell'Eprp) il regime rispose con epurazioni ed esecuzioni indiscriminate. Gli ultimi mesi del 1976 e tutto il 1977 furono il tempo veramente atroce del "terrore rosso" (del regime) contro il "terrore bianco" (così il regime definiva gli atti criminali degli oppositori); i quadri giovanili e i gruppi dirigenti dell'Etiopia furono decimati. Un minimo di stabilizzazione fu raggiunto solo nel 1978. L'Eprp era stato praticamente distrutto, se non per

piccoli gruppi che si erano rifugiati nelle foreste, e il Meison aveva perduto ogni influenza all'interno del regime. In più l'Etiopia era riuscita, grazie anche all'importante aiuto dei suoi due alleati URSS e Cuba, a respingere l'avanzata dell'esercito somalo che illusoriamente sperava di approfittare del caos rivoluzionario che caratterizzava l'ex-impero abissino.

Nel 1984 nacque dopo una lunga e tormentata gestazione, il Workers Party of Ethiopia (Wep), unico partito, d'ispirazione comunista, legalmente riconosciuto dallo stato e dalla costituzione promulgata nel 1987 in seguito alla proclamazione della Repubblica democratica popolare d'Etiopia. La costituzione sanciva definitivamente l'inserimento dell'ex-impero di Haile Selassie nel filone storico e ideologico del marxismo-leninismo. La sovranità popolare era affidata all'Assemblea nazionale (Shengo⁸) i cui poteri erano fittizi in quanto l'unico ad avere un'autorità effettiva era il Wpe con Menghistu a capo di tutti gli organi con potere decisionale⁹. Fu creato un sindacato di regime, soggiogato come tutte le altre organizzazioni di massa (per le donne, per i giovani, ecc) al partito.

La rivoluzione aveva rappresentato un evento particolarmente significativo e innovativo per un paese da secoli governato da un potere imperiale, ma gli effetti che ne seguirono annullarono tutte le aspettative maturate in quei mesi del 1974. I ceti emergenti che avevano preparato la rivoluzione e che più l'avevano voluta avevano l'impressione di essere stati derubati perché l'esercito, solo in parte coincidente nelle sue gerarchie con quello strato e solo in parte disposto a valersi dei servizi della burocrazia, aveva occupato per intero lo Stato. La mancanza di democrazia, era un ulteriore motivo di scontento e di frustrazione. Con il passare degli anni apparve in maniera sempre più evidente la mancata realizzazione di quella trasformazione socialista che il governo del Derg, ormai divenuto una vera e propria dittatura

⁸ Assemblea legislativa unicamerale eletta dal popolo.

⁹ Menghistu era sia il capo del partito (Wep) sia il presidente della Repubblica democratica popolare d'Etiopia.

militare, aveva illusoriamente fatto credere di voler attuare. Alla luce di molti, l'abrogazione del feudalesimo e il disfacimento dell'assolutismo imperiale, apparvero delle conquiste ormai futili.

Invenzioni grandiose come la Zemetcha del 1975 furono presto ridimensionate: in realtà fu concepita più come un motivo per allontanare gli studenti da Addis Abeba, in un momento cruciale come quello della strutturazione del potere, che una vera e propria "campagna di acculturazione" delle masse rurali, la quale per incomprensione o per divergenze si rivelò spesso fallimentare.

Se la riforma agraria ebbe un'accoglienza più favorevole, soprattutto nelle regioni meridionali, dominate dal latifondo, con l'espropriazione di proprietari che in genere venivano dal nord e la distribuzione dei campi alle popolazioni indigene, la stessa cosa non si può dire per altre due campagne attuate dal Derg: "la villaggizzazione" e "il reinsediamento, riassetto" (resettlement).

La villaggizzazione, a differenza della campagna di collettivizzazione che suscitò molte resistenze e insoddisfazioni, non incideva sui sistemi di proprietà o di organizzazione del lavoro ma tendeva a raggruppare in agglomerati più facili da amministrare ed equipaggiare l'habitat rurale, molto disperso in Etiopia per una consuetudine che si spiega con le caratteristiche ecologiche del paese (Clapham, in Donham e James 1999:19). Sperimentata per la prima volta nella regione di Bale come una misura di sicurezza durante la guerra del 1977-78 (contro l'Eritrea), fu estesa a tutto il paese nel 1985 e nel 1986, implicando un massiccio processo di demolizione e ricostruzione di capanne che coinvolse molto probabilmente più del 40% della popolazione rurale etiopica. La villaggizzazione si rivelò soprattutto anche un efficiente strumento di controllo della popolazione da parte del regime. Fu infatti l'espressione più evidente di "cattura" della massa contadina all'interno di perimetri residenziali accessibili ai mezzi di trasporto su ruota, dove potevano essere meglio tassati, coscritti e protetti dal contrabbando dei loro prodotti in mercati illegali. Tale

campagna però causò notevoli costi nella produzione agricola; un certa inefficienza fu causata dall'aumentata distanza tra l'abitazione e i campi da lavorare¹⁰ e dalla degradazione dell'area circostante ai villaggi. Ciò, dice Clapham, si confaceva alla mentalità e alle convinzioni dei militari al governo, secondo i quali la condizione necessaria allo sviluppo del paese era data dal controllo di ogni suo membro.

Allo stesso modo intrusiva fu la campagna di “resettlement”. Per risolvere alla base il problema delle terre più aride e erose, il regime impostò e in parte effettuò, con mezzi assai duri che spaziavano dall'intimidazione alla violenza fisica, lo spostamento della popolazione dall'altopiano con il relativo reinsediamento in regioni più fertili e meno sfruttate, in genere del sud-ovest. Nei nuovi territori fu imposta ai “settlers” la collettivizzazione e l'istituzione di cooperative di lavoro, e nei primi anni lo stato provvide loro di qualsiasi cosa dal cibo agli strumenti agricoli e utensili da cucina, vestiti, ecc.

A tutti coloro che lavoravano all'interno delle cooperative veniva assegnato una sorta di “punteggio” per il compito svolto; tali punti venivano in seguito convertiti in una porzione più o meno grande del raccolto collettivo. In teoria il sistema era nato con lo scopo di promuovere l'eguaglianza. Ma in realtà la collettivizzazione trasformò i contadini, un tempo proprietari e produttori autonomi, in lavoratori salariati con nessuna possibilità di controllo o di partecipazione alle decisioni prese in campo agricolo e soggetti ad un severo e non gratificante sistema di lavoro all'interno di cooperative controllate da élite privilegiate scelte dal regime e dalla milizia. Poche erano le possibilità di fuga, coloro che provavano a scappare, se catturati venivano imprigionati o nei casi più estremi uccisi.

¹⁰ I contadini che furono costretti a lasciare le loro case per andare ad abitare nei villaggi stabiliti dal governo, continuarono comunque a coltivare le stesse terre lavorate prima dell'attuazione della campagna di villaggizzazione.

A livello del villaggio, gli agricoltori erano subordinati ai quadri di partito, appartenenti al Workers' Party of Ethiopia, i quali avevano il completo controllo della zona a loro assegnata. Essi monitoravano la formazione delle associazioni dei contadini, delle donne e dei giovani e dei vari comitati; organizzavano e controllavano la milizia e imponevano le coscrizioni. Furono loro a proibire la costruzione di edifici religiosi e a bandire molte delle cerimonie sacre. Infine rinominarono i villaggi con parole che ricordavano la rivoluzione. Costituivano la classe dirigente locale e vivevano una vita privilegiata con contadini impiegati al loro servizio. Dopo i primi raccolti vennero subito alla luce le iniquità che si celavano dietro al sistema delle cooperative. I contadini di quest'ultime erano infatti costretti a vendere ad un prezzo fisso le quote in surplus alla Agricultural Marketing Corporation (AMC)¹¹.

Dalla prospettiva degli abitanti locali la campagna di resettlement fu concepita come una sgradita e fastidiosa imposizione. Gli insediamenti furono stabiliti dal regime senza una consultazione dei locali e senza una compensazione per le risorse perse. Agli occhi dei più questo afflusso di persone provenienti da altre regioni fu visto come una continuazione delle politiche aggressive dello stato, che paralizzava ed emarginava ulteriormente le popolazioni locali, le quali si ritrovarono ancora una volta spogliate di risorse vitali.

Già nel periodo imperiale erano state attuate campagne di rilocalizzazione soprattutto nelle aree meridionali del paese conquistate e incorporate per ultime all'interno del regno abissino. Anche in quel caso molti furono coloro che dalle regioni settentrionali andarono ad insediarsi nei nuovi territori. Ma in quel caso ad emigrare erano nella maggior parte dei casi militari, funzionari imperiali o autorità copte mandate pacificamente dallo stato a controllare e amministrare le nuove province, e provviste di ogni mezzo e comodità: terra, abitazione, indigeni a lavorare per il loro conto.

¹¹ Costituiva uno dei meccanismi istituiti dal Derg allo scopo di inserire le periferie all'interno di una relazione permanente di subordinazione allo stato.

La campagna di reinsediamento attuata dal Derg aveva invece tutt'altre dimensioni ed era mossa da differenti motivazioni. Furono infatti più di mezzo milione di persone ad emigrare soprattutto dal nord al sud e sud-ovest del paese, spesso contro la loro volontà. (Pankhurst 1992:540). A partire dal 1984 il resettlement dall'essere una componente assai di poca rilevanza all'interno della politica agraria del regime divenne una priorità nazionale di notevole consistenza. La causa che sta dietro a questo cambiamento è rintracciabile in considerazioni di carattere regionale e nazionale legate al clima politico del tempo.

Le regioni settentrionali dell'Etiopia erano soggette da anni a ripetute siccità e carestie, particolarmente rovinosa fu quella del 1984. L'incapacità del sistema agricolo a sostenere l'alto tasso di crescita della popolazione in quest'area del paese e, in contrasto, la fertilità di terre ancora incolte delle zone scarsamente popolate del sud incoraggiarono le campagne di reinsediamento. In più un ulteriore problema da risolvere al più presto era rappresentato da una diffusa carenza di cibo, soprattutto nella capitale e nelle aree colpite dalla siccità. La carestia del 1984-85 mise in ginocchio le strutture dello stato e l'emergenza fu superata solo grazie al massiccio aiuto internazionale. Uno degli obiettivi che si era posta la rivoluzione- quello di non ripetere il dramma della fame di massa che caratterizzò gli ultimi anni del malgoverno imperiale- fu penosamente smentito dai fatti. Fra l'ottobre del 1983 e il 1985 morirono un milione di persone (Pankhurst 1992:541). Una tragedia ma anche uno scandalo, perché il regime fu accusato di aver tardato a denunciare le reali proporzioni del disastro per non rovinare le feste del decimo anniversario della rivoluzione ordinando alla polizia di fermare alle porte di Addis Ababa le masse di persone allo sbando in cerca di cibo. Inoltre i soccorsi alimentari vennero dispendiati in modo da premiare le regioni fedeli e stabilizzare la popolazione in località sicure. Eritrea e Tigray furono esclusi dai programmi di

aiuto e sviluppo regionale; la carestia divenne in un certo modo funzionale alla repressione delle due province ribelli.

Nonostante la denuncia di sciovinismo da parte del Derg nei confronti dei suoi predecessori e la proclamazione dell'uguaglianza e della tolleranza delle diverse culture presenti nel paese, (compreso un più compiuto riconoscimento del ruolo dell'Islam), non si verificò a livello politico alcun mutamento significativo. L'impegno del nuovo regime rivolto alla salvaguardia della indivisibilità e dell'unità dello stato non fu mai messo in questione. La Costituzione promulgata nel 1987 in seguito alla proclamazione della Repubblica popolare d'Etiopia, faceva intravedere il barlume, anche se ancora tenue, di una struttura rappresentativa in cui alle varie "nazionalità" localizzate nel paese venivano riconosciute distinte identità. L'uso del termine "nazionalità", che dal 1974 in poi sarà ampiamente utilizzato dai politici etiopi, insieme alla convinzione secondo cui ogni nazionalità ha diritto all'autodeterminazione, derivavano dagli scritti di Stalin riguardo alla "questione nazionale" all'interno dell'URSS. Al fine di affrontare il problema della differenza etnica caratteristica dell'antico impero russo all'interno del quadro di uno stato democratico e socialista, Stalin sviluppò un sistema nel quale si riconoscevano i diritti culturali di ogni nazionalità e la loro autodeterminazione, entrambi però nel rispetto e sotto il severo controllo del partito comunista. Il diritto all'autodeterminazione non poteva e non doveva ostacolare la classe operaia nell'esercizio del suo diritto alla dittatura. Agli occhi degli intellettuali e politici etiopi marxisti, in particolare quelli del TPLF¹², le misure adottate da Stalin fornirono un appropriato modello per affrontare la questione nazionale in Etiopia. In proposito fu creato nel 1983 l'Istituto per lo Studio delle Nazionalità Etiopiche (ISEN)¹³, che condusse uno studio sulla distribuzione delle differenti nazionalità all'interno del paese. In

¹² Fronte popolare per la liberazione del Tigrai.

¹³ Gli studi dell'ISEN costituiranno la base per la divisione dell'Etiopia in regioni sotto l'EPRDF.

più per avere maggiori dati demografici fu effettuato nel 1984 da parte dello stato un censimento allo scopo di rilevare informazioni anche riguardo alla lingua parlata e alla religione professata. Dai dati raccolti e dalle indagini effettuate emerse una lista che contava 89 gruppi etnici esistenti nel paese. Nella Costituzione si riconosceva ad ognuno di essi la libertà, all'interno della regione abitata, di autodeterminazione. Si ribadiva l'integrità e l'interezza dello stato con un decentramento amministrativo per regioni e, al loro interno, per province. Già nel Programma della Rivoluzione democratica nazionale pubblicato dal Derg nell'aprile del 1976 si leggeva che "Nessuna nazionalità dominerà un'altra giacché la storia, la cultura, la lingua e la religione di ciascuna nazionalità avrà pari riconoscimento in accordo con lo spirito del socialismo. L'unità delle nazionalità dell'Etiopia si baserà sulla loro comune lotta contro il feudalesimo, l'imperialismo e il capitalismo burocratico e tutte le forze reazionarie" (Vaughan 2003:148). Il documento riduceva però l'autodeterminazione a una promessa di autogoverno nell'ambito di un' "autonomia regionale" che dava diritto di decidere per proprio conto le "materie concernenti gli affari interni". "Ognuna delle nazionalità può determinare il contenuto della sua vita economica, politica e sociale, usare la propria lingua ed eleggere i propri leaders per amministrare i suoi organi interni. Non sono contemplati potenziali diritti di secessione e indipendenza". La politica del regime è rivolta alla emancipazione, soprattutto culturale delle nazionalità, ma ignora completamente possibili rivendicazioni di autonomia politica (Vaughan, 2003:150). Il Programma esaltava infatti il ruolo dell'esercito come garanzia dell'unità dello stato. Azzerando il predominio della casta amharo-scioana imperniato sulla corte che aveva discriminato le altre nazionalità, il regime militare riteneva che la rivoluzione garantiva di per sé una liberazione accessibile a tutti senza passare per la disgregazione dello Stato etiopico così come si era organizzato storicamente. Ma, nonostante i buoni propositi, con la fine dell'impero e la sparizione di tutti i miti del

passato, l'Etiopia si riorganizzò attorno ad altri valori. La classe al posto della nazione. Il socialismo al posto della dinastia e della Chiesa. Non mutò tuttavia la concezione della sovranità e del potere, con i soldati impegnati a costruire un ordine che tramandasse (sebbene capovolte nel loro significato esteriore), le istituzioni tradizionali. Come osserva giustamente Calchi Novati "Salvo un maggiore riconoscimento dell'Islam e un'obiettiva promozione, a seguito della riforma agraria o a livello di successo individuale, della popolazioni "inferiori" del sud, la casta amharo-scioana che aveva costituito il fulcro del potere imperiale conservò un'ovvia supremazia anche come interpreti più coscienti del socialismo. Era impensabile che l'esito potesse essere un "dissolvimento" dello stato etnocratico" (Calchi Novati 1994:155).

5. LA SVOLTA DEL 1991.

Non tardarono però ad essere formulate le richieste per un'autodeterminazione effettiva e senza restrizioni. In tale direzione si pronunciarono alcune forze politiche che avevano partecipato alla rivoluzione ma che poi avevano scelto l'opposizione nei confronti del Derg, come l'Ethiopian People's Revolutionary Party (Eprp) e soprattutto i Fronti di liberazione dell'Eritrea (Fple), dell'Ogaden somalo (Onlf), del Tigray (Tplf) e degli Oromo (Olf). Nella situazione di generale trasformazione seguita all'eliminazione della monarchia e della sovrastruttura ideologica di cui si era alimentata l'idea della Grande Etiopia, tutte le istanze di identità nazionale o subnazionale che erano state soffocate durante l'impero trovarono il modo di riformularsi con un vigore rinnovato non solo nell'Ogaden somalo e nell'Eritrea, ma anche presso popoli e regioni, come il Tigray e gli oromo, che facevano parte del nucleo storico dell'Abissinia o che vi erano stati assimilati in seguito alla campagna di espansione portata avanti da Menelik.

Agli inizi degli anni '90 fu proprio la coalizione che si stabilì fra il Fronte popolare per la liberazione dell'Eritrea (Fple) e il Fronte popolare per la liberazione del Tigray (Tplf) ad essere fatale per il Derg. Le concessioni rilasciate dal regime in fatto di autonomia interna non soddisfavano il Fronte popolare eritreo che pretendeva “puramente” e “semplicemente” l'indipendenza. Tutti i tentativi di negoziati tra il governo e il Fronte condotti nel corso degli anni, grazie alla mediazione dei paesi socialisti, fallirono immancabilmente. Fu così un continuo susseguirsi di offensive da parte della guerriglia e di campagne di repressione organizzate da Menghistu. Decisiva fu soprattutto l'uscita del Tplf dal suo alveo etnico-regionale, divenuto periferico con l'allargamento dei confini, pur essendo stato storicamente “il focolare nazionale dell'Abissinia e il cuore dell'impero” (Calchi Novati 1994:233). Il Fronte formato nel febbraio del '75 racchiudeva le aspirazioni e le rivendicazioni dell'élite tigrina, stanca della politica discriminatoria portata avanti dal governo contro le regioni del nord, da loro ritenuta l'unica responsabile della condizione di impoverimento, sottosviluppo e stagnazione in cui verteva la loro regione. Sia durante il governo imperiale sia sotto quello del Derg, il Tigray si sentì politicamente orfano, lasciato completamente a se stesso, psicologicamente abbattuto, soprattutto in seguito alla battaglia di Adua¹⁴ e in particolare alle due violente carestie che avevano decimato la popolazione tigrina, quella degli anni '90 dell'800 e quella più recente del 1983. Richiamandosi a nozioni quali quelle della purezza, dell'originalità e soprattutto della continuità della propria cultura¹⁵, l'élite tigrina riuscì ad ottenere il consenso e l'appoggio della massa contadina, organizzando una

¹⁴ Ad Adua si combatte nel marzo del 1896, la battaglia decisiva della prima guerra italo-etiopea (1895-96) tra le forze italiane al comando del generale Oreste Baratieri e quelle somale condotte dall'imperatore d'Etiopia Menelik. Si concluse con la disfatta dell'esercito di invasione italiano che contò più di 7000 perdite.

¹⁵ Questi valori si richiamavano al glorioso passato della regione, sede del potente regno di Axum e luogo in cui era avvenuta la prima conversione al cristianesimo (in una data fra il 320-335) da parte dell'imperatore Ezana per opera del monaco siriano Frumenzio.

guerriglia che non puntava più a staccare province remote, come era stato con l'Eritrea, ma mirava a impadronirsi del potere al centro e ad allargarsi in tutto il paese.

Alla vigilia della vittoria il Tplf costituì un partito politico a carattere nazionale, almeno nominalmente, che chiamò Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front (Eprdf) e a cui vi aderirono alcuni movimenti alleati come l'Ethiopian People's Democratic Movement (Epdm).

Mentre il Fple estendeva il suo controllo a tutta l'Eritrea, l'avanzata dell'Eprdf procedette incontenibile da nord a sud inglobando via via Gondar, Wollo, Wollega, Goggiam e minacciando lo Scioa: nei primi mesi del 1991 Addis Ababa era pressoché accerchiata dai ribelli, tutti aspettavano ormai il colpo finale dei combattenti dell'Tplf. L'illusione che il movimento di guerriglia, man mano che si fosse allontanato dalle sue basi originali occupando il territorio di altri popoli si sarebbe indebolito, cadde da sola perché ormai la lotta era fra il Derg e l'intero paese. L'impopolarità del Derg dopo tanti anni di guerra senza vie d'uscita, di carestie, di torture e di repressioni, era generalizzata. Vedendosi avvicinare sempre più l'ora della disfatta, Menghistu fuggì nello Zimbabwe.

L'ingresso ad Addis Ababa dei rivoluzionari o ex-rivoluzionari del Tplf, ora nelle vesti di esercito dell'Eprdf, ebbe luogo alla fine di maggio del '91 senza grandi ostacoli. Ci fu una breve battaglia attorno al Ghebi ma la guardia presidenziale rinunciò ben presto all'impossibile difesa. La popolazione della capitale accolse i "liberatori" con sentimenti misti: la speranza della pace e la soddisfazione diffusa per la fine di un regime che si era avviato sempre più nel suo dispotismo erano controbilanciate dalla sensazione di subire un'espropriazione da parte di un movimento che rappresentava il Tigrai¹⁶.

¹⁶ La storia dell'Etiopia è stata da sempre caratterizzata dalla rivalità al potere fra Scioa e Tigrai. Tale contesa sembrava essersi conclusa a favore del primo, con la salita al trono dello scioano Menelik II. Succeduto al tigrino Giovanni IV, Menelik abbandonò la tradizionale usanza di farsi incoronare ad Axum, scegliendo la città di Entotto, vicino alla nuova capitale Addis Abeba. Il titolo di "re dei re" passava così dal Tigrai allo Scioa

La dissoluzione del regime del Derg fu istantanea e completa: vennero create nuove istituzioni, con un nuovo esercito, una nuova polizia e una nuova rete di partiti.

Le istituzioni della nuova Etiopia si delinearono già nel luglio del '91 con la formazione di un governo di transizione (TGE) attraverso la convocazione di un Consiglio composto da 87 membri, rappresentanti le varie regioni del paese, che svolsero la funzione di parlamento provvisorio e di assemblea costituente. Fu redatta e approvata una “Carta di transizione” (Transitional Charter) in cui figuravano tutta una serie di principi e linee guida che il nuovo governo doveva seguire, e in cui fu rassegnatamente riconosciuta la separazione dell'Eritrea dall'Etiopia.

L'elemento più importante fu la proposta di suddividere il territorio etiopico in una serie di unità federali, stabilite secondo criteri linguistici ed etnici, a cui si riconosceva il diritto all'autodeterminazione.

La nuova assemblea legislativa¹⁷ era organizzata su base etnico-regionale; tutti i partiti erano tenuti a specificare la loro rappresentatività non in termini politici, ideologici o sociali bensì etnici. I partiti dell'Eprdf detenevano una sostanziale maggioranza, accanto a loro vi erano: i rappresentanti di altri movimenti etnici di liberazione che avevano lottato contro il regime precedente¹⁸, un mucchio di piccoli partiti di nuova formazione rappresentanti i gruppi etnici minori¹⁹, e un numero di nuovi e vecchi gruppi pan-etioipici²⁰. Il parlamento elesse il leader dell'Eprdf, come presidente del TGE (Transitional Government of Ethiopia) e scelse i ministri tra i partiti più rappresentativi e

portando definitivamente il centro del potere più a sud. L'affermazione doveva essere così definitiva. Inattesa è stata dunque la rivincita che il Tigray è riuscito a prendere un secolo più tardi con la caduta di Menghistu.

¹⁷ Chiamata il Consiglio dei Rappresentanti del Governo di Transizione. Transitional Government Council of Representatives.

¹⁸ Come ad esempio l'Olf (Oromo Liberation Front), Slm (Sidama Liberation Movement), Alf (Afar Liberation Front), Iflo (Islamic Front of the Libetation of Oromia), ecc.

¹⁹ Hadiya, Harari, Gurage, Welaiya, Kaffa, Gedeo, Kambatta, ecc.

²⁰ Edag (Ethiopian Democratic Action Group), Edc (Ethiopian Democratic Congress), Edu (Ethiopian Democratic Union), ecc.

con maggior influenza. Le cariche più importanti, quali quelle di ministro della difesa, degli affari interni, della sicurezza e così via, furono mantenute all'interno dell'Eprdf, altre sempre comunque rilevanti furono offerte all'Olf (ministero dell'agricoltura e dell'informazione), mentre le restanti poltrone furono distribuite tra i rappresentanti degli altri gruppi etnici.

Nell'agosto del 1991 fu nominata una Commissione (Boundary Commission) che aveva il compito di redigere una "mappa etnica" in cui erano tracciati i confini delle nuove unità politiche. Tale Commissione era composta da 10 membri, rappresentanti di sei gruppi politici diversi, oltre naturalmente all'Eprdf. Vi presero parte un membro del Gurage, uno di Afar, uno degli Harari, uno degli Hadiya, uno dei Somali e poi due dell'Olf e tre dell'Eprdf. Il fatto che furono coinvolti tutti i partiti più importanti che avevano preso parte alla "rivoluzione liberale"²¹, fu un'importante "colpo" per l'Eprdf che in questo modo non poté essere additato come unico responsabile della nuova configurazione che in quegli anni stava assumendo il paese. La presenza di attori provenienti da gruppi etnici diversi, oltre a garantire la trasparenza e la legittimità dell'esito raggiunto, permise inoltre di tenere a freno le mire ambiziose dei membri più potenti. Ad esempio le richieste portate avanti dai rappresentanti dell'Olf di integrare all'interno dell'Oromoland la zona amarica di Wollo furono subito declinate dal resto dei partecipanti.

La Commissione tracciò solo i confini delle regioni, lasciando alle autorità locali la libertà di ordinare i propri limiti interni.

Sebbene gli stati fossero delimitati "sulla base di modelli di insediamento, identità, lingua e consenso dei popoli interessati", fu la lingua corrente ad essere utilizzata come unico ed effettivo criterio applicato dalla Commissione, in quanto ritenuta come il marcatore più visibile e decisivo. Nel far questo si servì del lavoro svolto dall'ISEN (Institute for the Study of Ethiopian Nationalities) nell'era del Derg, il quale a sua volta aveva attinto dall'indagine

²¹ In questi termini fu spesso definita dagli stessi protagonisti di quei movimenti che riuscirono a far crollare il regime di Menghistu.

di Bender del 1976. Sperando di evitare scontri la Commissione scartò altri fattori come ad esempio quello della storia, ritenuto troppo aperto al sorgere di dibattiti e discussioni. Ma in realtà anche la lingua non si rivelò un criterio così chiaro e semplice da applicare. Se da un lato può costituire un efficace marcatore di identità etnica, dall'altro però non rappresenta un mezzo oggettivo e duraturo capace di classificare le persone all'interno di gruppi permanenti. “La lingua - scrive in proposito Cohen- è il prodotto più o meno temporaneo dei bisogni e degli interessi fluttuanti degli individui. Essa non obbedisce a severe regole di utilizzo. Molte persone, soprattutto in un paese multietnico come l'Etiopia, sono bilingui o multilingui e usano spesso gli idiomi per ragioni differenti a quelle identitarie. Gli individui, le comunità e intere società possono passare dall'uso di una lingua ad un'altra, e possono farlo in maniera temporanea o permanente [...]. La politica linguistica tende a riflettere l'etnicità ma non potrà alla fine far fronte alle infinite configurazioni che l'etnicità e la lingua vanno ad assumere nel corso del tempo, essendo soggette a continui processi di ridefinizione” (Cohen in Turton, 2006:170-171). In altre parole dunque gli individui non possono essere “imprigionati” all'interno di chiare categorie linguistiche più di quanto non possono esserlo all'interno di definiti raggruppamenti etnici. Detto questo forse risulterà più chiaro comprendere anche i conflitti e gli scontri che si verificarono in quegli anni in molte regioni del paese (soprattutto nelle zone meridionali, come illustrerò nelle prossime pagine), in seguito alla campagna di politicizzazione della lingua e dell'etnicità portata avanti dal governo. Riconosciuta dalla Costituzione del '95 come il più affidabile indicatore di identità etnica la lingua diventerà il focus principale intorno al quale si svilupparono negli anni successivi pubblici dibattiti e mobilitazioni politiche.

Nel giugno del 1992 furono indette le elezioni per la formazione delle assemblee regionali e distrettuali. Il voto fu ampiamente manipolato e si svolse in pratica senza competizione, come riconobbe nel suo rapporto finale anche

l'istituto americano che aveva svolto funzioni di monitoraggio; ma fu comunque la prima espressione semilibera dopo tanti anni.

Alle elezioni non partecipò il Fronte di Liberazione Oromo, già al fianco del Tplf nell'ultima fase della guerra contro il Derg ma passato all'opposizione perché geloso del sostegno offerto dal potere ai rivali dell'Olf, e perché non accettava i confini della provincia destinata agli oromo.

In seguito alle elezioni fu nominata un'assemblea costituente che aveva il compito di redigere una nuova costituzione la quale fu ratificata nel dicembre del 1994, entrando in vigore a metà del '95. La Costituzione sanciva in primo luogo la nascita della Repubblica federal-democratica dell'Etiopia e formalizzava la mappa etno-territoriale scaturita dal lavoro della Commissione. Il paese fu diviso in nove stati federali (*Kilils* o NRSs²²) delimitati sulla base “dell'etnia, dell'identità, della lingua e del consenso dei popoli interessati”. Nella maggioranza dei casi le regioni furono stabilite al fine di assegnare ad ognuna di esse un singolo gruppo etnico (nel caso dell'Snnprs e del Gambella una pluralità di piccoli gruppi etnici) capace di gestire autonomamente i propri affari interni. Ad essi fu riconosciuto “l'incondizionato diritto all'autodeterminazione, incluso quello alla secessione” (Costituzione del 1994: Art.46,47, cit. in Vaughan 2003:29). Il fondamentale principio della nuova costituzione, presentata come il risultato di un libero accordo tra le nazionalità, le nazioni e i popoli dell'Etiopia, risiedeva proprio nella sovranità a loro riconosciuta. La distinzione e l'utilizzo dei tre termini, “nation, nationalities and peoples of Ethiopia”, non sembra avere alcun particolare rilievo all'interno della Costituzione, nel momento in cui va a definirli finisce infatti per trattarli semplicemente come sinonimi. “Una nazione, nazionalità o popolo, si può definire come un gruppo di persone che hanno una cultura comune, dei costumi simili, una lingua da tutti compresa e parlata, la credenza in una comune identità e che vive all'interno di

²² National Regional State: sigla inglese del titolo ufficiale utilizzato dal Repubblica etiopica per riferirsi alle unità federali di cui è composta. Il termine amarico utilizzato è Kilil.

un proprio territorio” (Costituzione 1995, articolo 39 (5) cit in Vaughan in Turton, 2006:18). La Costituzione dà ad ogni nazione o popolo “il diritto a parlare, scrivere e sviluppare la propria lingua e a promuovere la propria cultura, aiutandola a crescere e a fiorire, e a preservare la propria eredità storica” (Articolo 39). Sebbene infatti l’amarico costituisca la lingua ufficiale dello stato, la Costituzione prevede anche che: “Tutte le lingue parlate all’interno della Federazione debbano equamente godere del riconoscimento dello stato “ (Articolo 5).

Infine la Costituzione decretò la formazione di un sistema parlamentare bicamerale. Gran parte dei poteri esecutivi spetta al primo ministro. Il presidente federale, eletto dai due-terzi della maggioranza dei parlamentari di entrambe le camere, gode in realtà di un potere realmente minimo, possiamo dire puramente rappresentativo. L’attuale primo ministro è Meles Zenawi, un tigrino appartenente al Tplf ed eletto nel 1994, mentre il presidente è dal 2001 l’oromo Girma Woldegiorgis. Le due camere del parlamento includono i 527 membri del Consiglio dei rappresentanti del popolo (o Camera bassa) eletti a suffragio universale per cinque anni, e i 117 membri del Consiglio federale, eletti dalle nove assemblee regionali per un termine anch’essi di cinque anni.

Date queste disposizioni costituzionali l’Etiopia sembra ben accordarsi con le più importanti definizioni di federalismo date dagli esperti. La “democrazia etnicistica”(Calchi Novati, 1994:237) inaugurata da Meles è stata oggetto nel corso della sua promozione e attuazione di valutazioni assai discordanti. “Un Vaso di Pandora pieno di incognite che rischia di smembrare il più antico Stato africano o una soluzione modello per il revivalismo di nazionalismi e particolarismi che attraversa l’Africa?”(Calchi Novati, 1994:237).

I sostenitori del Federalismo etnico dichiararono che l’etnicità aveva da sempre giocato un ruolo di primo piano all’interno della politica del paese. Per secoli l’Etiopia era stata governata da un’impero “etnocratico”, dominato da un’unica etnia, quella amharica, che aveva esercitato sulle altre la sua

indiscussa egemonia, imponendo la propria lingua, cultura e religione. Le dichiarazioni di eguaglianza di tutte le popolazioni contenute nella Costituzione e applicate (o almeno avrebbero dovuto esserlo) dal nuovo governo rappresentavano una ventata di freschezza e novità; finalmente la giusta strada per uscire da secoli di discriminazioni. L'introduzione del Federalismo etnico fu percepito dai suoi simpatizzanti, prima di tutto come un meccanismo di risoluzione dei conflitti. Particolarmente esplicative sono in tal senso le parole dello stesso Primo Ministro, Meles.

“Dal punto di vista puramente legale, ciò che abbiamo cercato di fare è stato fermare la guerra, e iniziare un processo di pacifica competizione [...] La causa principale della guerra in tutto il paese è rappresentata dalla questione delle nazionalità. Ogni scelta che non è stata rivolta esplicitamente verso la risoluzione di tale questione si è dimostrata incapace di risolvere i conflitti sparsi sul territorio [...] Le popolazioni hanno combattuto per il diritto di utilizzare la propria lingua, di manifestare la propria cultura, di amministrarsi autonomamente. Così senza la garanzia di questi diritti è impossibile fermare la guerra e prevenirne un'altra” (Intervista fatta al Primo Ministro etiope nell'agosto del 1994, cit. in Vaughan 2003:36-37).

La questione principale che divideva il governo e i suoi sostenitori dagli oppositori, stava nella diversa valutazione della situazione etiope al tempo delle trasformazioni che avvenivano al potere. Molti critici del TGE ritenevano che si fosse creato un problema che in realtà non era mai esistito. Il processo di etnicizzazione che riguardò la politica etiope costituiva secondo loro una vera e propria novità. Non c'era niente di etnocratico nel vecchio ordinamento di governo, e l'antico sistema centralizzato era di gran lunga preferibile al nuovo sistema di devoluzione del potere. Opinione assai diffusa era quella secondo cui l'eccessiva rilevanza data all'etnicità avrebbe presto

creato e rafforzato le divisioni etniche e avrebbe portato ad una disgregazione dello stato. Infine ritenevano che il nuovo ordinamento non era così egualitario e inclusivo come sembrava apparire, ma istituzionalizzava in pratica la supremazia e l'egemonia della nuova élite tigrina.

Anche nel mondo accademico e intellettuale numerosi sono stati i giudizi formulati da vari studiosi riguardo alla soluzione federale scelta dall'Eprdf in seguito alla cacciata di Menghistu. Krutz (2004) in proposito esprime un giudizio a mio parere interessante. Egli ritiene che l'istituzione in Etiopia di un federalismo su base etnica ("etno-federalismo") sia stato un esperimento coraggioso per un paese caratterizzato da un'estrema varietà di popoli per lunghi anni in conflitto tra loro, e da governi fortemente centralizzati (il regime imperiale prima e quello del Derg dopo).

La devoluzione dei poteri a unità regionali e distrettuali, il riconoscimento del diritto all'autodeterminazione delle nazionalità, che contempla addirittura la possibilità di secessione dalla federazione, costituisce un elemento di estrema novità per la storia dell'Etiopia. Ad oggi, afferma Krutz, possiamo considerare "l'etno-federalismo" etiope un successo.

Molti politici africani e osservatori internazionali, come abbiamo appena visto, guardavano con scetticismo alle trasformazioni che stavano avvenendo in Etiopia nei primi anni '90. Essi ritenevano che le concessioni fatte dal nuovo governo alle singole nazionalità che formavano lo stato federale erano troppo permissive e che avrebbero condotto presto a un frazionamento e addirittura ad un possibile collasso dello stato. Del resto tale pessimismo era alimentato anche dagli eventi internazionali del tempo. Proprio in quegli anni si stava concludendo il totale disfacimento di due esemplari stati federali: la Jugoslavia e l'Unione Sovietica. Ma a più di dieci anni dall'istituzione della repubblica federale in Etiopia, evidenzia Krutz, nemmeno una delle nefaste previsioni si sono verificate. Nessuna nazionalità ha infatti invocato il diritto costituzionalmente riconosciuto alla secessione; sebbene continuino a

verificarsi alcuni scontri a carattere locale tra l'esercito federale e alcuni movimenti etnici di opposizione e benché persistano le proteste di discriminazione da parte di alcune minoranze presenti nel paese, l'Etiopia ha evitato sia il verificarsi di brutali scontri inter-etnici, sia il crollo del governo centrale e la diffusione dell'anarchia più totale, come invece è accaduto nei due paesi a lei confinanti, rispettivamente nel Sudan e nella Somalia. Nonostante questi segnali positivi, avverte Krutz, non bisogna trascurare le paure espresse dai più pessimisti, in quanto secondo lo studioso, il federalismo etiope ha al suo interno, anche se non ancora manifeste, due particolari patologie che in futuro potrebbero presentare problemi e mettere in pericolo la stabilità dello stato. La prima è data dalla connotazione etnica del federalismo, la quale porta ad una politicizzazione dell'etnicità. È l'etnia a cui si appartiene a costituire il principale fattore di identificazione politica nel paese. In tale situazione i partiti fondati su una base diversa da quella etnica sono quasi inesistenti, così come pochi e di scarsa influenza sono i partiti pan-etiofici. Tale politicizzazione dell'identità potrà condurre molto facilmente ad inasprire le forze centrifughe e a scoraggiare la creazione di identità centripete. Sempre più difficile risulterà promuovere lo sviluppo di identità e legami pan-etiofici, mentre si assisterà molto probabilmente ad un aumento delle domande di secessione e all'inevitabile disgregazione dello stato federale.

La seconda è data dal fatto dalle scarse reali protezioni che hanno le minoranze che vivono fuori dalla loro regione o i gruppi che non hanno invece un proprio territorio riconosciuto dallo stato e dalla Costituzione. Esse finiranno per essere emarginate e discriminate dalla società dominante del kilil in cui vivono, e si vedranno private dei principali diritti politici e sociali.

Mentre quest'ultima patologia mi sembra meno latente di quanto Krutz pensi, la prima sembra dipendere notevolmente dal clima politico del paese. La continua egemonia esercitata dall'Eprdf costituisce il fattore principale che spiega la stabilità di cui gode lo stato etiope. Dalla caduta del Derg la

coalizione dell'Eprdf ha dominato la scena politica a livello federale e distrettuale, estendendo in tutto il territorio la sua base di consenso e favorendo la creazione di nuovi partiti politici, fondati etnicamente e raggruppati sotto l'Eprdf. Quindi in realtà dagli inizi degli anni '90 ad oggi l'Etiopia è caratterizzata da un solo partito. Per fare solo un esempio basta dire che nelle elezioni parlamentari del 2000, la coalizione dell'Eprdf ha ottenuto 481 posti dei totali 527 (Krutz 2004:40). Nonostante il continuo appello e richiamo da parte dei politici dell'Eprdf al pluralismo politico, in Etiopia non si sono mai verificate le condizioni per un reale attuazione di ciò che è rimasto solo a livello formale nelle parole e nella Costituzione. Tale situazione ha fatto sì che molti degli aspetti previsti nella scelta federale del governo non si siano stati compiuti e testati.

Secondo Krutz nel giorno in cui declinerà l'egemonia finora esercitata dall'Eprdf si verificherà una proliferazione e radicalizzazione dei partiti politici fondati etnicamente. Nel momento in cui verrà meno o perderà peso il collante che tiene unite le piccole fazioni che si sono sviluppate nelle regioni, si avrà, secondo Krutz un aumento dei conflitti tra kilil e un ulteriore frammentazione delle unità federali. Per semplificare avremmo un generale aumento delle tendenze centrifughe che metteranno in serio pericolo la stabilità e l'unità dello stato. In sintesi Kurtz mette in guardia dal trarre frettolosi giudizi e dal ritenere positivamente riuscito l'esperimento federale compiuto dall'Etiopia. Lancia infine una previsione: la possibile perdita di potere da parte dell'Eprdf farà innescare e risvegliare quelle patologie interne al sistema federale rimaste latenti durante gli anni di dominio da parte di una singola coalizione; l'esito di questa rinascita potrà rivelarsi letale per l'integrità dello stato.

Osservazioni analoghe sono state formulate anche dall'antropologo Turton, il quale ritiene che l'Etiopia da quando l'Eprdf è salito al potere nel 1991 dopo anni di violenze che hanno preceduto l'adozione di un sistema federale, sta

vivendo uno stato di pace interna (almeno per la maggior parte della popolazione del paese) e di stabilità. Proprio per questo possiamo considerare il federalismo etnico un successo, anche se, dice Turton deve ancora affrontare le sfide più importanti legate a tale forma di governo. È importante infatti distinguere, secondo lo studioso, due piani: quello teorico-ideologico che trova la sua massima espressione nella Costituzione del '95 e "pratico", della realtà politica. Mentre a livello formale possiamo dire con certezza che l'Etiopia è uno stato federale, la stessa cosa non può essere espressa in maniera così sicura nel momento in cui ci spostiamo nella realtà pratica e andiamo a vedere come in essa siano applicati i principi contenuti nella carta. Fino a quando non ci sarà alcuna separazione tra partito e stato, cioè fino a quando un unico partito continuerà ad esercitare dal centro la sua egemonia senza dar spazio ad un genuino pluralismo politico, si potrà parlare dell'Etiopia come di una Repubblica Democratica Federale solo sul piano formale. Turton mette in evidenza come sia ancora troppo elevato il controllo impiegato dallo stato nei riguardi delle amministrazioni regionali. L'Eprdf attraverso organizzazioni etniche sorelle nate all'interno di ogni kilil riesce a mantenere ed esercitare il potere su tutto il territorio federale. La sua struttura fortemente centralizzata fa sì che tutte le politiche adottate dall'Eprdf siano riprese e adottate pedissequamente dai governi distrettuali. L'Eprdf è costituito da quattro partiti che governano quattro dei nove Kilil: l'Opdo (Oromo People's Democratic Organization) nello stato regionale dell'Oromia, l'Andm (Amhara National Democratic Movement) nello stato regionale dell'Amhara, l'Sepdf (Southern Ethiopian People's Democratic Front) nello stato regionale delle Nazioni, Nazionalità e Popoli del sud e il Tplf (Tygrayan People's Liberation Front) nel Tigrai. Gli altri cinque stati sono governati da partiti affiliati all'Eprdf²³. Tramite questa fitta rete di contatti l'Eprdf riesce a

²³ Sono l'Apdo (Afar People's Democratic Organisation), l'Spdf (Somali People's Democratic Front), Gpdf (Gambella Peoples' Democratic Front), l'Bgpduf (Beneshangul Gumuz People's Democratic Unity Front) e l'Hnl (Harari National League).

mantenere il controllo e l'egemonia su tutto il paese. Si ha così una sorta di virtuale identificazione tra stato e partito che se -dice Turton- può essere produttiva nei primi anni di vita della federazione al fine di evitare conflitti e permettere la piena realizzazione del sistema federale, a lungo andare finisce per negare uno dei principi fondamentali di tale forma di governo che è il decentramento amministrativo e la devoluzione di gran parte dei poteri dal centro alle unità territoriali.

Il vero test per provare la buona riuscita dell'esperimento federale in Etiopia si avrà solo nel momento in cui verrà meno quel "collante politico" oggi rappresentato dal dominio dell'Eprdf. In quel caso, se non si verificherà una dissoluzione e un definitivo smembramento dello stato federale sarà opportuno andare a vedere quali sono i meccanismi istituzionali che riescono a tenere insieme le unità regionali al fine di rafforzarli.

Per concludere Turton afferma che "l'esperimento compiuto dal governo etiope ha un alto margine di fallimento, non perché è troppo etnico, ma perché non è sufficientemente federale" (Turton, 2006:17).

Per sintetizzare possiamo considerare il progetto di rimappamento federale dell'Etiopia lungo linee etniche come un esempio di quel fenomeno molto diffuso nella sfera del potere noto come "politicizzazione dell'etnicità". Come mette in evidenza Li Causi (2007) la politica è spesso vista in connessione con l'etnicità. Ciò non accade perché la differenza culturale, anche espressa apertamente, debba avere di per sé una rilevanza politica. Universo politico, nelle sue diverse articolazioni, quali le istituzioni dello stato, i movimenti, i partiti, le ideologie, ecc, ed etnicità, nelle sue diverse manifestazioni, sono invece messi in relazione perché ambedue questi domini del sociale non solo si incontrano nella sfera pubblica, ma hanno spesso a che fare con il potere. In un certo senso, politica ed etnicità vanno insieme perché si utilizzano a

vicenda, ognuno sfruttando situazionalmente le potenzialità dell'altra²⁴ (Li Causi 2007:146). Nel caso etiopico qui considerato, la politica, e cioè il potere centrale, ha “politicizzato l’etnicità”, istituzionalizzando le differenze etniche attraverso la costituzione dello stato etno-federale. O in altre parole ha “eticizzato” la differenza (Li Causi 2007), portandola in primo piano nel rapporto sociale tra le comunità che abitano in Etiopia.

Il rischio di una tale operazione può essere quello di un’etnia che nel momento in cui è stata costituita ed istituzionalizzata può provare a sua volta a “politicizzare” la differenza per questioni di potere. Le unità etniche possono cioè appellarsi alla propria differenza culturale per avanzare rivendicazioni di vario genere “politicizzando” la propria diversità, facendo cioè politica.

Nel caso dell’Etiopia questo rischio si è materializzato. Numerosi sono i casi avvenuti in tutto il paese di etnie che hanno “politicizzato” la loro differenza nei rapporti instaurati con il potere centrale. Nel paragrafo successivo sono riportati solo alcuni esempi ripresi dalle aree meridionali dell’Etiopia, uno dei quali ha per protagonisti anche i Manja non del Dawro ma della regione limitrofa del Kaffa.

6. L’IMPATTO DEL FEDERALISMO NELLE REGIONI MERIDIONALI DELL’ETIOPIA

Quando le forze dell’Eprdf presero il controllo di Addis Ababa nel maggio del 1991, i suoi quadri e combattenti avevano appena messo piede dentro ai

²⁴ Senza però correre il rischio, avverte Li Causi, di ridurre l’etnicità alla politica o viceversa. Sia pure immerse in un contesto dove la politica è l’elemento fondamentale proprio per comprendere quel determinato contesto, le identità e le appartenenze etniche si materializzano, e vivono, accanto alla politica, e non sono empiricamente riconducibili ad essa. Analogamente la politica si muove con strumenti propri, che prescindono dall’aspetto etnico. Può incontrarlo, manipolarlo, crearlo, ma non può essere ridotta ad esso (Li Causi 2007:147).

confini di quell'area che oggi forma l'Snnprs. Trattandosi di un'area assai "delicata" perché caratterizzata da un'estrema varietà di popolamento, responsabile per questo della reputazione dell'Etiopia quale un "mosaico di etnie", l'Eprdf istruì e preparò coloro che avrebbero dovuto diffondere il messaggio e le idee della coalizione nel sud del paese. Negli ultimi mesi del regime del Derg, quando ormai era evidente agli occhi di tutti la sua prossima fine, alcune centinaia di combattenti dell'Eprdf provenienti da vari gruppi etnici delle regioni meridionali dell'Etiopia, furono organizzati, istruiti (politicamente) e preparati a muoversi velocemente nelle loro terre di origine non appena le forze del governo fossero crollate, al fine di reclutare e ottenere nuovi consensi. La necessità principale dell'Eprdf era infatti quella di trovare i mezzi per comunicare e interagire con le popolazioni rurali, la maggior parte delle quali non parlava amarico; indispensabile era dunque l'aiuto dei combattenti che conoscevano le lingue locali. L'obiettivo principale era quello di riuscire a calmare l'allarmismo e l'incertezza creata dal mutare degli eventi e contrattaccare la propaganda del precedente governo che aveva usato termini orrendi per raffigurare l'Eprdf. Quest'ultimo si rappresentava non come l'ennesimo gruppo di "invasori abissini" ma come una nuova forza politica, nettamente distinta dal Derg, intenzionata a comprendere e a conoscere prima di tutto le popolazioni locali "dall'interno" e perciò una nuova forza su cui poter fare affidamento e quindi da dover appoggiare. Infine furono promosse e incoraggiate le iniziative volte a creare nuove organizzazioni e partiti locali disposti a forgiare alleanze con l'Eprdf.

La strategia messa in atto dall'Eprdf puntava a reclutare soprattutto persone istruite in grado di aiutare sul terreno la fondazione delle nuove strutture politiche. I quadri che provenivano dalle regioni dell'odierno Snnprs e che già facevano parte dell'Eprdf erano infatti pochi inoltre, in quanto reclutati nelle fila dei combattenti e dei prigionieri di guerra, erano relativamente istruiti. In un primo periodo svolsero la funzione chiave di contatto e approccio con le

popolazioni meridionali, ma a lungo andare era necessario sostituirli con più adeguati leaders locali. Gli insegnanti delle campagne costituivano agli occhi dell'Eprdf le persone più adatte in quanto combinavano in maniera vincente tre elementi importanti: lo stretto contatto con le popolazioni rurali, il rispetto per il fatto di essere persone con un elevato grado di istruzione, e l'ambizione, almeno per i più, di migliorare le loro condizioni di vita. La maggior parte di loro guardò con favore e con grande interesse alle nuove proposte fatte dalla nuova coalizione al governo, andando a costituire la spina dorsale dei nuovi partiti e delle amministrazioni locali. Si delineò così una spaccatura tra la media e alta borghesia rurale. I maestri, i membri della "bassa" burocrazia locale e gli studenti, in pratica coloro che avevano tutto da guadagnare entrando nelle fila del partito al governo, divennero i principali sostenitori dell'Eprdf. Mentre quelli che avevano già goduto di un elevato status sociale nelle aree rurali, e che guardarono con meno entusiasmo ai nuovi eventi politici nazionali, finirono per prendere parte alle organizzazioni nate in opposizione all'Eprdf. Di quest'ultimo gruppo facevano parte laureati, professionisti, in sintesi l'élite locale.

L'enfasi posta dal nuovo governo federale sulla lingua quale principale marcatore o simbolo dell'identità culturale e della differenza etnica portò alla promozione e all'utilizzo delle lingue indigene in campi finora ad esse banditi quali quello dell'istruzione e dell'amministrazione. Tale politica produsse effetti contrastanti all'interno del paese. Come mette in evidenza Vaughan, la rinascita del Tigrino in Tigray fu accolta con grande entusiasmo sia dalla classe contadina, che poteva così accedere direttamente ai servizi amministrativi senza bisogno di intermediari, sia da parte della classe medio-alta che poteva così riasserire "la raffinata tradizione letteraria tigrina", per secoli disprezzata e repressa dalle autorità amhariche (Vaughan in Turton, 2006:187). Nelle regioni meridionali le risposte furono piuttosto ambivalenti. Mentre i contadini si dimostrarono soddisfatti e in un certo qual modo si sentirono orgogliosi nel

veder la loro lingua ufficialmente riconosciuta e legittimizzata dal governo, i più colti (che spesso erano anche coloro che si spostavano molto all'interno del paese) scorsero in questo provvedimento una trappola, un trabocchetto, che presto avrebbe potenziato l'isolamento e ristretto le opportunità economiche e di mobilità delle generazioni future. Essi reagirono perciò con indifferenza e sospetto, vedendo venir meno la possibilità per i propri figli di conoscere l'amarico, la lingua franca dell'Etiopia, l'unica parlata in tutto il paese.

Con il declino della capacità per molti studenti di comunicare in amarico (visibile in molte zone del sud alla fine degli anni '90), anche la classe contadina più fiduciosa iniziò a mettere in discussione i benefici di un'educazione fatta ai loro figli in lingua locale, vista adesso come ostacolo alla loro mobilità sociale e geografica. In numerose aree la lingua amarica fu reintegrata nell'istruzione e nell'amministrazione.

Proprio "la questione della lingua" agì in alcune regioni meridionali come potente catalizzatore di conflitti, talvolta anche violenti, alimentati in realtà da motivazioni di carattere per lo più economico e politico. Mai i problemi legati alla lingua hanno costituito la vera sostanza degli scontri. "La questione della lingua è giusto una commedia per attirare attenzione: quello che invece noi veramente vogliamo è una nostra regione con delle proprie risorse da sfruttare" (Testimonianza riportata da Vaughan in Turton 2006:201).

Un esempio in tal senso può essere offerto dagli eventi accaduti alla fine degli anni '90 nel Wolayta²⁵. L'Snnprs include ufficialmente quarantacinque gruppi etnici, solo tre dei quali (Wolayta, Sidama e Gurage) superano il 10% della popolazione totale costituita da 10 milioni di persone (censimento del 1994, Turton p.23).

Come abbiamo visto, nei primi anni del governo di transizione (TGE), gruppi di tutte le dimensioni furono incoraggiati ad aspirare all'autodeterminazione,

²⁵ Regione dell'Etiopia sud-occidentale, facente parte dell'odierno Snnprs.

di conseguenza si assistette ad un aumento dei sostenitori dell'Eprdf e ad una proliferazione di piccoli partiti costituiti su base etnica e ad esso subordinati. In seguito alla promulgazione della Costituzione Federale nel 1995, un numero di questi partiti furono unificati in coalizioni più ampie per ragioni di “budgetary efficiency”. I tre partiti che erano nati per rappresentare le distinte comunità etniche che formavano la regione del Simien Omo²⁶ (Wolayta, Gamo, Goffa e Dawro), furono incorporati all'interno di un nuovo partito, il “Wegagoda²⁷ People’s Democratic Organization”. A questa fusione politica seguì un tentativo di imporre un'unica lingua in tutta la regione, costruita sulla base dei quattro principali dialetti che costituivano “il gruppo del dialetto Welamo” e a cui fu dato lo stesso nome del nuovo partito appena costituito.

I Wolayta, (la cui lingua a differenza delle altre aveva conosciuto un particolare sviluppo anche a livello di scrittura grazie all'opera di alcuni missionari nei primi anni del XX secolo) scorsero in quest'operazione una minaccia all'integrità e all'essenza della loro lingua. Appena furono introdotti i nuovi testi scolastici scritti in Wegagoda scoppiarono nella città di Soddo violente dimostrazioni e agitazioni che provocarono anche numerose morti. Ma il vero significato di questi eventi va ricercato al di là delle semplici questioni linguistiche. Problemi di carattere più pratico rispetto alle più nobili rivendicazioni di purezza linguistica, costituivano la vera causa che fece scoppiare tali turbamenti. La principale preoccupazione era infatti quella di trovare il modo di dirottare i fondi che lo stato elargiva al capoluogo delle

²⁶ La regione denominata Simien Omo fu creata nel 1987, dall'integrazione di tre province imperiali: Gamo-Goffa, Sidama e Kaffa. L'operazione compiuta dal Derg si fondava sulle ricerche riguardo all'ubicazione, distribuzione e interazione dei gruppi etnici condotte dall'Istituto per lo Studio delle Nazionalità Etiopi (ISEN), il quale a sua volta faceva affidamento allo studio di carattere linguistico ultimato da Bender e altri ricercatori nel 1976. Questi studiosi misero in evidenza l'esistenza di un gruppo di dialetti Wolamo costituito da Dorze, Gamo-Goffa, Kulo- Konta (Dawro), Malo, Oyda e Wolamo (Wolayta). Le aree in cui si parlavano dialetti appartenenti allo stesso ceppo linguistico Wolamo, furono così riunite all'interno di un'unica regione, a cui fu dato il nome di Simien Omo.

²⁷ Acronimo amarico costituito dalle iniziali dei quattro gruppi etnici in esso riuniti: Wolayta, Gamo, Goffa e Dawro.

unità federali per finanziare il loro sviluppo economico, verso l'area del Wolayta, e più in particolare verso la città di Soddo. L'esistente struttura amministrativa della regione del Siemen Omo favoriva infatti prevalentemente lo sviluppo della città di Awasa²⁸. Era perciò necessario creare una regione autonoma del Wolayta, la quale avrebbe garantito una maggiore prosperità del territorio e del suo centro rappresentato da Soddo, ottenendo direttamente i fondi e le risorse dal potere centrale. Naturalmente tale esigenza era particolarmente sentita dalla media classe urbana, la quale poteva godere di maggiori benefici andando ad occupare posizioni di rilievo all'interno della nuova regione. Per la maggioranza della popolazione, costituita da contadini, un tale cambiamento avrebbe avuto uno scarso significato.

Le rivendicazioni riuscirono ad aver successo e nel 2000 il governo concesse la divisione del Siemen Omo in cinque unità: tre nuove regioni (Dawro, Gamo-Goffa e Wolayta) e due woredas²⁹ speciali (Basketo e Konta).

Scontri analoghi a quelle registrati nel Wolayta si verificarono nel Kaffa-Sheka, un'altra regione dell'Snnprs, caratterizzata da numerose etnie e da un elevato tasso di immigrati provenienti per lo più dall'Amhara³⁰ (secondo il censimento del 1994, essi costituivano il 6,86% della popolazione). Anche in questo caso a fare da protagonista fu l'élite urbana che agì al fine di difendere o incrementare i propri interessi all'interno della soluzione etnico-federale. Ancora una volta però esplicite rivendicazioni di carattere etnico o linguistico furono utilizzate per celare le vere motivazioni che spinsero al conflitto.

²⁸ Capoluogo della regione del Siemen Omo e odierna capitale dell'Snnprs.

²⁹ Ogni stato regionale che fa parte dello stato federale etiope è ripartito dal punto di vista amministrativo in regioni, zone, woreda, e kebele. La woreda è perciò un ente amministrativo territoriale intermedio tra la zone e la kebele, destinato a curare gli interessi della comunità compresa sotto la sua amministrazione. Quelle speciali godono rispetto alle altre di una maggiore autonomia, come ad esempio le nostre regioni a statuto speciale.

³⁰ Si possono tracciare tre particolari fasi all'interno della loro migrazione. Un primo gruppo si insediò nella zona in seguito alla conquista di Menelik II nel 1987. Un secondo flusso si registrò durante l'occupazione italiana, un terzo, costituito per lo più da contadini, giunse nel Kaffa-Sheka a causa della campagna di ressettlement attuata nell'era del Derg.

Con l'unificazione e la creazione dell'Snnprs nei primi anni del governo di transizione (TGE) i gruppi etnici facenti parte della regione del Kaffa, furono ripartiti tra le nuove quattro zone in cui venne divisa la regione: Kaffa, Sheka, Bench e Maji. Nel 1996-97 si verificò un altro cambiamento dell'assetto territoriale; in seguito alla nuova decisione politica presa dal governo di amalgamare in nome dell'efficienza le unità più piccole, le quattro regioni, in seguito ad un processo di fusione, furono ridotte a due: il Kaffa-Sheka e il Bench-Maji. In entrambi i casi il capoluogo fu spostato nell'area dominata dal gruppo più numeroso, per la prima regione fu scelta la città di Bonga, situata nel territorio Kaffino, per la seconda quella di Mizan Teferi nel Bench. La popolazione Shakicho, vedendo il proprio capoluogo ridotto ad un semplice centro di woreda come qualsiasi altra città della regione, fu particolarmente risentita e preoccupata per il fatto che tutte le risorse provenienti dal governo centrale andassero alla città di Bonga. La rapidità con cui era stato preso il provvedimento di amalgamare le due regioni e il fatto di non essere stati consultati se non a decisione ormai presa, costituirono solo alcune delle cause più apparenti che animavano il rancore degli Shakicho. Mettendo in primo piano la loro differenza etnica e linguistica dai Kaffini, essi richiedevano non solo la separazione dal Kaffa e l'istituzione di una loro regione autonoma, ma reclamavano anche una parte del territorio facente parte dello Sheka e divenuta dal 1996, in seguito ad una decisione del governo federale, una woreda speciale del Gambella (stato situato al confine nord-occidentale dell'Snnprs).

Anche in questo caso i rimostranti videro soddisfatte le loro richieste. Nel 2000 il governo accettò le rivendicazioni degli Shakicho e la regione del Kaffa-Sheka fu di nuovo divisa in due, ritornando ad assumere i precedenti confini, ad eccezione però della woreda reclamata, la quale rimase all'interno del kilil di Gambella.

Numerosi furono i conflitti che scoppiarono in quegli stessi anni all'interno delle regioni meridionali del paese, la maggior parte dei quali, come quelli sopra ricordati, non possono essere etichettati come etnici, in quanto sono stati alimentati da motivazioni riconducibili principalmente ad una: la competizione per le risorse economiche e anche politiche. Tale competizione è stata portata avanti attraverso un linguaggio che ha spesso assunto dei toni etnici, e ciò a causa della preminenza data dalla costituzione federale all'etnia, rendendola il più potente veicolo di mobilitazione politica. (Ecco dunque un esempio di ciò che abbiamo sottolineato alla fine del paragrafo precedente, ossia di un'etnia che una volta creata "politicizza" la differenza per scopi di potere).

Prima di concludere è necessario però soffermarsi su un ultimo esempio, che ha come protagonisti i nostri Manja.

Negli stessi anni in cui si registravano scontri nello Sheka e nel Bench Maji (fine anni '90 primi anni del 2000) nel Kaffa, in particolare nelle woredas nord occidentali, le tensioni già esistenti tra la maggioranza Kaffigna e la minoranza disprezzata dei Manja sfociarono nella violenza. Che cosa accadde di preciso, afferma la Vaughan, è difficile da accertare, ma nell'area interessata, intorno alla metà del 2002 (anno in cui la studiosa svolse la sua indagine sul campo) circolavano storie lugubri e sinistre che riflettevano i radicati pregiudizi e tabù sociali che caratterizzano ancora oggi la relazione Kaffini-Manja. In proposito Vaughan riporta un'intervista fatta ad un kaffino:

“I Manja hanno iniziato a fare cose terribili, tutti lo sappiamo. Hanno ucciso Obuaymed (una persona autorevole della woreda di Bita Gena). Qualche mese fa gli hanno teso un agguato, l'hanno ammazzato e poi hanno mangiato la sua carne. Quando la polizia li ha catturati stavano mettendo i pezzi del corpo rimasto in un sacco, probabilmente per mangiarli in seguito” (Vaughan 2003:276).

Seppur si configuri come un resoconto molto fantasioso, che sembra esser ripreso da una trama di un film horror, questa piccola testimonianza è rappresentativa di un'opinione assai comune e diffusa che i kaffini hanno riguardo ai Manja. Il fatto di considerarli come un popolo storicamente e culturalmente estraneo, dalle abitudini assai stravaganti e inaccettabili per la maggior parte della popolazione, che addirittura stenta in certi casi a riconoscerli come persone umane, è un tratto che caratterizza non solo la società kaffigna ma anche, come vedremo, quella dawregna.

Sebbene le rivendicazioni apportate in quegli anni dai Manja fossero prima di tutto di natura politica (quello che richiedevano era di essere rappresentati politicamente all'interno del Consiglio regionale), i loro obiettivi si estendevano comunque anche alla trasformazione della condizione di discriminazione sociale a cui erano soggetti.

In seguito alle agitazioni le relazioni tra i Kaffini e i Manja, sono rimaste, almeno nel periodo in cui Vaughan fa la sua ricerca sul campo (metà 2002), assai tese in tutta la regione del Kaffa, con circa 150 Manja imprigionati a Bonga (Vaughan, 2003:278). A pochi uomini Manja è permesso entrare nella città di Bonga per commerciare, solo le donne continuano a recarvisi per vendere carbone, mentre alle donne kaffine sembra che non sia permesso neppure allontanarsi dai villaggi (per andare ad esempio a prendere l'acqua o a lavare i panni nel fiume) senza una scorta di uomini armati, per paura di imboscate da parte dei Manja (Vaughan 2003:278). Il governo centrale secondo la studiosa, ha fatto ben poco per riuscire a risolvere la situazione, e in questo caso non sembra nemmeno essersi interessato agli scontri che stavano animando il nord del Kaffa. Perché? Come si può spiegare questa "assenza" o comunque questa scarsa e disinteressata presenza dell'Eprdf per la questione dei Manja? Nei due precedenti esempi il governo era intervenuto al fine di ristabilire l'ordine delle cose, perché in questo caso no? Ciò suona

ancora più strano dal momento in cui la Costituzione federale contiene disposizioni precise contro ogni forma di discriminazione sociale. Probabilmente una possibile spiegazione è quella abbozzata in modo forse un po' troppo sbrigativo da Pankhurst e Freeman, i quali affermano che “ Poiché molte delle minoranze emarginate rappresentano disperse categorie sociali anziché gruppi etnici localizzati, i loro problemi difficilmente troveranno posto all'interno delle nuove “politiche etniche” (Pankhurst e Freeman 2003:340). Si affaccia qui un problema fondamentale già emerso, seppur forse in maniera implicita nelle pagine precedenti: non prendendo in considerazione il punto di vista emico, la percezione che di se stessi hanno i gruppi che vivono nel paese, il governo ha finito per creare esso stesso delle etnie attraverso l'attribuzione dall'alto di tratti “oggettivi”, definiti in anticipo e osservabili dall'esterno. Ciò ha fatto sì che i gruppi che non sono riconosciuti come legittime unità etniche hanno guadagnato assai poco dalla soluzione federale. In più con il decentramento del potere e con il diritto all'autodeterminazione, a governare i singoli stati sono oggi amministratori, giudici, impiegati locali che condividono i pregiudizi che gli autoctoni hanno contro le minoranze che abitano nel territorio. Ciò ha favorito l'emergere di passate gerarchie e la riaffermazione di antichi valori, inficiando le relazioni quotidiane tra i gruppi. Nei capitoli successivi vedremo in dettaglio il caso dei rapporti tra i Manja e i Malla.

CAPITOLO SECONDO.

“ASPETTI SOCIO-ECONOMICI DELLA SOCIETA' DAWREGNA”.

1. LA REGIONE DEL DAWRO

Il Dawro (formalmente chiamato anche Kullo) è una delle regioni facente parte dell'Snnprs confinante a sud con il Gamo-Gofa e il South Omo, ad est con il Welayta, a ovest con il Keffa a nord con lo stato Oromo.

Situato nella parte occidentale della valle dell'Omo, il Dawro è abitata da un gruppo dei popoli denominati Omotici. Tale accezione è entrata nella letteratura accademica e nel linguaggio politico agli inizi degli anni '70 in seguito al lavoro, di carattere sociolinguistico, portato avanti da Bender e da altri studiosi. Essi hanno analizzato le lingue parlate in Etiopia raggruppandole in quattro categorie: lingue Semitiche, Cuscitiche, Omotiche e Nilo-Sahariane. All'interno delle lingue Omotiche figurano quelle parlate nel Dawro, nel Welayta, nel Gamo-Gofa, nel Konta e nell'Oyda, considerate dei dialetti derivati dal medesimo ceppo linguistico, quello omotico (Data Dea, 2000:164). Di natura inizialmente linguistica l'uso dell'aggettivo “omotiche” o “omotici” in seguito è stato utilizzato più ampiamente per riferirsi alle popolazioni e al territorio da esse occupato.

Prima della conquista da parte di Menelik II, avvenuta nel 1891, il Dawro costituiva uno dei numerosi regni a sud dell'impero abissino. Retto da una monarchia ereditaria all'interno della famiglia Tsata e negli ultimi anni del regno in quella Kawka, il re *Kawo* o *Kati* era considerato come una figura sacra, con poteri divini e per questo oggetto di devozione religiosa da parte dei sudditi (caratteristica comune ai regni Ometi, come abbiamo riscontrato anche nel regno del Keffa). Pur disponendo di poteri assoluti il re era circondato da sette ufficiali ognuno dei quali aveva un ruolo preciso. Questi venivano scelti direttamente dal re all'interno del gruppo dominante denominato Malla, mentre erano esclusi da ogni possibile incarico gli artigiani e, da quando

emigrarono nella regione, i Manja. Quest'ultimi furono reclutati come soldati, privati però di ogni diritto politico. Per un Malla il successo economico e la dimostrazione di un comportamento eroico erano delle "qualità" molto importanti, in quanto spesso costituivano i parametri seguiti dal re nella scelta dei suoi fidati. Tradizioni orali ricordano come la storia del regno del Dawro sia stata caratterizzata fin dall'inizio da scontri e competizioni per il potere, tra i leaders dei più importanti clan Malla (Data Dea, 1997: 15). Numerosi furono anche i conflitti con i regni vicini; ancora oggi è possibile vedere i resti di alte fortificazioni denominate *Kella* fatte costruire dal Kati Halaala; alte quattro metri e larghe altrettanto queste mura furono costruite su dei terrazzamenti lungo i confini orientali e sud-occidentali della regione proprio per scopi difensivi.

Non sappiamo con precisione quando, ma già prima dell'incorporazione all'interno dell'impero abissino, il regno del Dawro aveva perso la sua autonomia ed era diventato tributario della potente monarchia Kaffina. Dopo la conquista abissina e durante tutto il periodo imperiale, i popoli Omotici furono raggruppati in tre diverse province amministrative: Keffa, Sidamo e Gamo-Goffa; il Dawro fu incluso nella prima. Nel 1987, sotto il regime di Menghistu, le tre province furono unificate all'interno di un'unica regione denominata Simien Omo. Solo nel 2000 in seguito a proteste e rivendicazioni "autonomiste" portate avanti soprattutto dai Welayta, il Siemen Omo è stato suddiviso in cinque unità: tre regioni, Dawro, Gamo-Goffa e Welayta e due woredas speciali Basketo e Konta.

Il Dawro è oggi una regione autonoma, costituita da quattro woredas: Mareka Gena, Loma Bosa, Isara Tocha ed Ela (Konta). Secondo i dati del 2006, il Dawro conta 342.182 abitanti, 337.198 dei quali vivono nelle aree rurali mentre solo 4.984 in quelle urbane (Dati CSA, 2006)¹. Le woredas di Mareka Gena e quella di Loma Bosa, alle quali fanno parte rispettivamente la città di Waka e il villaggio di Dodi in cui ho condotto la mia breve esperienza sul

¹ Gran parte dei dati statistici riportati li ho ripresi dai rapporti del CSA: Central Statistical Agency of Ethiopia, consultabili nel sito www.csa.gov.et

campo, contano la prima 77.658 abitanti di cui 75.707 insediati nelle aree rurali, e la seconda 85.606, 85.136 dei quali vivono in zone agricole (dati CSA 2006).

La regione si estende per 417, 197 ettari, il suo territorio è composto per lo più da montagne, la più alta delle quali è Tocha, che raggiunge 2900 metri sopra il livello del mare, e da ampie foreste. Ospita al suo interno uno dei parchi nazionali più importanti dell'Etiopia, il Chebera Churcura National Park.

Il Dawro è caratterizzato da comunità prevalentemente agricole, come bene evidenziano anche i dati sopra riportati; gli unici centri urbani sono Tocha, il capoluogo della regione, una città di recente formazione (nata nella seconda metà degli anni '80), situata nella parte nord occidentale del Dawro, e Waka, antico centro della regione, che oggi ha perso quasi ogni funzione amministrativa continuando però a rivestire un ruolo simbolico.

Il Dawro condivide insieme ad altre regioni del sud Etiopia quella che i locali sono soliti definire "la cultura dell'ensete". Essa caratterizza le comunità ad elevata densità di popolazione, le quali ricavano il principale sostentamento dalla produzione di questa pianta, l'ensete, particolarmente florida in queste zone e bisognosa di poche cure e attenzioni. L'ensete (conosciuto anche come falso banano, nome scientifico "enset ventricosum") ricopre un'importanza fondamentale per queste comunità prima di tutto dal punto di vista dell'alimentazione; è stato stimato che 40-60 piante di ensete, occupanti all'incirca 250-375 metri quadrati, possono provvedere cibo sufficiente per una famiglia di 5- 6 persone (Country Information Brief, FAO June 1995). Dalla lavorazione e macerazione del tronco si ottiene infatti un impasto fibroso dal sapore acidulo che può essere conservato anche a lungo, e che costituisce il cibo quotidiano delle popolazioni locali. Le sue foglie, molto resistenti e allo stesso tempo abbastanza elastiche, vengono utilizzate per varie funzioni, soprattutto per imballaggi e rivestimenti. Secondo quanto affermato dai miei interlocutori, i Manja sembrano utilizzarle anche per rivestire i tetti

delle loro capanne, mentre per tale scopo il resto della popolazione sembra prediligere la paglia.

L'agricoltura costituisce l'attività principale dell'economia dawregna e in generale dell'intera Etiopia. Le maggiori coltivazioni sono quelle di ensete, mais, sorgo e *teef*. Quest'ultimo (*eragrostis abyssinica*) è particolarmente importante in quanto dalla sua farina si ricava quello che può essere definito il piatto tipico di tutto il paese: l'*e'ngera*, un pane molto sottile, spugnoso e morbido che si usa mangiare accompagnato da salse di vario genere, prima fra tutti quella di berberè. Inoltre costituisce anche un importante ingrediente per la produzione della birra locale (*borde*). Il sorgo invece è considerato dai nativi come "il cibo dei poveri", e per questo associato molto spesso, come vedremo anche in seguito, ai Manja e in generale alle persone più misere. Esso, a differenza del mais, non richiede grandi attenzioni né particolari lavori. Cresce anche ad elevate altitudini ed è meno soggetto agli attacchi degli animali selvatici, che sembrano preferire le coltivazioni di mais e altri prodotti. I contadini locali fanno uso di una varietà di tradizionali pratiche agronomiche che include la coltivazione intercalare, il maggese, la rotazione delle colture e così via. Le coltivazioni sono principalmente condotte con "attrezzi a mano", quali la zappa, la scure e l'accetta per la sarchiatura del terreno, e l'aratro trainato di solito da uno o al massimo due zebù, i bovini domestici più diffusi in Etiopia. Proprio la mancanza di attrezzature e macchinari agricoli, e la piccola estensione dei terreni posseduti, contribuiscono insieme all'elevata crescita annua della popolazione (circa 2,4 milioni, dato CSA), a mantenere l'economia ad un livello di sussistenza.

Legato alla terra è naturalmente l'allevamento degli animali: bovini, ovini, polli, ecc. L'allevamento dà alle famiglie degli agricoltori la possibilità di aumentare le entrate utili allo sviluppo. Gli zebù servono per lavorare i campi e le mucche e le pecore danno latte utilizzato per la produzione del burro. Essi costituiscono anche una sorta di "banca familiare" nei momenti di particolare emergenza. Succede una disgrazia improvvisa, o si devono affrontare spese considerevoli si vende un'animale per far fronte ai bisogni.

Il Dawro ha vissuto per secoli in una condizione di emarginazione rispetto ai centri principali del sud Etiopia, Awasa (capitale dell'Snnprs), Soddo e Jimma, e naturalmente Addis Abeba, dovuta alla difficoltà di viabilità e di comunicazione che ha ostacolato anche lo sviluppo del commercio. La grande strada costruita recentemente (fine anni '80), che collega Soddo (nel Welayta) con Jimma (nel Keffa), attraversando appunto il Dawro, e con Addis Abeba, ha tolto finalmente la regione da questo isolamento. Percorrendo proprio questa pista, non ancora asfaltata, da Soddo in direzione di Jimma incontriamo la città di Waka, che in realtà appare ai nostri occhi come un grande villaggio rurale. I Manja che vi abitano, vivono in realtà fuori della città, le loro capanne sono poste a circa 3-4 km di distanza da Waka. Le ragioni di questo loro isolamento sono da ricercare nella più ampia "campagna di ghettizzazione" a cui sono soggetti e di cui ne chiarirò meglio i tratti nelle pagine successive.

Il villaggio di Dodi è invece di recente formazione. Come anche altri centri vicini, è nato in seguito alla campagna di villaggizzazione e reinsediamento imposta dal Derg nella seconda metà degli anni '80 del'900. Molti Manja che vivevano vicino alla città di Waka furono in quegli anni spostati ed insediati nelle nuove aree stabilite dal governo.

“È da circa 25 anni che viviamo qui a Dodi, prima abitavamo a Waka; dopo con il Derg, i militari del nord hanno iniziato a dividerci e a spargerci per il distretto di Loma. A me e alla mia famiglia c'hanno mandato qui (*a Dodi*²), altri Manja sono stati mandati in altri villaggi... a Tolema, Mata, Zaghè e Hato³” (Un uomo Manja del villaggio di Dodi).

2. LA COMPOSIZIONE SOCIALE

² Le parti in corsivo che figureranno anche in seguito all'interno delle testimonianze riportate sono delle mie aggiunte.

³ Ho controllato i nomi di questi villaggi nella carte geografiche dell'Ethiopian mapping agency. Tutti si trovano all'interno del distretto di Loma Bosa.

L'Etiopia meridionale è caratterizzata da società fortemente stratificate e gerarchizzate. La principale distinzione si ha tra contadini e non, dunque tra chi possiede e coltiva la terra e chi ricava i propri mezzi di sostentamento da altre fonti, in primo luogo dal lavoro artigianale. I primi, i contadini costituiscono la classe dominante, colei che detiene da punto di vista pratico il potere politico, economico e sociale. Gli artigiani e laddove ancora esistono i cacciatori sono soggetti, seppur in misure diverse, a forme di stigmatizzazione ed esclusione dal resto della società dominante. Questi pur collocandosi all'interno del sistema sociale finiscono per essere respinti o comunque subire pesanti limitazioni nel godimento di determinati benefici e risorse, come ad esempio la terra, che invece il sistema assicura alla maggior parte dei suoi membri. Alcuni di loro vivono in condizioni di "leggera" emarginazione, nel senso che sono sottoposti a delle restrizioni solo in alcune sfere della vita sociale, mentre hanno libero accesso ad altre. Altri invece sono considerati dalla società di cui fanno parte come marginali⁴, parzialmente estranei alla piena condivisione della vita comunitaria e, spesso ritenuti potenzialmente pericolosi per gli altri membri.

La società dawregna non rappresenta in tal senso un'eccezione; si struttura al suo interno in tre gruppi principali, il primo dei quali, quello degli agricoltori Malla, occupa all'interno di essa una posizione dominante. Sono loro a detenere i mezzi di produzione e a controllare tutte le istituzioni formali legali e politiche. Al di sotto troviamo il gruppo degli artigiani, al suo interno ulteriormente differenziato in base al tipo di mestiere praticato. Essi vivono all'interno dei villaggi, ma sono soggetti a delle limitazioni in alcuni ambiti della vita sociale. Infine abbiamo il gruppo degli ex-cacciatori Manja che, come vedremo meglio nelle pagine successive, sono costretti a vivere, non solo metaforicamente ma anche proprio fisicamente, ai margini della società. I

⁴ Alcuni dizionari di scienze sociali tendono a sottolineare e a precisare una differenza tra marginalità ed emarginazione. Mentre il primo presuppone uno status fuori dai confini del sistema di riferimento, il secondo indica invece uno status all'interno del sistema. (Dizionario di antropologia, etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale 1997, a cura di Fabietti e Remotti, Zanichelli, Bologna).

loro insediamenti sono infatti situati fuori dai villaggi, vicino alle foreste e spesso in terre poco fertili.

Per quanto riguarda la descrizione della società dawregna, e soprattutto dei gruppi di cui è composta, ho fatto riferimento alle opere di Dea (1997) e di Freeman e Pankhurst (2003) e Haaland e Haaland (2004 a-b). Come vedremo meglio nel paragrafo successivo tale tipo di stratificazione risulta assai problematica; Malla e Manja sono infatti due espressioni chiaramente etniche, mentre “artigiani” è una denominazione occupazionale, qual è allora il criterio che struttura la società dawregna? È di natura etnica o occupazionale? Come vedremo meglio nella prossime pagine, il gruppo di artigiani è strutturato al suo interno in tre unità: Wogach’e, Degala e Mana, ciò complica ancora di più la questione perché ci porta a riflettere su quale sia il significato che assumono queste denominazioni; esse identificano infatti il gruppo semplicemente sulla base dell’occupazione svolta, oppure su un fondamento di tipo etnico?

Non è facile dare una risposta a queste domande, anche gli autori sopra citati non sembrano fornire una spiegazione pienamente convincente; per il momento preferisco rimandare e approfondire questa questione nel capitolo successivo, limitandomi per adesso a delineare i tratti che caratterizzano e contraddistinguono ciascun gruppo sociale.

La struttura della società dawregna ha subito delle lievi oscillazioni nel corso del tempo. Prima dell’incorporazione del Dawro all’interno dell’impero abissino la popolazione locale era suddivisa nei tre strati sopra elencati: Malla, artigiani e Manja. Dopo il 1891 un nuovo gruppo proveniente dalle regioni settentrionali e formato da ufficiali, governatori e comandanti militari fu sovrimposto al sistema sociale esistente, facendo dunque aumentare il numero degli strati a quattro. Con la caduta dell’impero e con le trasformazioni avvenute al potere negli ultimi trent’anni del secolo scorso, il gruppo degli amministratori imperiali ha perso la sua ragione di esistere, si è assistito perciò ad una sua disgregazione; molti hanno lasciato le regioni meridionali del paese per tornare ai loro villaggi di origine, altri sono invece rimasti, adattandosi al nuovo scorrere degli eventi.

Purtroppo non sono riuscita a ottenere dei dati attuali riguardanti la proporzione tra i differenti gruppi all'interno della società. Mi sono recata più volte alla woreda di Loma Bosa, ma gli impiegati mi hanno ogni volta risposto di non avere a disposizione una panoramica recente riguardo alla composizione sociale del distretto. In mancanza di altro e in assenza di cambiamenti significativi che potrebbero aver alterato il rapporto tra i gruppi, sono costretta a fare riferimento ai dati riportati da Data Dea, il cui studio risale ormai a dieci anni fa. Le percentuali riportate dall'antropologo sono riferite all'intera regione del Dawro; esse prevedono che su un totale di 273.089 abitanti, l'8% sia costituito da ex-naftegna, l'82% dai Malla, il 7% dagli artigiani e il 3% dai Manja (Annual Report of 1996. Mareka Woreda, cit. in Data Dea, 1997: 21). Ma vediamo più da vicino le caratteristiche di ognuno.

I NAFTEGNA

Questo gruppo è composto da ufficiali, militari e governatori imperiali giunti nella regione del Dawro in seguito alla conquista abissina. In quanto rappresentanti del potere centrale divennero la nuova classe governante, ponendosi al vertice della piramide sociale. Tra i diritti e i benefici concessi loro dall'impero figurava in primo luogo un accesso privilegiato alla terra. La maggior parte di loro ottenne infatti grandi appezzamenti come ricompensa per i servizi compiuti e gli incarichi svolti all'interno dell'amministrazione imperiale; tra i naftegna molti abusarono della loro posizione per appropriarsi indebitamente di una maggior quantità di terra rispetto a quella loro destinata. Ritrovandosi possidenti di centinaia di ettari di terra, molti naftegna in cerca di forza lavoro, si rivolsero alla popolazione locale che nel giro di pochi anni fu trasformata in una massa omogenea di contadini nullatenenti. Dopo l'incorporazione all'interno dell'impero abissino, molti contadini si videro infatti espropriati e privati della loro principale e secolare fonte di sostentamento, ovvero la terra. Per riuscire a sopravvivere furono perciò

costretti ad instaurare rapporti di patronage con la nuova élite locale, divenuta possidente della maggior parte della terra coltivabile.

In seguito alla caduta dell'impero e alla rivoluzione socialista del 1974, i naftegna furono spogliati del loro potere politico e di gran parte dei loro possedimenti fondiari. Coloro che in seguito all'insediamento nelle nuove province conquistate avevano mantenuto stretti contatti con i parenti rimasti a casa, ritornarono negli anni della rivoluzione nelle loro terre d'origine, a nord del paese. Altri invece rimasero nel Dawro costretti ad adattarsi ai cambiamenti in corso. Privati delle loro mansioni amministrative sono divenuti dei contadini e hanno adottato lo stile di vita dei locali, sposando donne del luogo, partecipando alle associazioni dei villaggi e prendendo parte alle iniziative promosse dalla comunità. Alcuni di loro sono riusciti a mantenere una buona posizione economica, investendo soprattutto nell'istruzione dei loro figli (oggi impiegati all'interno degli uffici amministrativi locali), mantenendo rapporti di co-produzione con i Manja e soprattutto impegnandosi all'interno di attività produttive orientate alla vendita e al mercato, quali le piantagioni di caffè, di eucalipto e di alberi da frutto⁵. Tutto ciò è stato comunque possibile grazie al fatto che la riforma non li spogliò totalmente dei loro beni.

Data Dea riporta in proposito la vicenda personale di un naftegna, Ato Lemma, che prima della rivoluzione possedeva circa 240 ettari di terreno ereditati in gran parte dal padre, un amhara, proveniente da Bulga (nel distretto di Shewa) giunto nel Dawro nei primi anni del XX secolo. Ato Lemma aveva al suo servizio più di trenta locatari, la maggior parte dei quali erano Manja e altri vasai. Gran parte dei suoi possedimenti gli furono sottratti in seguito alla riforma della terra del 1975, oggi (ovvero alla fine degli anni '90, è in quel periodo che Data Dea fa la sua ricerca) possiede 10 ettari di terra. In confronto a quella posseduta prima della rivoluzione, appare davvero una

⁵ L'Etiopia è uno dei maggiori esportatori di caffè, che cresce soprattutto nell'area centrale e meridionale del paese. Altre importanti esportazioni sono il Khat (solitamente conosciuto come uno stimolante leggero), le pelli, l'oro, i semi oleiferi, e altri prodotti per lo più agricoli. ("Etiopia: scheda del paese", tratto dal sito dell'Unicef, www.unicef.it)

quantità esigua, ma se la confrontiamo con la terra posseduta in media dai locali, che oscilla da mezzo ettaro a 15 ettari, ci accorgiamo come ciò rappresenti ancora una proprietà assai consistente. “Ato Lemma vive ancora in buone condizioni economiche. Intrattiene ancora rapporti di mezzadria (*kotsa*⁶) con alcuni dei suoi primi clienti Manja, sebbene ci siano stati dei cambiamenti all’interno di tale relazione, frutto di mutamenti avvenuti a livello socio-politico⁷. Ha un figlio che insegna in una scuola di Waka, e ha una gran quantità di caffè, eucalipto ed ensete (tutti indici, a livello locale, di una buona posizione economica)” (Data Dea 1997:23).

In sintesi, i discendenti dei naftegna oggi non costituiscono più uno strato sociale separato dagli altri e occupante il gradino più alto della scala sociale, ma sono dei semplici contadini, alcuni più benestanti della norma, che si sono integrati perfettamente all’interno della società dawregna.

I MALLA

Oggi e prima della conquista abissina i Malla costituiscono il gruppo più prestigioso e dominante anche dal punto di vista numerico, rappresentando infatti l’82% della popolazione totale del Dawro. Il termine Malla ha un duplice significato, secondo i differenti contesti sociali in cui si trova applicato. Da un lato infatti tale parola è utilizzata per connotare gli abitanti originari del Dawro e per distinguerli da coloro che provengono dall’esterno, gli “outsiders”, ovvero i naftegna, gli artigiani e i Manja, considerati dei forestieri. Costituendo il gruppo più numeroso all’interno della regione, per estensione il termine Malla è spesso usato per riferirsi all’intera società dawregna, finendo dunque per essere impiegato come sinonimo della parola Dawro, con la quale si è soliti indicare non solo il territorio ma anche i suoi abitanti.

⁶ Nelle pagine successive spiegherò meglio di che cosa si tratta.

⁷ Come evidenzierò meglio nei successivi paragrafi.

Dall'altro lato il termine Malla sembra avere delle implicazioni politiche pan-Omotiche. Tra i popoli Omotici Malla è usato insieme ad un prefisso territoriale, come ad esempio WelaytaMalla, GamoMalla, BorodaMalla, per riferirsi alla classe dominante e governante dei rispettivi territori, Welayta, Gamo e Boroda. Anche nel Dawro indica il gruppo che gode del più elevato status sociale e che occupa una posizione rilevante sul piano politico, economico e sociale. A parte la parentesi rappresentata dalla dominazione imperiale, in cui a governare la regione è stata un élite straniera proveniente dalle regioni settentrionali del paese, oggi i Malla continuano a detenere il primato e l'accesso alle risorse economiche e politiche del territorio. All'interno del gruppo si contano numerosi clans, alcuni dei quali vantano nobili e regali origini che si richiamano direttamente alla famiglia Kawka, all'interno della quale era ereditaria la carica di re negli anni in cui il Dawro costituiva uno stato monarchico autonomo. In quanto abitanti "originari" e quindi "unici legittimi" cittadini della regione, ogni discendente di un Malla ha il diritto di possedere la terra e di occupare una carica all'interno degli uffici pubblici locali. Riguardo al primo aspetto è necessario fare una precisazione, (anche se ci ritornerò meglio nei paragrafi successivi); dalla rivoluzione socialista ad oggi, seppur con i cambiamenti avvenuti al potere, la terra è divenuta di proprietà esclusiva dello stato, il quale assegna ad ogni cittadino, senza alcun pagamento, diritti di usufrutto su di essa. Ogni beneficiario ha diritto su qualsiasi prodotto che ricava dalla terra concessa, può trasferire i diritti di usufrutto che su di essa ha acquisito ai suoi figli, ma non può assolutamente venderla (Costituzione del 1994, art. 40, in Tegenu 2006:317). Il principale metodo quindi per accedere a tale risorsa è rappresentato dalla trasmissione ereditaria, sebbene, mettono in evidenza alcuni studiosi esistano "segreti atti di compravendita" (Data Dea 1997:77; Tegenu, 2006: 151). Per quanto riguarda il passaggio dei beni è il principio della primogenitura ad essere di norma seguito. Spetta infatti al primo figlio maschio⁸ il diritto di

⁸ La figlia primogenita femmina non eredita la terra, a meno che nella famiglia non ci sia

ereditare il miglior pezzo di terra, il maggior numero dei capi di bestiame e delle altre proprietà paterne; a lui sono dunque concessi particolari privilegi economici, politici e sociali. Sussistono tuttavia pratiche di “preferenzialità”; l’anziano al punto di morte può favorire un altro figlio rispetto al primo nato e quindi contravvenire a quello che costituisce il costume locale. In tal senso dunque entra in gioco l’abilità dei figli più piccoli a guadagnare la confidenza e la fiducia del padre al fine di ereditare una maggiore quantità di beni.

GLI ARTIGIANI

Insieme ai Manja, gli artigiani godono all’interno della società etiopica e in particolare nell’area sud-occidentale del paese, di un basso status sociale. Anche nel Dawro essi sono soggetti a numerose forme di discriminazione ed emarginazione prima di tutto nell’ambito sociale, ma anche in quello economico, politico e religioso. Il fatto che non tutti gli artigiani siano disprezzati e che non tutti i mestieri siano svolti da individui vilipesi, rende problematica la scelta del termine giusto da utilizzare per riferirsi a questi gruppi. Nella letteratura antropologica, soprattutto quella che riguarda l’Etiopia meridionale, sono stati utilizzati nel corso degli anni espressioni quali “caste occupazionali”, “basse caste” o “fuori casta”, ma in proposito concordo con quelli studiosi che ritengono inopportuno applicare il concetto di “casta” alle società africane⁹. In mancanza però di alternative e tenendo presente la non piena adeguatezza di tale scelta, convengo con Data Dea e Alula Punkhurst nel ritenere più opportuno parlare di artigiani o tutt’al più di gruppi occupazionali, in quanto ogni individuo all’interno di questo strato è identificato prima di tutto da uno specifico mestiere, che ha appreso dai membri del suo gruppo di appartenenza. Per quanto riguarda il Dawro solo i

nemmeno un figlio maschio (Data Dea, 1997:78).

⁹ Nel prossimo capitolo mi soffermerò in maniera più approfondita sulla problematica delle caste e sul dibattito che ne è scaturito tra gli studiosi etiopisti.

mestieri di fabbro, vasaio e conciatore di pelle sembrano essere stigmatizzati, mentre non lo sono quello di pettinatrice o di cestaio¹⁰. Secondo Pankhurst e Freeman una possibile spiegazione del differente trattamento rivolto ai diversi gruppi artigianali, potrebbe essere data dal fatto che nell'identificazione e considerazione sociale di un gruppo entra in gioco non solo l'occupazione svolta, ma anche i tratti culturali, storici e comportamentali (incluse le abitudini alimentari) ad esso associati (2003:10). Come ho accennato nel Dawro sono tre i gruppi di artigiani soggetti seppur in gradi diversi a forme di discriminazione da parte dei Malla. L'ordine con cui li presenterò qui di seguito è decrescente: dal meno al più stigmatizzato e disprezzato.

Il primo gruppo che incontriamo è quello dei Wogach'e, ossia dei fabbri. La fabbricazione di metalli o quella minoritaria di gioielli, è un lavoro prettamente maschile, sebbene le donne aiutino i loro uomini raccogliendo la legna e preparando il fuoco per la necessaria fusione. I prodotti dei fabbri sono essenziali per l'agricoltura, particolarmente importanti sono le falci, le zappe, i vomeri per l'aratro, le accette, ecc. Ugualmente indispensabili per le attività domestiche sono i coltelli e altri utensili. In passato, durante il regno del Dawro erano particolarmente richiesti soprattutto dalla famiglia reale bracciali, anelli e orecchini in oro; oggi invece la domanda di tali monili è assai bassa mentre frequente è la richiesta di riparazione di strumenti da lavoro, soprattutto in particolari periodi dell'anno; ad esempio durante la stagione del raccolto (da novembre a gennaio) si assiste ad una particolare domanda di falci e accette. L'attività di produzione viene portata avanti in una sorta di "officina" vicino alla capanna. La maggior parte dei Wogach'e ricava il proprio sostentamento non solo dal lavoro artigianale svolto, per il quale si fanno pagare con il denaro, ma anche dall'agricoltura. Possiedono un proprio appezzamento di terra, propri armenti e naturalmente strumenti da lavoro. Il

¹⁰ Ciò vale per il Dawro, perché come fa notare anche Freeman non è possibile distinguere semplicemente tra artigiani disprezzati e non perché questo varia molto da un'area all'altra del paese. Ad esempio nel Keffa, il tessere è un'attività esercitata da un gruppo disprezzato, mentre nel Gamo è un'occupazione molto rispettata (Freeman e Pankhurst 2003:344).

loro standard di vita è simile se non in alcuni casi superiore a quello dei contadini, avendo più fonti di entrata. Anche le mogli dei Wogach'e contribuiscono al reddito familiare attraverso la vendita presso i mercati della birra locale, dell'e'ngera, del caffè, e di altri prodotti.

Dal punto di vista economico i Wogach'e non soffrono di alcun tipo di emarginazione, anzi hanno libero accesso a quella che la società locale ritiene la risorsa per eccellenza, ovvero la terra. Tra gli artigiani, i fabbri sono anche coloro che godono di un migliore status sociale, probabilmente proprio per la necessità degli strumenti da loro prodotti; senza di essi sarebbe impossibile per i Malla riuscire a lavorare le loro terre. I Wogach'e sono perciò integrati all'interno del villaggio, le loro capanne si trovano tranquillamente accanto a quelle dei Malla, e non sono isolate o poste ai margini della comunità come quelle dei Mana o dei Manja. Possono entrare a far parte dei gruppi di lavoro che vengono formati dai Malla nei casi in cui ci sia da provvedere alla costruzione di una nuova capanna o ai preparativi per la festa dei *Meskel*¹¹. Ad essa i Wogach'e contribuiscono anche economicamente, depositando ogni mese una somma presso apposite associazioni di credito (*bankiya*¹²) volte a sostenere le spese per quella che è ritenuta la cerimonia più importante in tutta l'Etiopia. Inoltre fanno parte degli stessi *Iddir*¹³ degli agricoltori, e possono diventare membri delle loro associazioni religiose. Ai Wogach'e è permesso anche entrare nella case dei Malla e condividere con loro il cibo. L'unica restrizione che ancora esiste e che tiene separati i due gruppi si ha nell'ambito matrimoniale: ad un uomo o una donna Wogach'e non è permesso sposare una donna o uomo Malla.

¹¹ Il *Meskel* è una delle tre feste più importanti di tutta l'Etiopia, insieme al *Timket* (cioè l'Epifania) e la Pasqua. Ricorre il 27 di settembre, e in quell'occasione si celebra il ritrovamento della croce sulla quale Cristo fu crocifisso, ed è per questo che è conosciuta anche come festa della Croce. Pur essendo in una festa cristiana, è celebrata da tutto il popolo senza distinzioni di fede religiosa. I membri delle varie famiglie si riuniscono, venendo anche da lontano, per pregare, mangiare e stare insieme. Nella piazza principale di ogni città o villaggio si fa la cerimonia del *damera*: esso è formato da un mazzo di rami legati insieme a forma di piccole capanne con in cima la croce che più tardi diventa un gigantesco falò, a cui seguono canti e danze (Pankhurst e Freeman, 2003: 214)

¹² Vedi ultimo paragrafo

¹³ Vedi ultimo paragrafo

I Degala sono principalmente dei conciatori di pelle. Anche in questo caso si tratta di un'occupazione maschile, sebbene le donne aiutino i loro uomini occupandosi della bagnatura della pelle da trattare (al fine di ammorbidirla per lavorarla meglio) e dell'applicazione di una sostanza, chiamata *ganto* usata per rimuovere la peluria dalla pelle. Le donne Degala sono anche conosciute per la produzione del malto ricavato dal grano, in quanto sono le uniche a venderlo al mercato. Questa loro mansione non è disprezzata dalla società dominante ma è comunque vista come un compito servile e improprio per le donne Malla (Pankhurst e Freeman 2003:114).

Tra i prodotti dei Degala quelli più stimati e apprezzati sono dei particolari tappeti dipinti utilizzati per dormire, chiamati *Manchala*, e delle selle adoperate da coloro che possono permettersi di possedere un cavallo o un mulo. I primi figurano tra i principali doni fatti ad una coppia in procinto di sposarsi, per questo motivo sono particolarmente richiesti durante la stagione dei matrimoni che va da dicembre ad aprile¹⁴. Il prezzo di pelli non trattate è molto alto durante la stagione delle piogge (che va da giugno a settembre) perché il numero di animali morti o macellati è minimo in quel periodo, mentre scende precipitosamente durante le festività, quando per l'occasione vengono uccisi molti animali.

I Degala però non riescono ad ottenere sufficienti entrate solo dalla vendita dei loro prodotti¹⁵, anche perché negli ultimi anni il prezzo degli animali è aumentato, perciò molto spesso sono costretti a girare molto e a spostarsi anche nei mercati dei villaggi lontani alla ricerca di affari più vantaggiosi. Per questo motivo molti conciatori sono costretti a ricorrere all'agricoltura per incrementare i loro ricavi. Ma la possibilità di accedere alla terra e ai suoi prodotti è stata data loro solo in seguito alla riforma del 1975; prima di allora solo i conciatori più ricchi erano riusciti a comperare dai Malla piccole

¹⁴ Non so il perché di tale periodo. Un' ipotesi possibile potrebbe essere quella per cui in tali mesi si ha la stagione secca e quindi scarsa probabilità di piogge.

¹⁵ I Degala ricavano di solito dalla vendita settimanale dei loro prodotti circa 10 birr (Freeman e Pankhurst 2003:115). Il birr è la moneta nazionale dell'Etiopia; nel novembre del 2007 (periodo in cui ho svolto la mia ricerca) ad 1 euro corrispondevano 13 birr.

proprietà fondiarie. In seguito alla politica socialista a tutti fu dato il diritto di possedere la terra. Nella spartizione dei terreni non fu seguito un criterio effettivamente paritario come invece era stato promesso, e ancora oggi i conciatori possiedono in media meno terra rispetto ai Malla. Nonostante questo molti Degala hanno la possibilità di accedere a maggior quantità di suolo coltivabile attraverso l'instaurazione di rapporti di mezzadria con gli agricoltori Malla. Quest'ultimi, possessori di estese proprietà, lamentano spesso una mancanza di forza lavoro che viene sopperita attraverso l'instaurazione di contratti di co-produzione o la formazione di gruppi di lavoro a cui possono prendere parte oltre ai fabbri anche i conciatori.

I Degala hanno dei regolari e frequenti rapporti con gli agricoltori Malla; sono coinvolti in molte delle loro associazioni come ad esempio nelle *iddir* e nella *bankiya*. Ogni settimana depositano da 20 centesimi ad 1 birr nelle casse comuni per far fronte alle spese richieste per la festa di *Meskel*. Sono anche in buoni rapporti con i Wogach'e mentre tendono a distanziarsi dai Mana e i Manja, con i quali entrano in relazione solo in casi di necessità; come ad esempio quando hanno bisogno della *worara*, una sostanza usata per dipingere le pelli, prodotta unicamente dai Manja, i quali la ricavano dagli alberi della foresta. Nonostante il valore riconosciuto ai loro prodotti, i conciatori di pelle sono maggiormente disprezzati dalla società dominante rispetto ai Wogach'e. Pregiudizi comuni e diffusi formulati contro di loro sono legati per lo più alle loro abitudini alimentari e all'impurità legata al loro mestiere. Sono sospettati di mangiare la carne raschiata dalle pelli da loro lavorate, per questo motivo i Malla non accettano di condividere con loro il cibo, soprattutto all'interno delle loro abitazioni. Queste sono infatti considerate sporche per i resti delle pelli scalfite e della peluria tolta; ed anche gli stessi Degala sono accusati di emanare cattivo odore, proprio a causa del lavoro che svolgono. Più in generale sono ritratti come persone bugiarde, pigre, spendaccioni, incapaci di ripagare i loro debiti e consumatori di troppa carne. Anche in questo caso a mantenere la distanza tra i Degala e la società dominante contribuiscono le

regole endogamiche che disciplinano i matrimoni: un conciatore può sposarsi solo all'interno del suo gruppo.

Ma tra gli artigiani sono i Mana, ovvero i vasai, a godere del più basso status sociale. A differenza del mestiere di fabbro e di conciatore, quello del vasaio è un lavoro tipicamente femminile; in questo caso sono gli uomini a fare da assistenti e ad aiutare le loro mogli nella fase della cottura delle terrecotte. Gli oggetti maggiormente prodotti sono: bicchieri, teiere, piatti (alcuni molto ampi per l'e'ngera) e vasi di diverse dimensioni, i più grandi dei quali sono utilizzati per andare a prendere e trasportare l'acqua. Purtroppo però negli ultimi cinque anni si è assistito ad un drastico calo di domanda riguardo a questi tipi di prodotti; sempre più diffuse sono la plastica e la latta, utilizzate per la produzione spesso fedele, di tali oggetti (Freeman e Pankhurst, 2003:118). Non è raro dunque il caso di trovarsi all'interno del mercato del villaggio ed essere attratti da lontano da una fila lunghissima di vasi, teiere e bicchieri di colore scuro o rossastro (come appaiono i manufatti dei Mana) e scoprire una volta avvicinati che non si tratta delle belle terrecotte ma delle loro copie fatte di plastica, senza dubbio più pratiche e leggere ma di certo poco gradevoli alla vista.

La principale fonte di guadagno dei Mana è data dalla vendita dei loro prodotti, che subisce un generale calo durante la stagione delle piogge quando occorre più tempo per far asciugare il manufatto prima della cottura finale (Anche durante la stagione secca occorrono ben 15 giorni sotto il sole). La possibilità di vendere direttamente le loro produzioni al mercato, costituisce per le donne Mana una novità perchè fino a quaranta-cinquant'anni fa non era loro permesso. Erano perciò costrette a vendere le loro terrecotte a degli intermediari, i quali beneficiavano di tale situazione, comprandole ad un prezzo assai minimo per poi rivenderle ad uno molto più elevato¹⁶.

¹⁶ Tale situazione sembra essersi sbloccata in seguito alla rivoluzione socialista del '74, costituendo uno dei pochi successi da essa raggiunti e mantenuti poi nel corso degli anni. Alcune delle misure apportate dal Derg infatti, migliorarono in alcuni casi le condizioni di vita delle minoranze che vivevano nel sud Etiopia. Per quanto riguarda i Mana, oltre a concedere loro alcuni piccoli appezzamenti di terra, furono sistemati, in seguito alla

I Mana conducono una vita di sussistenza, le loro entrate sono davvero minime, in più come ho già accennato, la richiesta per i loro prodotti è diminuita notevolmente negli anni a causa della diffusione di nuovi materiali, e poche sono le speranze per una possibile ripresa futura (Freeman e Pankhurst, 2003:121). Molti si sono dedicati così all'agricoltura, ma la maggior parte possiede appezzamenti di terra troppo piccoli e non ha gli armenti necessari per la coltivazione, perciò ricorrono a contratti mezzadrili con i contadini Malla, dai quali ricevono in cambio cibo e protezione dagli attacchi di coloro che si ritengono vittime del loro malocchio. Secondo una credenza comune assai diffusa non solo nel Dawro, ma in molte altre regioni del sud Etiopia, i Mana sono persone molto pericolose e dannose, dispensatrici di influssi malefici, per questo motivo sono oggetto di pesanti restrizioni all'interno delle relazioni sociali con gli altri gruppi. Essi sono costretti a vivere ai margini dei villaggi, in aree abitate solo da famiglie Mana, e poche sono le interazioni che possono instaurare con la popolazione circostante. Raramente frequentano i bar, e gli altri punti di ritrovo e di aggregazione sociale; fino a pochi anni fa come abbiamo visto non potevano accedere neppure al mercato. Naturalmente non esistono leggi scritte che vietano o limitano le loro possibilità di movimento, ma pregiudizi e preconcetti sono ormai radicati nella mentalità comune e ostacolano qualsiasi possibilità di reale integrazione all'interno della società. Pur essendo disprezzati e ostracizzati i Mana svolgono ruoli sociali e culturali significativi legati agli eventi del ciclo della vita; sono chiamati a suonare nei matrimoni e nei funerali dei Malla, e a circoncidere i loro figli. Rispettabili ruoli rituali possono così convivere con sdegnati ruoli economici. A differenza però dei Manja che, come vedremo a breve costituiscono il gruppo più emarginato del Dawro, ai Mana è permesso entrare a far parte dell'iddir dei Malla; ciò costituisce senza alcun dubbio un segno di un maggior riconoscimento sociale (ai Manja è preclusa tale opportunità).

campagna di villaggizzazione, in capanne vicine a quelle degli agricoltori, favorendo quindi l'incremento delle relazioni tra i due gruppi e abbattendo alcune barriere come ad esempio quella del divieto dei Mana di partecipare al mercato (Behailu Abebe e Data Dea, in Freeman e Pankhurst 2003:122-123)

Essere membri dell'iddir significa infatti essere considerati parte della comunità in cui si vive, anche se all'interno di essa i Mana sono chiamati a svolgere i compiti più ingrati, come ad esempio annunciare la morte di una persona attraverso il suono di un particolare corno chiamato *loko*, oppure svolgere le mansioni più pesanti durante una cerimonia funebre.

I MANJA

I Manja costituiscono l'ultimo gradino della scala sociale. Originariamente cacciatori oggi sono diventati per lo più agricoltori. Non esistono molte fonti scritte riguardo alla loro storia e pochi sono gli studi di carattere antropologico condotti su questo che, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, più che una classe sociale può secondo me, essere meglio definito un vero e proprio popolo.

I Manja o Manjo come sono chiamati in altre regioni, vivono in diverse aree del sud Etiopia, in particolare nel Keffa, nello Sheka, nel Bench Maji, nel Dawro e in alcune parti dell'Oromia e del Gambela. Originari del Keffa nel corso degli anni si sono spostati nelle zone circostanti molto probabilmente alla ricerca di selvaggina da cacciare. Le poche notizie storiche e di carattere etnografico le ho potute ricavare dalle opere di Cerulli. È lo studioso italiano a riportare alcune importanti e curiose informazioni riguardo al modo di vita dei Manjo all'interno della loro terra d'origine, il regno del Keffa. In proposito ci racconta che i Manjo erano dei cacciatori, che pertanto vivevano di solito cacciando animali selvatici, grazie all'aiuto di trappole a rete o a sacco di pelle. Mangiavano la carne delle scimmie, e della pelle di esse si facevano dei piccoli copricapo che erano loro caratteristici. Vestivano di solito di una pelle bovina od ovina conciata che faceva loro da gonna, e di un breve mantello anch'esso di pelle di scimmia. “Sono di un'agilità sorprendente per arrampicarsi sugli alberi- scrive Cerulli- da digradare veramente le scimmie, loro tradizionali avversarie. Naturalmente sono ottimi battitori e come tali erano impiegati

nelle cacce del Re caffino o dei grandi rascio avendone in premio la carne della fiera uccisa, che essi senza distinzione sollevano mangiare” (Cerulli, 1930:234). Infine usavano porre i loro alveari nella foresta per raccoglierne poi il miele. Un elemento importante che ci riporta Cerulli (filologo di formazione), è l’esistenza di un linguaggio speciale tra i Manjo, che lo studioso analizza dettagliatamente confrontandolo con l’amarico e il keffigna, e su cui formula delle ipotesi riguardo alle origini e ai vari procedimenti di formazione delle parole. Egli mostra anche l’esistenza di un gergo tecnico all’interno del vocabolario Manja, che designa particolari dell’una o dell’altra arte o occupazione, particolari per i quali i “profani” non conoscono parole appropriate. Ad esempio hanno tre termini distinti per indicare tre diversi tipi di alveare, e propri nomi per indicare un tipo di scimmia, di colore nero particolarmente pregiata per la pelliccia (1951:17). Dall’analisi condotta, Cerulli conclude affermando che da un lato, come le lingue speciali delle “genti di bassa casta” della Somalia¹⁷, anche quella dei Manjo del Keffa è, in notevole parte, un gergo; ossia “un’alterazione della lingua comune parlata nel paese (il keffigna), ottenuta sostituendo alle parole di uso generale altre voci diversificate artificialmente mediante voluti mutamenti fonetici oppure costituenti perifrasi designanti la persona e l’oggetto il cui nome comune si desidera evitare” (Cerulli 1951:18). Dall’altro lato afferma che la lingua speciale dei Manjo è nello stesso tempo qualcosa di più che un gergo. Essa infatti contiene voci tecniche e voci estranee al keffigna, o perché arcaiche o perché tolte da altri linguaggi dell’Etiopia (1951:20).

Mi sono soffermata sulle uniche notizie che ho trovato riguardanti la lingua parlata dai Manjo perché, come metterò in evidenza nel capitolo successivo, essa sembra costituire ancora oggi un forte elemento identitario per i Manja del Dawro.

Nelle opere di Cerulli e di altri studiosi italiani (ma non solo) si parla di Manja o Manjo come di uomini di “bassa casta”. Questa loro condizione sembra

¹⁷ Da lui studiate precedentemente e confluite nell’opera “Il gergo delle genti di bassa casta della Somalia” 1927.

essere dovuta all'occupazione svolta e alle loro abitudini alimentari. "Sono ovunque disprezzati come paria¹⁸ per le loro attività economiche inferiori e perché si cibano di animali ritenuti immondi (scimmie, cinghiali, lepri, e qualunque specie di selvaggina compresi topi e serpenti); impure sono considerate le loro abitazioni, e qualunque cibo che essi abbiano toccato [...] Caccia e alimentazione venatoria appaiono naturalmente spregevoli in paesi dove la sola pastorizia e in seguito l'agricoltura sono considerate occupazioni nobili e dove la dieta è spesso rigidamente regolata di conseguenza." (Biasutti 1967, vol.3:234). Cerulli è l'unico a provare a fare delle ipotesi riguardo alla loro origine e alle cause che possono averli relegati a questo basso status sociale, servendosi a tal fine anche di una leggenda trasmessa direttamente dai suoi informatori e qui di seguito riportata .

"All'inizio della creazione la terra era gravida. Quando giunse il tempo di partorire, la terra si aprì e da essa uscì Manjo che recava sulle spalle un tuto, vale a dire una trappola da scimmia, a sacco. Manjo era appena uscito che una scimmia gli cadde nel sacco e consacrava così l'occupazione di tutti i discendenti di Manjo e cioè la caccia. Subito dopo la terra si aprì di nuovo e ne uscì Minjo, che recava in mano una grande coppa di corno per raccogliere il latte alla mungitura: e Minjo fu possessore di bestiame e Re. Un'ultima volta si aprì la terra e ne uscì Matto che aveva legato indosso un tamburo. Matto, appena uscito, vide un vitello che gli si avvicinava: egli lo afferrò e lo uccise presso il tronco dell' albero *tio* in onore di Yero. Fu questo il primo sacrificio e da allora Matto ed i suoi discendenti furono sacerdoti. Così poi, in ricordo dell'ordine della loro nascita, nei cortei reali i figli di Manjo precedevano suonando la tromba, seguiva il figlio di Minjo Re, ed i discendenti di Matto venivano dopo il Re suonando il tamburo" (Cerulli 1928: 236).

Lo studioso si chiede quale sia il senso storico di questa leggenda della creazione, in particolare si interroga sulla primogenitura dei Manjo, la quale fa pensare che essi siano i più antichi abitanti della regione, in seguito soggiogati

¹⁸ Le somiglianze con le condizioni in cui vivono i paria in India sembrano legittimare, agli occhi di questi studiosi, l'uso di termini quali quelli di "bassa casta" o "fuori casta".

da popolazioni di Cusciti nomadi emigrati nel Keffa, e da essi relegati a basse caste. Egli stesso si rende però conto che il fatto che la tradizione non faccia menzione a nessuna lotta tra i Manjo e i presunti invasori, rende un po' traballante tale possibile ipotesi, in quanto rimane faticoso pensare ad una passiva e consenziente volontà di assoggettamento da parte dei Manjo. Inoltre anche se nella leggenda non traspare in maniera esplicita sembra che la riduzione dei Manjo a uno status inferiore rispetto ai Minjo e ai Matto sia causata dalla loro occupazione. Quindi si chiede lo studioso "ma se Manjo è comparso per prima perché non sono state affidate a lui le due cariche più importanti, ovvero quella di re e di sacerdote?" (Cerulli 1928:237)

Il problema rimane aperto, anche perché non possiamo fare affidamento ad un'unica ipotesi, assai insicura anche agli occhi di colui che l'ha formulata, e che è stata supposta sulla base di una leggenda tramandata oralmente. Purtroppo però riguardo ai Manja non abbiamo spesso la possibilità di appoggiarsi a fonti più sicure. Anche per quanto riguarda la causa della loro migrazione nella regione del Dawro, e il periodo in cui essa è avvenuta, non sembra esistere niente di certo. In proposito Data Dea riporta ben quattro versioni, una delle quali mi è stata raccontata anche dai miei interlocutori Manja.

- a) Secondo la prima versione, generalmente diffusa tra i Malla, i Manja furono portati nel Dawro come prigionieri di guerra durante il regno della regina Sedda (seconda metà del XVIII secolo), e relegati in insediamenti posti sulle colline più isolate della regione.
- b) Una seconda versione narra di un matrimonio (non si sa in quale periodo sia avvenuto di preciso) tra il re del Dawro e la figlia del re del Keffa. I Manja furono donati dal padre della ragazza al futuro sposo come servitori della nuova coppia.
- c) La maggior parte dei Manja racconta invece che i loro avi furono attratti dalla prosperità del Dawro, ricco di risorse naturali e soprattutto di foreste. Richiamati da queste ricchezze, alcune famiglie Manja

emigrarono volontariamente nella regione, dove era possibile trovare sia la legna sufficiente per le loro produzioni artigianali, sia una ricca selvaggina per le loro battute di caccia.

- d) Un'ultima leggenda narra che un re del Dawro (anche qui non si sa in quale periodo) in visita nel Keffa, rimase impressionato dall'abilità e maestria dei Manja nel lavorare il legno. Egli cercò di convincere alcuni leaders Manja ad emigrare nel Dawro, con la promessa di terre ricche di foreste da cui poter ricavare la materia prima per le loro splendide produzioni. Ottenuto il consenso del leader e del re caffino, il re portò con sé nel suo regno alcuni Manja e dette loro come promesso appezzamenti di terra vicini ai boschi, in cambio di strumenti e mobili per il palazzo reale (Data Dea, 1997:34-35).

Le ultime due versioni, mette in evidenza Data Dea, provengono direttamente dai Manja andando così a costituire quella prospettiva emica che, come possiamo vedere, mette in risalto le qualità positive dei Manja. Nel primo caso la loro capacità e abilità di andare alla ricerca di nuove risorse, nel secondo la bellezza delle loro produzioni in grado addirittura di affascinare il re del Dawro al punto da richiederli all'interno del suo regno. Le prime due, che evidenziano la condizione servile e subalterna dei Manja, sono invece quelle più comunemente condivise e le uniche ad essersi ormai avvalorate ed affermate maggiormente all'interno delle comunità locali, tant'è che anche gli stessi Manja le hanno fatte proprie. Parlando infatti sia con coloro che vivono nei pressi della città di Waka, sia con coloro che abitano nel villaggio di Dodi, è emersa la seconda versione: i Manja, servitori della figlia del re caffino, sono giunti nel Dawro in seguito al matrimonio della loro padrona con il re di Kullo. Qualunque sia la versione più vicina alla realtà, il fatto che i Manja non siano originari del Dawro ma provengano dall'esterno costituisce, come vedremo, un elemento che peserà notevolmente all'interno dei rapporti tra i Manja e i Malla. L'essere degli stranieri porterà i Manja ad essere considerati dal gruppo dominante come portatori di una cultura diversa, persecutori di

“strane” abitudini, in sintesi membri di un popolo differente. In questo caso l'emarginazione, frutto dell'interazione tra il gruppo dominante e quello dominato andrà ad assumere una tinta etnica.

I Manja sono da sempre conosciuti e loro stessi continuano a definirsi come un popolo di cacciatori, sebbene oggi la caccia costituisca solo un'attività marginale e saltuaria.

In passato, come abbiamo visto, erano soliti cacciare un'ampia varietà di animali, molti dei quali di natura selvatica, come il cinghiale, l'istrice o alcune specie di antilopi, che andavano a costituire la loro dieta alimentare, insieme a varietà di scimmie, in particolare la Colobus guereza (un tipo di scimmia urlatrice). Oltre a cacciare e a mangiare animali selvatici, i Manja usano cibarsi ancora oggi di parti di animali domestici che vengono scartate dai Malla e dal resto della popolazione, e della carne di bestie morte trovate lungo la strada o nei campi. Essendo molto poveri, la maggior parte dei Manja non può permettersi di comperare la carne al mercato o i bovini da allevare.

“Quando eravamo nel Keffa stavamo nelle foreste, nei boschi noi facevamo dei lavori con il legno e poi facevamo delle specie di trappole per gli animali. Siccome non avevamo denaro facevamo questi piccoli lavori e andavamo a caccia di animali, soprattutto di tucullà (?) ma anche di cinghiali selvatici, istrici e scimmie. Cacciavamo anche le gazzelle, ma le gazzelle sono molto veloci, allora preparavano delle trappole per catturarle. Ecco perché siamo disprezzati...perché mangiavamo e a volte anche oggi se capita, mangiamo questi animali che gli altri non toccano, poi mangiamo i resti delle bestie morte, le ossa che la gente butta via dagli animali come il bue e le mucche... rompiano le ossa e mangiamo il midollo e poi le ventraglie degli animali, gli scarti. Pestiamo le ossa rotte e dopo le mescoliamo con il cavolo e le mangiano insieme. Anche i Mana, non vengono accettati perché mangiano gli scarti delle bestie e più in generale quegli animali che si cibano di cose immonde” (Uomo Manja del villaggio di Dodi).

Dalle parole del mio informatore emerge chiaramente come il cibarsi di carne di animali selvatici, di bestie morte non macellate correttamente secondo le abitudini consuetudinarie e di parti di animale che di norma vengono scartate, costituisca la causa principale della loro emarginazione. In proposito anche Tatèt, uno dei ragazzi che sorvegliava le nostre tende, appena gli ho chiesto se conoscesse i Manja mi ha risposto:

“Io non sono di qui (*del Dawro*), sono emigrato a Loma solo da qualche anno, ma so che i Manja non sono accettati, hanno dei problemi con la società”.

V: “Che tipo di problemi?”

T: “Le loro abitudini alimentari, mangiano animali morti.. la società non li comprende, non accettano la loro cultura. Uccidono e mangiano carne proibita. Gli altri gruppi, i locali, si cibano di teef, qocho¹⁹, ensete, e in generale di poca carne”.

Il fatto di mangiare “carne proibita” porta i Malla a caratterizzare i Manja, come gente miscredente e irrispettosa dei tabù alimentari prescritti dalla società. Per questo si evita ogni possibile contatto con tale gente considerata “impura”, “contaminante”, “strana” e “stravagante”. Oggi i Manja hanno abbandonato la caccia come fonte principale di sostentamento e si sono rivolti alla produzione di carbone e miele, alla lavorazione del legno (seppur in misura minore rispetto al passato), alla raccolta di legna e alla loro vendita al mercato (occupazione prevalentemente femminile) e soprattutto all’agricoltura. Tale cambiamento, iniziato in maniera graduale con l’incorporazione del regno del Dawro all’interno dell’impero abissino, ha subito un’accelerazione durante la dittatura militare. Le politiche portate avanti da Menghistu hanno innescato il processo di sedentarizzazione dei Manja, che ha contribuito enormemente al cambiamento del loro modo di vita. Nonostante questo le loro condizioni, come vedremo meglio nel prossimo

¹⁹ È quell’impasto fibroso di cui parlavo prima, (nel primo paragrafo) ricavato dal tronco della pianta di ensete.

paragrafo, non sono migliorate o comunque se si sono verificati dei lievi miglioramenti questi hanno riguardato solamente la loro condizione economica, perché per quanto riguarda la loro reputazione e accettazione all'interno della società non sono affatto venuti meno tutti quei pregiudizi che hanno da sempre inficiato il loro rapporto con il resto della popolazione.

3. LA TERRA : RISORSA PRINCIPALE DELLA POPOLAZIONE LOCALE.

Le tradizioni storiche locali raccontano che dal tempo dell'immigrazione nel Dawro²⁰ fino alla conquista della regione da parte delle truppe di Menelik nel 1891, i Manja erano clienti del *Kawo*, il re del Dawro, con cui intrattenevano rapporti di patronage. A loro era concesso costruire liberamente i propri rifugi nelle foreste del regno, fino a quando avessero rifornito di legname e produzioni artigianali il palazzo e la nobiltà reale.

Con l'incorporazione del regno nell'impero abissino, furono introdotti alcuni importanti cambiamenti nel sistema di possesso della terra. Alcuni dei tradizionali sistemi terrieri del nord Etiopia furono introdotti nelle nuove terre conquistate del sud. Tra questi possiamo ricordare il *gult*, ovvero la concessione di terra da parte di proprietari fondiari a contadini locatari in cambio del pagamento di una tassa mensile o annuale; la *manderia*, l'assegnazione temporanea di parte dei possedimenti dello stato a funzionari o soldati, il *rist*, ossia il possesso di diritti ereditari sulla terra, e il *semon*, l'attribuzione di parte delle terre statali al personale ecclesiastico (Donham e James, cit. in Dea 1997:72).

In seguito alla conquista il negus Menelik confiscò i due terzi delle terre e le distribuì temporaneamente ai suoi generali. La parte restante fu lasciata ai capi

²⁰ Alcuni dei miei informatori collocano l'immigrazione dei Manja dal Keffa all'incirca tra la fine del XVIII inizi del XIX secolo, collimando con ciò che riporta Data Dea, il quale parla in proposito di circa 200 anni fa (Data Dea 1997: 40).

locali come *rist* o come *manderia*. Nel Dawro così come in gran parte delle regioni meridionali, i diritti sulle terre appartenute al re furono trasferiti ai naftegna e molti degli abitanti locali furono ridotti a *gabbars*²¹. Oltre alle terre coltivabili, i naftegna entrarono in possesso anche delle foreste abitate dai Manja e appartenute alla famiglia reale. Divennero così i nuovi patroni dei Manja, i quali poterono continuare ad abitare nei boschi in cambio di miele e prestazioni di lavori di corvè.

Questo sistema di gestione delle proprietà terriere, definito da molti studiosi “feudale” (Donham e James 2002:125), non apportò alcun significativo cambiamento nella condizione di vita dei Manja, i quali continuarono a vivere nelle loro foreste in cambio di doni e servizi.

Dopo la rivoluzione socialista la relazione tra i naftegna e i Manja subì delle trasformazioni. I primi persero come abbiamo visto nel capitolo precedente, sia il loro potere politico che gran parte della terre possedute, mentre con la riforma della terra del '75, ai Manja furono concessi diritti di usufrutto sulla terra²². Gran parte delle foreste da loro abitate furono soggette a opere di disboscamento, apportate dal governo al fine di mettere in atto le campagne di reinsediamento e di villaggizzazione, mentre quelle rimaste furono poste sotto il controllo della kebele²³. Alla riduzione delle foreste si accompagnò anche quella della selvaggina da cacciare, ciò portò i Manja a rivolgersi verso nuovi mezzi di sostentamento, e in particolare fu loro offerta la possibilità di accedere a quella risorsa che fino ad allora era stata negata, ovvero la terra. L'assegnazione di piccoli appezzamenti di terreno da parte dello stato favorì la

²¹ Vedi capitolo precedente, paragrafo 3.

²² Sotto il regime socialista, tutte le terre erano di proprietà esclusiva dello stato.

²³ Furono istituite dal regime socialista proprio allo scopo di facilitare l'attuazione della riforma agraria. Anche dopo la caduta del Derg sono rimaste all'interno della struttura amministrativa dello stato, costituendo l'ultimo livello, quello più vicino alle esigenze e ai bisogni della popolazione. Si caratterizza come un'associazione di agricoltori nelle aree rurali, di cittadini in quelle urbane, costituita da un consiglio elettivo formato da cento membri, dieci dei quali vengono eletti come membri del comitato esecutivo della kebele. A capo di esso un presidente eletto dal Consiglio. I componenti della kebele non sono funzionari salariati o pagati dallo stato, ma sono dei volontari eletti tra la popolazione locale. Ogni spesa amministrativa è coperta dal contributo dei suoi membri.

loro sedentarizzazione e l'abbandono della caccia quale principale fonte di vita.

Ma nella distribuzione delle terre i Manja, e come loro anche alcuni Mana, subirono un trattamento diverso rispetto agli altri. La riforma prevedeva un'eguale distribuzione delle terre, che dovevano essere assegnate in base alle dimensioni delle famiglie; non doveva perciò esser fatta alcuna distinzione tra Malla, artigiani o Manja. Fu fissata una quota standard chiamata *kurman* che poteva oscillare dai tre ai cinque ettari (Data Dea 1997:74). In realtà però tale eguaglianza rimase solo a livello teorico e formale. In base ad alcune indagini effettuate gli appezzamenti variavano in maniera significativa da mezzo ettaro a più di 15 ettari (Data Dea, 1997:74). Inoltre vi erano notevoli differenze non solo dal punto di vista quantitativo, ma anche da quello qualitativo. Le terre più fertili e vicine alle sorgenti d'acqua furono assegnate alle persone più influenti della comunità, mentre quelle più aride e marginali furono destinate agli artigiani. Ai Manja toccarono i terreni posti nelle zone più impervie e montuose, vicino alle foreste e lontane dai villaggi. Le loro terre erano così esposte all'erosione e i loro raccolti particolarmente vulnerabili agli attacchi degli animali selvatici.

“Menghistu, che ha cominciato a vedere le cose da un punto di vista dell'eguaglianza ci ha dato un po' di terreno, però rispetto a quello che hanno avuto gli altri, nonostante l'uguaglianza, a noi hanno dato terre che non rendono, nelle zone dove stiamo noi abbiamo poco poco... ci manca soprattutto l'acqua” (Un Manja del villaggio di Dodi).

“Allora la cosa sta così più o meno, in passato c'erano queste foreste, questi boschi, molti di più di adesso, perché adesso hanno disboscato molto, e allora la gente (*appartenente soprattutto al gruppo Malla*) era preoccupata perché le scimmie, i cinghiali selvatici e le istrice distruggevano i loro raccolti. Allora quando andarono a distribuire le terre, a noi dettero le zone più vicine alle foreste, con la scusa che noi eravamo cacciatori e quindi sapevamo come

difenderci dagli animali selvatici” (Un altro informatore Manja del villaggio di Dodi).

I Manja furono dunque collocati, (e ancora oggi lo sono), in “zone cuscinetto” con l’importante funzione di bloccare gli animali selvatici e proteggere le terre coltivate dai Malla.

La posizione occupata all’interno della scala sociale fu dunque un fattore decisivo nel momento in cui si proseguì alla spartizione delle terre. Coloro che possedevano grandi proprietà terriere e che furono costrette dal governo a ridimensionare i loro possedimenti ebbero comunque la possibilità di scegliere quali terre mantenere. Naturalmente scelsero le migliori, con l’inevitabile conseguenza che ai Manja e agli artigiani, che non avevano mai avuto alcun appezzamento fino ad allora, rimasero le terre più aride e meno adatte ad essere coltivate. In più entrò in gioco anche la capacità dei singoli individui di sfruttare la rete di rapporti costruita nel tempo in vista del proprio tornaconto personale. I leaders delle *kebeles* che avevano il compito di distribuire la terra secondo quanto previsto dallo stato, approfittarono dell’incarico ricoperto al fine di massimizzare i propri interessi. Ritrovandosi nella comoda posizione di essere da una parte membri della comunità locale e dall’altra esecutori delle politiche statali, la maggior parte di loro mise in atto il programma della riforma in modo assai differente dall’idea ufficiale. In proposito risulta particolarmente significativa la testimonianza, riportata da Data Dea (1997:76), di Ato Bekele che fu presidente della *kebele* di Waka dal 1980 al 1982. Non fu egli stesso ad occuparsi della distribuzione delle terre, ma il suo predecessore in quanto a Waka la riforma della terra avvenne nel 1976-77. Ricorda però che non fu seguito alcun criterio egualitario; le persone più ricche, i membri del comitato esecutivo delle *kebeles*, i loro amici e parenti ottennero maggiori ettari di terreno rispetto alla quota fissata (*kurman*) e naturalmente i suoli più fertili. Ad esempio il fratello del presidente della *kebele* ricevette più di dieci ettari mentre alcuni artigiani meno di tre. Inoltre ricorda come le terre da allocare alle famiglie furono spesso solo stimate e non misurate; ciò significa

che fu lasciato largo spazio alla soggettività degli esecutori che procedettero alla demarcazione dei confini. Con ciò Ato Bekele dichiara di non aver nulla da rimproverare al suo predecessore; egli infatti ritiene che il leader della *kebele* deve preoccuparsi non solo dell'adempimento delle politiche provenienti dal potere centrale, ma deve anche pensare ai modi per salvare la sua rete di rapporti e massimizzare non solo i suoi, ma anche gli interessi dei suoi sostenitori nel momento in cui passa ad applicare tali programmi. "I legami e gli equilibri sociali e politici che si costituiscono all'interno del villaggio rimangono con il tempo mentre la classe dirigente dello stato presto o tardi sarà sostituita da un'altra" (Ato Bekelle cit. in Data Dea 1997:76).

Nel Dawro, ma non solo, la riforma della terra fu così reinterpretata in base alle esigenze e alla volontà di coloro che, localmente, avevano il compito di applicarla. In questo modo fallì l'obiettivo che si era prefissato di eliminare le differenze da sempre esistite nell'accesso alla risorsa della terra. Come negli anni passati molte delle famiglie avvantaggiate mantennero la loro posizione favorevole. Le uniche novità, comunque importanti, furono rappresentate primariamente dal fatto che ai Manja e agli artigiani fu riconosciuto il diritto di usufrutto su un *kurman* di terra, e secondariamente dalla perdita da parte dei naftegna di gran parte dei loro possedimenti.

I tentativi di guadagnare l'accesso ad appezzamenti supplementari continuò dopo la riforma; a tal fine giocarono un ruolo importante le strategie "imprenditoriali" e i risultati economici dei singoli attori sociali. Vi erano ancora a disposizione le terre comuni date alle *kebele*; ogni famiglia che riusciva a coltivare tutta la terra ad essa assegnata poteva reclamare un pezzo nuovo tra quelle di proprietà della *kebele*. Ma, com'è facile intuire, solo i contadini Malla più ricchi che possedevano la forza lavoro e gli armenti necessari, riuscirono ad usufruire di tale opportunità. I Manja ne furono esclusi poiché prima di tutto non avevano buoi, in più nonostante avessero in media meno ettari di terra da coltivare rispetto a quella posseduta dai Malla, i loro appezzamenti erano posti su suoli difficili da lavorare, e in alcuni casi impossibili da arare senza l'aiuto degli animali. Fu così che ancora una volta dovettero far

affidamento su altre fonti di sostentamento quali la raccolta di legna e la produzione di miele e carbone.

Con la caduta del Derg la situazione rimase sostanzialmente invariata; ancora oggi la terra continua ad essere di proprietà dello stato e i coltivatori possiedono solo i diritti di usufrutto su di essa, che comunque possono trasferire, come eredità, ai loro figli. Essi possono anche dare in affitto le terre a loro assegnate o assumere manodopera a loro servizio, ma non possono venderle. Perciò ancora oggi gli unici tre modi per accedere alla terra sono:

- 1) per eredità.
- 2) Attraverso la stipulazione di contratti di co-produzione (come vedremo a breve)
- 3) Tramite affitto. La terra può essere affittata solo però temporaneamente, per un periodo determinato di tempo.

Il nuovo governo etiope²⁴ ha dunque ripreso e portato avanti alcune delle misure intraprese dal vecchio regime socialista, quali appunto l'eliminazione della proprietà privata, al fine di creare eguali opportunità di accesso alla terra per tutta i membri della comunità, ma in pratica i contadini sono lontani dal possedere tutti la stessa quantità di terra. In mancanza di una nuova redistribuzione da parte dello stato (per mezzo delle kebeles) delle terre, le popolazioni locali hanno mantenuto quei diritti di usufrutto ottenuti negli anni successivi alla rivoluzione socialista. Per quanto riguarda le condizioni di vita dei Manja permangono ancora oggi le stesse difficoltà lamentate trent'anni fa. Parlando con alcuni di loro è emerso come il principale ostacolo alla loro possibilità di diventare pienamente degli agricoltori sia costituito dalla mancanza di armenti.

²⁴ Alla cui guida troviamo l'Eprdf (vedi capitolo precedente).

“Noi siamo molto poveri e non abbiamo nemmeno i buoi per poter arare il terreno qui vicino ai nostri ripari e allora lo facciamo con le mani, cerchiamo di riuscire a ottenere qualcosa facendo così, la nostra difficoltà è data dal fatto che siamo senza mezzi e senza animali” (Manja del villaggio di Dodi).

“Non abbiamo i buoi, abbiamo del terreno che c’hanno dato ma non abbiamo il bestiame per cui adesso facciamo un po’ alla meglio per fare un po’ di agricoltura, per questo non abbiamo smesso di fare i lavori che facciamo da sempre, come fare la legna, produrre il carbone, il miele...e le nostre donne li vendono al mercato” (Un Manja del villaggio di Dodi).

Inoltre continuano ad abitare fuori dai villaggi, spesso lontani anche dai pozzi e quindi dall’acqua. Il fatto di vivere nelle zone più aride e montuose, vicine alle foreste, ha delle implicazioni anche nel tipo di coltivazioni praticate. I Manja prediligono il sorgo al mais non “per le loro strane abitudini alimentari” come molti Malla sostengono, né perché richiede meno lavoro e quindi meno fatica, ma per tutta una serie di qualità che tale pianta possiede e che la rende più adatta alle possibilità pratiche dei contadini Manja. Come ho già accennato in precedenza, il sorgo cresce anche ad elevate altitudini ed è tra i cereali che meglio resiste alla siccità e alla mancanza d’acqua. Inoltre ha l’importante vantaggio di non essere particolarmente soggetto agli attacchi degli animali selvatici, che sembrano preferire altri cereali, come il mais. Ciò costituisce anche il motivo principale per cui quei Manja che non rinunciano alla coltivazione del granturco, procedono al suo raccolto quando è ancora verde; lasciarlo qualche giorno in più nei campi a maturare significherebbe rischiare di vedersi rovinare l’intero raccolto dagli animali che abitano nelle foreste vicine. I Malla invece riservano quasi i tre quarti dei loro campi alla coltivazione del mais, rivolgendo particolare attenzione a tutte le fasi della produzione: dalla preparazione della terra al raccolto finale, passando per la semina e la sarchiatura. Il problema di eventuali danneggiamenti provocati dagli animali è meno sentito, in quanto i loro campi si estendono vicino ai

villaggi, lontano dai boschi, e in ogni caso delegano ai loro clienti Manja il compito di provvedere alla difesa delle coltivazioni. A tal scopo, soprattutto nel periodo che precede il raccolto in cui il mais raggiunge la piena maturazione (a settembre circa), i Manja che lavorano nei campi dei Malla e che hanno con loro particolari rapporti di patronage, provvedono di notte a fare la guardia. Le differenze che esistono tra i prodotti coltivati e le pratiche agricole adoperate, possono quindi essere ricondotte soprattutto alla diversa fertilità dei suoli di proprietà dei due gruppi, che a sua volta è riconducibile ad una diseguale spartizione delle terre, la quale discrimina fortemente i Manja, portandoli a ricercare e ad adottare strategie diverse di sostentamento.

Non riuscendo a trarre sufficiente alimento dalle loro terre molti sono i Manja che mettono in vendita sul mercato locale, l'unica cosa che possiedono ovvero la forza delle loro braccia. Sempre più diffusa è la pratica della *kotsa* (Data Dea, 1997:79), ossia l'instaurazione di rapporti contrattuali²⁵ ed informali di co-produzione tra i Malla, proprietari della maggior parte della terra coltivabile, degli armenti e attrezzi necessari alla produzione e i coltivatori Manja (ma non solo²⁶), che mettono a disposizione il proprio lavoro. Tale associazione permette di sopperire alle esigenze sentite da entrambe le parti; molti sono infatti i Malla che pur possedendo animali e attrezzi agricoli sufficienti non riescono a sfruttare al massimo le risorse dei propri possedimenti con il solo aiuto dei membri del proprio nucleo domestico²⁷, così come numerosi sono i Manja che soffrono della mancanza prima di tutto della terra fertile, e in secondo luogo degli armenti.

²⁵ Non so se vengono stipulati anche contratti più formali, e non so se esistono norme precise a regolare i termini di tali contratti o se questi siano semplicemente frutto di accordi personali tra i contraenti.

²⁶ Chiunque può stipulare tale tipo di rapporto, anche un artigiano o un agricoltore Malla che magari non possiede terra sufficiente per mantenere la propria famiglia.

²⁷ Nella società dawregna è il nucleo domestico a costituire l'unità base di produzione, riproduzione e consumo delle risorse. È all'interno della famiglia che vengono prese, di solito sotto l'autorità del capofamiglia, le decisioni principali riguardo alle coltivazioni da piantare, alla divisione dei compiti tra i vari componenti, e soprattutto alla gestione delle risorse possedute.

Con la stipulazione di tali rapporti, che ricordano molto quelli mezzadrili che hanno caratterizzato le società contadine dell'Europa meridionale fino alla metà del secolo scorso, i due contraenti mettono in campo i propri mezzi e si associano al fine di coltivare il fondo e dividere gli utili e i prodotti della terra. Non si tratta però di un rapporto paritario; nella maggior parte dei casi le due parti non si trovano allo stesso livello all'interno della società, e oltre ad avere una condizione sociale diseguale hanno anche un diseguale potere politico e, come abbiamo visto, un diseguale accesso alla risorse economiche pertanto anche i ricavi della terra non sono spartiti in modo equo.

Assai lontani dal ricevere la metà del raccolto prodotto oggi i Manja ottengono il 25% (Pankhurst e Freeman, 2003: 124). Come ci ha raccontato il ragazzo²⁸, che ci ha fatto da traduttore e da guida nel villaggio di Dodi, molti sono i Manja che “vanno ad opera” da una famiglia privata; questa mette a disposizione i suoi attrezzi e li fa lavorare e coltivare la propria terra in cambio di un quarto del raccolto. Stessa cosa ci viene ripetuta dall'insegnante incontrato a Loma Bale, una cittadina vicino al villaggio di Dodi:

“La maggior parte dei Manja lavorano come braccianti per le famiglie Malla che posseggono la maggior parte delle terre coltivabili, ottenendo dalle loro prestazioni solo $\frac{1}{4}$ del ricavato. Raramente sono pagati con il denaro, spesso sono remunerati con il cibo e altre derrate alimentari, vestiti usati e un riparo dove dormire [...] I Manja non possiedono animali per l'allevamento. Allevano però quelli dei Malla ricevendo anche in questo caso $\frac{1}{4}$ dell'animale quando questo viene ucciso e macellato”.

²⁸ È un catechista della missione cattolica di Gessa, nella woreda di Loma Bosa. E' un locale che da anni si è convertito al cattolicesimo ed ora collabora con i frati della missione al fine di diffondere il messaggio cattolico. È stato incaricato dell'importante compito di evangelizzare gli “irriducibili pagani” Manja che abitano nei pressi del villaggio di Dodi, gli unici a quanto sembra, a praticare ancora la loro religione tradizionale. E' da un anno che si sta occupando dei Manja, ed è uno dei pochi che conosce il loro dialetto, anche se comunque quasi tutti i Manja sanno parlare il Dawrigna.

Gli animali domestici rivestono una particolare rilevanza non solo per la loro forza di trazione, indispensabile per l'aratura del terreno, ma anche per i prodotti che da essi si possono ricavare: latte, burro e carne. In più il loro letame costituisce un fattore essenziale per la fertilità del suolo. Il bestiame (comunemente diffusi sono lo zebù e la capra) infine è percepito come una riserva di capitale sicura, in quanto può essere venduto in caso di spese impreviste. È per tali motivi che il possesso di questi animali costituisce nelle aree rurali del sud Etiopia un importante indicatore di status economico e sociale. Anche riguardo a questo aspetto riscontriamo una differenza tra Manja e Malla; secondo i dati riportati da Data Dea²⁹, le famiglie Malla posseggono in media 5,96 bovini contro l'1,02 possedute da quelle Manja (1997:87).

Esistono però alcune pratiche sociali volte a far fronte alla carenza del bestiame di cui soffrono i Manja. Il primo di essi è come abbiamo visto la *kotsa*. Oltre alla terra i Manja hanno accesso anche al bestiame del concedente Malla, prendendosene cura e provvedendo all'allevamento. I prodotti ricavati dagli animali e i bovini stessi una volta uccisi e macellati, vengono spartiti seguendo gli stessi criteri adoperati per i frutti ricavati dalla terra. Anche in questo caso, come emerge dalle interviste, i Manja ricevono il 25%. Un'altra pratica è quella della *wolkia kotsa* (Data Dea 1997: 90). Una persona molto ricca che possiede una gran quantità di bovini o molto più facilmente una persona anziana che a causa dell'età non riesce più ad allevarli e ad utilizzarli per coltivare il suo campo, li dà in prestito ad una persona più povera, di solito un Manja, con la condizione che quest'ultimo li possa utilizzare anche per arare il suo piccolo pezzetto di terra, senza però trascurare le coltivazioni del padrone, da cui ottiene sempre come compenso un quarto dei prodotti. È quindi una pratica molto simile alla semplice *kotsa*, con l'aggiunta però della possibilità, da parte dei Manja, di usufruire degli animali del contadino Malla per poter coltivare anche i propri possedimenti. L'*hara* invece consiste nel dare

²⁹ I dati riportati da Data Dea si riferiscono all'intera regione del Dawro, e risalgono alla seconda metà degli anni '90. Purtroppo non sono riuscita a trovare dati più recenti.

in prestito un animale a chi non ne ha, il quale provvederà ad allevarlo, con la possibilità però da parte del concedente di riappropriarsene in qualsiasi momento. Il latte e il burro prodotti dal bovino vengono suddivisi in parti uguali tra le due parti.

Altre sono le possibilità adottate dai più poveri per sopperire alla mancanza di bestiame. In tutti i casi sono soprattutto i Manja e i Mana, ovvero gli strati più bassi della popolazione locale ad instaurare tali tipi di rapporti con gli agricoltori Malla; questo perché sono i più bisognosi, quindi come tali finiscono per accettare anche le più sfavorevoli condizioni contrattuali e di lavoro. Come mette in guardia Data Dea non abbiamo a che fare, come spesso si vuol far apparire, con dei gesti gratuiti di benevolenza e carità da parte dei più ricchi nei confronti dei più svantaggiati. In pratica sono infatti i primi a trarre maggior beneficio da tali tipi di rapporti, in quanto possono in questo modo contare su una manodopera a basso costo che adempie agli stessi compiti che potrebbero essere eseguiti, sicuramente a prezzo più alto, da altri contadini Malla (Data Dea 1997:91). Come ho già accennato in precedenza non sono solo i Manja o alcuni degli artigiani ad instaurare relazioni di kotsa con gli agricoltori Malla, ma anche gli stessi Malla possono entrare in rapporti simili con persone del loro stesso gruppo. Non tutti i Malla sono infatti possessori di terra sufficiente per il mantenimento della propria famiglia, certo è che quest'ultimi non trovandosi nelle disperate condizioni in cui vertono i Manja, più difficilmente accetteranno accordi a loro troppo sfavorevoli. Come mi ha riferito il maestro di Loma da me intervistato, nel caso in cui un Malla entra in un rapporto di kotsa con un agricoltore Malla, i prodotti ricavati dalla terra e dall'allevamento del bestiame vengono spartiti equamente, di solito a metà.

Comune nel Dawro ma in generale in altre regioni del sud Etiopia³⁰ è la formazione di gruppi di lavoro; questi vengono organizzati in particolari occasioni, ad esempio nel caso del raccolto dove si necessita di maggiore

³⁰ Donham ad esempio rintraccia lo stesso tipo di fenomeno tra i Maale che abitano nella regione del south Omo.

manodopera, o della sarchiatura dei terreni, ed hanno una durata temporale limitata, alla fine del lavoro il gruppo si sfalda.

Lo *zene* è simile a quello che Donham chiama “gruppo di lavoro reciproco” diffuso tra i Maale (1985). È formato di solito per condurre operazioni di piccola scala (sarchiatura del terreno, semina, ecc) e i membri possono variare da un minimo di tre ad un massimo di dieci persone dello stesso sesso e di simile status economico e sociale. Il gruppo lavora in ognuno dei campi posseduti dai suoi membri. Quando tutti i componenti hanno ricevuto l’aiuto dei compagni per i lavori da svolgere nel proprio terreno, lo *zene* si scioglie, per ricomporsi in un’altra occasione. Lo scambio dei lavori all’interno dello *zene* è ragionevolmente equilibrato; ognuno riceve dal gruppo lo stesso tipo di servizi da lui offerti agli altri componenti, “in nome di quegli ideali d’equità, di solidarietà e di collettività molto sentiti all’interno della nostra cultura locale” (intervista al maestro di Loma). L’altra pratica che prevede la formazione di gruppi di lavoro prende il nome di *dago*, conosciuto in altre regioni con la denominazione di *dafo*, *dado* o *debo* (Pankhurst e Freeman, 2003:73), Donham lo chiama “gruppo di lavoro “festivo”³¹, in quanto al termine delle operazioni svolte segue una sorta di festa. Nel Dawro il *dago* è organizzato per mobilitare un elevato numero di persone per operazioni di larga scala, come ad esempio la costruzione di un’abitazione. È accompagnato da un banchetto con cibo e bevande per i partecipanti. A differenza dello *zene*, nel *dago* sono coinvolte persone di differente età e status sociale. La misura del gruppo può variare da 10 a più di 100 persone, il numero varia molto in base al tipo d’attività richiesta e allo status del finanziatore. Per quanto tempo, e quanto seriamente le persone coinvolte lavorano, dipende anche in questo caso dalla condizione sociale dello sponsor e dalla sua rete di rapporti.

Comunemente le persone dicono “Chiedo umilmente un *dago*, imploro un *dago*”³². A prima vista, dice Data Dea, sembra dunque che a richiedere un *dago*, ossia a supplicare la formazione di un gruppo di lavoro pronto a fornire

³¹ Mia traduzione, assai incerta. In inglese “festive work party”.

³² L’espressione inglese riportata da Data Dea è “I beg Dago” (1997:95).

aiuto siano le persone più bisognose, e che a prendervi parte siano individui benestanti disposti a fare un'opera di solidarietà; ma in realtà la cosa non è così, anzi si verifica totalmente l'opposto. A costituire un *dago* sono spesso i Manja e i Mana, ossia le persone più povere e svantaggiate che accettano di unirsi al gruppo di lavoro prevalentemente per il banchetto finale. Mentre a trarre maggiore beneficio è ancora una volta la fetta più ricca della popolazione; sono infatti i Malla a "supplicare" il *dago* e i loro partners nei rapporti di *kotsa* a rispondere all'appello, insieme ai vicini e ad alcuni parenti. Idealmente la pratica del *dago* prevede uno scambio di beni reciproci, lavoro in cambio di lavoro: io che ho preso parte al gruppo di lavoro, in seguito sarò il finanziatore di un *dago*, ovvero sarò io a richiedere che si formi un gruppo di persone che lavorino per me e che ringrazierò organizzando per loro un banchetto finale. In realtà però non c'è alcuna reciprocità; questo per varie ragioni, una di queste è data dal fatto che una persona povera, come ad esempio un Manja, difficilmente potrà permettersi di richiedere un *dago*, perché con poca probabilità riuscirà a sostenere le spese del banchetto finale. Inoltre nella maggior parte dei casi si decide di entrare a far parte di un *dago* richiesto da una persona influente all'interno del villaggio, come ad esempio un leader della kebele o dell' *iddir*, o il partner del rapporto di *kotsa*, non aspettandosi in cambio un ritorno di lavoro ma altri generi di favori³³ (alcune volte si entra a far parte del *dago* per ripagare un piacere già ricevuto). Quello che alla fine accade è che i più ricchi e i più potenti finiscono per ricevere molti servizi in più rispetto a quelli che effettivamente restituiscono e ripagano. Si verifica perciò uno squilibrio all'interno del flusso e possiamo dire riflusso di lavoro che la pratica del *dago* implica. Tale squilibrio, riscontrato anche tra i Maale, porta Donham alla semplice conclusione che "tale pratica aiuta a mantenere ricchi i ricchi e poveri i poveri, ovvero contribuisce a conservare e a riprodurre la differenza di status" (1985: 120).

³³ Questi possono essere i più vari, dalla speranza di ottenere un appezzamento di terra tra quelle di proprietà della kebele, a quella di riuscire ad ottenere una ripartizione più equa dei prodotti all'interno dei rapporti di *kotsa*.

Particolarmente significativa risulta la testimonianza sotto riportata.

“ Quando ero presidente della kebele, ero solito ricevere un’ingente quantità di lavoro dago. In quel periodo quando chiamavo poche persone per un lavoro mi si presentavano molte altre senza che io l’avessi invitate. Indifferentemente dal fatto che io preparassi o meno cibo e bevande per tutti, le persone venivano ugualmente e lavoravano seriamente per lunghe ore, anche più del normale. A molte di loro non ho mai ricambiato i servizi ottenuti, né molti di loro si aspettavano questo da me. Oggi (*che non è più presidente della kebele, ma un semplice cittadino*) me lo sogno di ottenere tali tipi di dago! Prima di tutto quando richiedo un dago, non si presenta nessuno in più di quelli che ho invitato, e anche quelli che ne prendono parte lavorano normalmente senza fermarsi più del dovuto. Il fatto che non ricopra più un ruolo autorevole all’interno della comunità e quindi come conseguenza il fatto che non abbia più la possibilità che prima avrei avuto di concedere, se avessi voluto, particolari favori, influenza notevolmente sia la quantità che la qualità di lavoro che oggi viene prestato durante il mio dago... ovvero il minimo e l’indispensabile” (Un uomo della cittadina di Loma Bale).

Soffermandosi un attimo a riflettere su quanto emerso fino ad ora, e provando a fare un pò il punto della situazione, possiamo affermare che ci troviamo di fronte ad una società agricola, fortemente stratificata al suo interno, in cui la terra, che da solo pochi anni è divenuta accessibile all’intera popolazione, costituisce la risorsa principale. Fino alla rivoluzione socialista del ’74, come abbiamo visto, solo la classe contadina e in seguito all’incorporazione nell’impero abissino, gli amministratori e gli ufficiali imperiali, disponevano di tale bene. Alla maggior parte dei gruppi artigianali e ai Manja non era concessa la possibilità di possedere neanche un piccolo fazzoletto di terra. Intorno a tale risorsa si strutturava e ancora oggi (seppur con qualche cambiamento) si struttura la società dawregna, contraddistinta dalla netta separazione tra chi ha legittimo accesso alla terra e quindi ha il diritto di coltivarla, e chi invece ne è

escluso e quindi ricava il proprio sostentamento da altre fonti, artigianato e caccia. I primi come abbiamo visto costituiscono la maggioranza della popolazione e detengono il potere politico a livello locale, a scapito dunque della minoranza di artigiani e cacciatori. È impensabile ancora oggi, trovare un Manja o un Mana all'interno degli uffici della woreda o della kebele, impossibile per un artigiano essere eletto leader dell'iddir del villaggio e addirittura per un Manja prenderne parte. In proposito afferma il maestro di Loma:

“In accordo alle istituzioni politiche (*forse si riferisce alla costituzione*) il governo ha riconosciuto loro (ai Manja) tutti i diritti umani e politici ma è la società che non li accetta, quindi in pratica non riescono ad esercitarli, per esempio all'interno della woreda o della kebele non ci sono Manja [...] Quando ci sono le elezioni a livello regionale allora vanno anche loro a votare, ma solo gli uomini, le donne no, hanno il diritto a farlo ma non ci vanno, non stanno dietro alla politica”.

Solo con la riforma apportata dal Derg nella seconda metà degli anni '70, alle minoranze furono concessi per la prima volta diritti di usufrutto sulla terra e fu data loro la possibilità (sottratta subito dopo la caduta del regime) di ricoprire cariche all'interno degli uffici pubblici locali. In tale circostanza inizia il processo di sedentarizzazione dei cacciatori Manja a cui però sono destinati i campi meno fertili e più aperti a rischi di danneggiamento da parte degli animali selvatici. Unica possibilità per godere dei frutti della terra è offerta solo dalla pratica della *kotsa*, ossia dall'instaurazione di rapporti mezzadrili con i contadini Malla. Non si tratta come abbiamo visto di relazioni paritarie, ma verticali, in cui i due contraenti hanno status e potere diseguale. I Malla sono socialmente superiori rispetto ai Manja, posseggono la maggior parte della terra coltivabile e detengono le posizioni politiche chiave a livello locale. Il loro rapporto va al di là delle semplici implicazioni economiche, ossia va al di là del fatto che i Malla abbiano la proprietà della terra e del bestiame e ne

controllino l'accesso, e che i Manja dipendano dai primi per la loro sopravvivenza (Data Dea 1997:99). Spesso il Malla che concede il proprio terreno e il proprio bestiame ad un Manja, finisce per chiedergli anche tutta una serie di lavori e servizi di corvè che vanno al di là degli accordi previsti da un rapporto di *kotsa*. In cambio il Malla offre al Manja la sua protezione in caso di scontri o dissidi con altri contadini Malla e secondo quanto emerso da alcune interviste, sembra che siano loro a prestare denaro ai Manja nei casi di più disperato bisogno. Quest'ultimi invece, oltre a lavorare la terra dei concedenti e a prendersi cura dei loro armenti, sembrano ricambiare anche con "beni" quali lealtà, supporto e obbedienza. Ciò non costituisce una novità; fin dal passato i Manja hanno intrattenuto rapporti di tale natura con coloro che hanno ricoperto nel corso degli anni posizioni guida all'interno del villaggio. Prima dell'incorporazione dei regni del sud del paese all'interno dell'impero abissino, i Manja erano clienti della classe reale. Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, era loro permesso costruire e vivere liberamente nelle foreste del re in cambio di costruzioni e produzioni in legno necessarie al palazzo e alla nobiltà. In seguito all'invasione del sud da parte di Menelik II e all'incorporazione nell'impero del regno del Dawro (1891) gli amministratori naftegna divennero la nuova classe dominante nella regione, assumendo la carica di governatori locali. Si sostituirono alla classe reale e assunsero il ruolo di patroni nel rapporto con i Manja. In cambio di miele e lavori di corvè i Manja potevano continuare a vivere nelle foreste divenute di proprietà della nuova élite. Con la perdita da parte dei naftegna del potere politico e delle terre (esito della rivoluzione socialista del 1974), i Manja hanno cambiato ancora una volta i loro patroni mettendosi sotto la protezione dei Malla, che hanno riacquisito la loro posizione guida all'interno della società locale. Oggi però, secondo alcuni studiosi, sembra che tali tipi di rapporti stiano scomparendo; in proposito afferma Dea: "le relazioni di patronage tra i Manja e i naftegna/Malla stanno lasciando il posto a rapporti contrattuali di co-produzione in cui i Manja da semplici locatari si sono elevati al grado di

“partner alla pari”³⁴ (1997:128). Riguardo a quest’ultimo aspetto non sono concorde con quello che afferma Dea, in quanto secondo me risulta difficile pensare come egualitario un rapporto in cui una delle due parti continua a ricevere un quarto dei prodotti ricavati da quella terra che contribuisce a lavorare per tutto l’anno. Lo stesso studioso ha messo in evidenza in tutto il suo lavoro come i protagonisti coinvolti nella *kotsa* siano collocati su piani diversi rispetto alla proprietà e al controllo dei mezzi produttivi. In più luoghi ha dimostrato come lo scambio tra Manja e Malla non solo si presenta ineguale, ma i vantaggi del rapporto sembrano pendere pesantemente dalla parte dei secondi; ripensiamo ad esempio alla pratica del *dago* sopra illustrata, in cui appare in maniera evidente la limitatezza del grado reale di reciprocità tra le parti coinvolte. Nonostante i vari cambiamenti avvenuti a livello politico nell’ultimo secolo e mezzo di storia dell’Etiopia e le trasformazioni realizzate (di portata anche rilevante come il recente passaggio da uno stato fortemente centralizzato ad una soluzione federale), la condizione dei Manja non è sostanzialmente mutata. Il passaggio ad una vita sedentaria e agricola sicuramente ha apportato modificazioni nel loro stile di vita, ma essi continuano a dipendere economicamente dai Malla. Il gruppo che aveva una posizione di preminenza prima dell’incorporazione nell’impero abissino ha oggi riottenuto la sua leadership e la struttura di classe è rimasta sostanzialmente inalterata nei suoi tratti fondamentali. Per più di un secolo quindi quel rapporto di patronage che ha legato i Manja ai naftegna e ai Malla, si è configurato come “un rapporto ideologico interclassista che ha coperto la disuguaglianza profonda di quello che si affermava come lo scambio principale, prevalentemente economico, tra chi concedeva la possibilità di accesso alla terra e chi in cambio, offriva una mano d’opera a basso e

³⁴ “The earlier form of patron-client relationship between the naftegna/ Malla and the Manja was changed to a relation of contractual *kotsa* (share-production) relation in which the Manja were lifted up from tenants or just clients to “equal” share-production partners” (Data Dea 1997:128).

bassissimo costo, sottomissione e altri servizi collaterali (quindi non come clienti, ma come contadini sfruttati)”³⁵ (Li Causi, 1993:147).

Gli studi antropologici riguardo a tale fenomeno, che troviamo spesso in coppia con il clientelismo, sono stati condotti soprattutto sulle società rurali dell’Europa meridionale in un lasso di tempo che si estende circa dal XIX secolo fino alla seconda guerra mondiale.

Naturalmente tante sono le differenze tra il contesto etiope e quello delle società mediterranee; quella che balza subito agli occhi è il fatto che a rappresentare la classe “sfruttatrice” nella società dawregna non sono una piccola minoranza di proprietari di grandi possedimenti terrieri, come i patroni di “Colleverde” studiati da Silverman, o i latifondisti assenteisti di Alcalà de la Sierra di cui ci racconta Pitt-Rivers, ma sono un gruppo di contadini, che tra l’altro non costituiscono una minoranza all’interno della popolazione locale bensì il gruppo dominante anche dal punto di vista numerico e che posseggono al massimo una quindicina di ettari di terreno. Dall’altro lato abbiamo a che fare non con un massa di contadini senza terra, ma con una minoranza di individui, originariamente cacciatori, che da circa trent’anni si sono impegnati nella produzione agricola. La presenza di altri elementi porta comunque a rendere possibile la comparazione tra contesti così diversi. Oltre a trovarci di fronte a comunità prevalentemente contadine, che traggono la loro principale fonte di sostentamento dalla terra, possiamo rilevare come in entrambi i contesti esista un rapporto tra gruppi differenti basato sullo sfruttamento economico e sul dominio politico di una classe sull’altra. I Malla, come abbiamo mostrato più volte, non solo possiedono la terra ma costituiscono l’élite politica locale. Il patronage ha rappresentato dunque un’istituzione che ha teso a perpetuare il reale rapporto di dominio tra i due strati della popolazione, diventando dunque una sorta di ideologia condivisa da entrambi i protagonisti soprattutto a causa della mancanza di consapevoli rapporti politici e sociali di diversa natura (Li Causi 1979:56).

³⁵ Oltre che in termini di classe il rapporto tra Malla e Manja assume, come vedremo nel prossimo capitolo, dei connotati etnici.

Oggi Pankhurst e Data Dea rivelano come tale rapporto, che loro sembrano comunque collocare sul piano dei rapporti sociali più che su quello dei rapporti ideologici, sia venuto meno. La mia brevissima esperienza sul campo non mi ha permesso di poter approfondire l'analisi di un fenomeno come quello del patronage che già di per sé si caratterizza come un oggetto di studio difficile da analizzare, in quanto risiede in un piano diverso da quello empirico e quindi impossibile da vedere in azione. Non dispongo quindi degli strumenti necessari e della possibilità di poter affermare con certezza la natura dei rapporti attuali tra i gruppi considerati. Tuttavia il fatto che la terra continui ad avere all'interno della società dawregna attuale un grande valore come mezzo di scambio e il fatto che sussista lo sfruttamento economico di una classe nei confronti dell'altra, mi fa riflettere. Riascoltando anche alcune delle risposte fornite dai miei interlocutori Manja mi risulta difficile credere ad una totale scomparsa del fenomeno del patronage. Nel chiedere ad esempio ad alcuni di loro che cosa ne pensassero dei contadini Malla, tutti senza esitazioni mi hanno risposto che sono delle "brave persone", perché gli permettono di lavorare nei loro campi, e perché danno loro cibo e vestiti usati. Il coltivatore Manja sembra dunque concepire in termini sostanzialmente positivi il rapporto con colui che gli offre l'opportunità di lavoro, non imputandolo affatto come possibile responsabile della condizione di povertà in cui vive. A me, come persona esterna alla società dawregna e quindi come sguardo estraneo alle relazioni che si instaurano a livello comunitario, le loro risposte mi ha inizialmente sorpreso; assai chiara appariva ai miei occhi la condizione di sfruttamento e subordinazione a cui sono sottoposti i Manja, visti anche i precedenti dialoghi intrattenuti con loro in cui mi spiegavano che dalla produzione della terra dei Malla ricavano solo il 25% dei prodotti. Forse un po' ingenuamente mi sarei aspettata tutt'altra reazione, magari la denuncia di una certa insoddisfazione e quindi di un risentimento nei confronti dei responsabili; a loro invece non sembra affatto strano dimostrare rispetto e devozione nei confronti di coloro che comunque gli offrono la possibilità di un'occupazione e quindi un minimo di garanzia di sopravvivenza. In base alla

mia esperienza, significativa ma non so quanto di fatto generalizzabile, non mi sembra che si siano ancora sviluppate ideologie alternative in grado di sostituire definitivamente quella offerta dal patronage.

Per quanto riguarda il caso specifico dei Manja ritengo poi che a complicare l'analisi finora condotta in termini possiamo dire marxiani, emerge "l'aggravante etnico". I Manja, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, non sono percepiti dai Malla (e nemmeno loro si autopercepiscono), come parte economicamente più debole di una stessa popolazione che comprende entrambi i gruppi; ma sono considerati come un popolo diverso, estraneo alla propria società. Dati tali presupposti, il rapporto di patronage sembrerebbe allora configurarsi come un rapporto ideologico che tende a coprire e a mantenere non solo una realtà economica di sfruttamento ma anche una realtà sociale di discriminazione etnica.

4. RELAZIONI TRA GRUPPI DIVERSI ALL'INTERNO DELLA SFERA SOCIALE

Se ci allontaniamo dalle condizioni materiali di vita dei Manja per spostarci sul piano delle relazioni sociali che essi instaurano con gli altri gruppi che abitano all'interno della stessa comunità, possiamo rilevare come la loro posizione non sia affatto migliore. Le stesse restrizioni a cui sono sottoposti nell'ambito più prettamente economico per quanto riguarda l'accesso alle risorse di sussistenza, permangono a livello dei rapporti sociali.

Nonostante il fatto che oggi molti Manja lavorino per conto dei Malla, all'interno delle loro terre, non sembrano possibili interazioni tra i due gruppi che vadano oltre al limitato scambio di informazioni che può avvenire quotidianamente e che riguarda semplici questioni pratiche, legate alle attività da svolgere.

Ai Manja non è permesso entrare all'interno delle abitazioni dei Malla, né mangiare insieme a loro. Le uniche occasioni d'incontro e relazione come mi ha riferito l'insegnante, sono costituite dai matrimoni e i funerali.

V: "ci sono situazioni in cui i Manja e i Malla si riuniscono insieme?"

I. "no, no... a volte i Malla li possono chiamare ai loro matrimoni per suonare, ma devono comunque rimanere in disparte e ben separati dagli altri invitati. Stessa cosa nei funerali, anche se alcuni prima di chiamare i Manja preferiscono rivolgersi ai Mana.. anche loro suonano".

V: Ma come li pagano? In denaro?

I: No, non denaro, gli danno cibo o vestiti usati.

Anche nelle circostanze sopra ricordate, i Manja sono soliti sedere in terra ai piedi degli altri presenti al fine di mostrare simbolicamente la loro inferiorità e subalternità. "Naturalmente" un Manja non entrerà mai nella capanna di un Malla. Quest'ultimi di solito non sono nemmeno ben accetti all'interno dei bar o osterie locali. Non si ricorre allo schietto rifiuto, ma sembra che spesso i proprietari si appellino a scuse fasulle, come ad esempio l'esaurimento del cibo, che hanno lo scopo di far intendere al Manja di non essere un cliente gradito. Essendo a conoscenza delle condizioni di estrema povertà in cui i Manja vivono, si stenta a credere che possano avere denaro sufficiente per pagare la consumazione. Inoltre entra sempre in gioco la loro "fama" di uomini "impuri" e "contagiosi", che nei casi più estremi porta i proprietari dei locali a buttare addirittura i bicchieri e le posate utilizzate dai Manja, perché irrimediabilmente sporchi. "Niente toccato da un Manja può essere usato da un Malla"³⁶, a tal riguardo sopravvivono credenze religiose e superstiziose, che continuano ad avere un grosso peso all'interno della società locale. Oggi la maggioranza della popolazione del Dawro aderisce alla Chiesa etiopica ortodossa, che si è diffusa in questa zona e in generale in gran parte delle

³⁶ Detto assai comune riferitomi dall'insegnante di Loma Bale.

regioni meridionali del paese in seguito all'incorporazione all'interno dell'impero abissino. A partire dagli anni '90 si sono sviluppate anche missioni protestanti e cattoliche volte ad evangelizzare i locali. Nonostante questo sono ancora vive alcune credenze proprie della religione tradizionale. In particolare sembrano influenzare il comportamento quotidiano degli attori sociali concetti come quello di *tuna*, *pila* e *gomia* (Freeman e Pankhurst, 2003:106).

Con il termine *tuna* si intendono tutta una serie di cose e azioni contaminanti che sono ritenute sbagliate, come ad esempio, nel caso specifico qui affrontato, permettere ad un Manja di entrare nella casa di un Malla, o mangiare la "*bakuta*", ossia la carne di animali morti senza essere stati propriamente macellati. Spesso si finisce per denominare *tuna* anche la persona stessa che ha commesso un'azione contaminante; ad esempio molti Malla considerano alcuni Manja *tuna* proprio perché si cibano di *bakuta*. Con la parola *pila* si intendono invece tutta una serie di norme sociali che devono essere seguite al fine di prevenire ed evitare i comportamenti ritenuti sbagliati dal costume locale. Un esempio in tal senso è dato dalle regole endogamiche che prescrivono di sposarsi solo all'interno del proprio gruppo; un Malla così non potrà mai unirsi in matrimonio con una donna Manja, ma neppure con una Wogach'e sebbene i membri di tale gruppo godano di un maggiore status sociale rispetto ai Manja. Con *gomia* si intende invece indicare una serie di afflizioni e sventure che si pensa colpiscano un individuo o la sua famiglia nel caso in cui si viola una delle norme sociali o si commetta un'azione *tuna*, sbagliata. La *gomia* agisce così come un'importante meccanismo sociale di controllo che ha l'importante funzione di trattenere (frenare) comportamenti socialmente disapprovati. Non secondariamente essa contribuisce a mantenere la distinzione tra gli strati in cui è suddivisa la popolazione, legittimando quindi l'ineguaglianza interna al sistema sociale.

Tali norme e credenze sono però oggetto di manipolazione da parte dei Malla, che sembrano interpretarle a loro piacimento e soprattutto seguirle in alcune occasioni e ignorarle in altre. Nessuno infatti sembra aver paura di essere oggetto di sfortune o disgrazie nel momento in cui il Manja, con cui si è

instaurato un rapporto di kotsa, lo rifornisce dei prodotti ricavati dalla terra coltivata e dagli animali allevati. In quel caso il costume secondo cui “niente toccato dai Manja può entrare all’interno della casa di un Malla” sembra perdere qualsiasi significato. Alcuni miei interlocutori Malla cercano di “riparare” dicendo che le derrate portate dai Manja vengono mangiate (già comunque si è permesso di farle entrare all’interno delle capanne) solo dopo essere state lavate e meglio ancora cotte, insomma solo dopo essere state “purificate”.

In ogni caso non bisogna stupirci in quanto come spesso accade esiste sempre una disparità tra il piano ideologico e quello della realtà pratica. Nella vita di tutti i giorni necessità di ordine prima di tutto economico, ma anche sociale e culturale, generano un’interazione quotidiana tra i due gruppi che mette a repentaglio quell’immagine di totale esclusione e segregazione che in un primo momento si vuole dare. Basta pensare semplicemente a ciò che avviene all’interno di una delle istituzioni economiche e sociali più importanti delle società etiopiche come il mercato.

Nel sud Etiopia il mercato nella maggior parte dei casi non è caratterizzato da qualche elemento obiettivo della sua esistenza, come una costruzione, un edificio, ma dalla loro completa assenza. Solo nei mercati che si svolgono nei centri più grandi, come ad esempio quello che ha luogo ogni sabato nella città di Soddo (Wolayta), possono esistere delle piccole tettoie di paglia intrecciata sostenute da pali in legno, all’ombra delle quali si siedono i mercanti; di solito però i venditori si limitano a stendere un lungo telo bianco in terra, o ancora più semplicemente delle foglie di ensete, ponendovi sopra le loro mercanzie.

Il mercato è dunque formato da una piazza e dalle persone che la frequentano e che, nonostante una certa spersonalizzazione dovuta agli scambi, un mercato resta un incontro tra persone e non tra due funzioni. Il mercato si caratterizza prima di tutto come un meccanismo sociale creato dalla presenza dell’assemblea e definito dalla sua periodicità ciclica e quindi dalla sua esistenza effimera (Aime 1997:273).

Come in tutta l’Africa anche nel Dawro il mercato non costituisce solamente un luogo di compravendita o di attività commerciale, ma invece è un luogo caratterizzato dall’intensa celebrazione di scambi sociali. Soprattutto nel distretto di Loma da me visitato, in cui la maggior parte della popolazione vive nelle capanne sparse nelle colline circostanti, il mercato diventa ancora più importante per la sua funzione di punto d’incontro e in un certo senso anche di controllo del territorio.

Il mercato è una situazione in cui si viene a contatto con i membri della propria famiglia e del proprio villaggio d’origine, e un’occasione per vedere gente “straniera”. Le persone convergono da tutti i villaggi circostanti, si forma così un agglomerato eterogeneo che a noi sembra una confusione indescrivibile, ma dove tutti si muovono a loro agio, cercano e trovano amici, parenti e conoscenti. Tutta la società vi partecipa, anche i Manja ne prendono parte, portando a vendere soprattutto legna da ardere e miele. Nella monografia di Data Dea e nell’opera di Freeman e Pankhurst avevo avuto modo di leggere che la “struttura” dei mercati tende a rispecchiare quella della società. Oltre alla divisione in settori, comune anche nei nostri mercati, e quindi la separazione degli artefatti in ceramica dai vestiti, delle derrate alimentari dalle pelli conciate, gli autori notano come normalmente la parte superiore e centrale dei mercati sia occupata da venditori Malla e vicino a loro dai fabbri Wogach’e, mentre la sezione più bassa sia impegnata dai Manja, i cui banchi, raramente frequentati dai Malla, molto spesso finiscono addirittura per essere posizionati fuori dal mercato stesso. Tutto ciò, suggeriscono i due studiosi, può essere letto come un simbolo della migliore posizione occupata dai lavoratori del ferro all’interno della società in confronto agli altri artigiani, e soprattutto del basso status goduto dai Manja, destinati a rimanere ai margini e alla periferia del mercato e della società.

Reduce da queste letture, durante il mio breve soggiorno etiopico, sono andata curiosamente al mercato di Loma Bossa pronta a cercare una conferma di ciò che da esse avevo potuto apprendere.

A Loma il lunedì è il giorno di mercato. Non è stato difficile capire dove si tiene: basta seguire l'interminabile fila di persone che hanno lasciato i rispettivi villaggi per vendere a Loma i loro prodotti. Troviamo uomini che camminano seguiti dai loro asini e muli carichi fino all'inverosimile di mercanzie varie, ma soprattutto donne che con grandi ceste sulla testa o fascine di legna sulle spalle, procedono verso Loma. Provengono anche da molto lontano; molti sono coloro che partono la mattina presto; ore di cammino lungo le piste durante le quali si formano gruppetti che si ingrandiscono via via che ci si avvicina alla meta. Per questo motivo, mi spiega Tatèt, il "vero" mercato ha inizio nel pomeriggio, quando tutti hanno raggiunto la piazza in cui ha luogo, mentre la mattina è formato solo dai mercanti locali.

A Loma il mercato sorge in un piazzale in discesa, polveroso e completamente al sole, vicino all'arteria principale della regione che collega il Dawro con il Kaffa e il Wolayta. Come ho già accennato sono soprattutto le donne a trasportare i prodotti sul mercato, a venderli e a riacquistarne altri non reperibili nei loro villaggi. Molte cucinano i loro prodotti agricoli (*teef*, *e'ngera*, *qochò*) per poi venderli al mercato come cibo preparato. Altre vendono sale, mais e altre derrate alimentari, altre ancora vendono vasi e altri manufatti in ceramica. Agli uomini oltre alla vendita di attrezzi agricoli, di pelli conciate e di prodotti metallurgici, è riservato il settore tessile. Sono gli uomini a vendere il natalat³⁷, ad eseguire abiti, a cucire pezzi di stoffa a stirare i tessuti.

A differenza di ciò che descrivono Pankhurst, Freeman e Dea nelle loro monografie, non ho potuto riscontrare nel mercato di Loma un contesto selettivo e gerarchizzato. Le mie guide, un ragazzo Manja di nome Ioannes e Tatèt mi hanno spiegato che il mercato è semplicemente diviso per settori merceologici e quindi se avessi voluto comprare un tessuto sarei dovuta andare nella parte est, mentre dirigermi nella zona opposta per un po' di frutta. La differente posizione occupata all'interno della società non sembra influire nella strutturazione del mercato.

37

Mi condussero nei banchetti dei venditori Manja anzi più correttamente delle venditrici, infatti l'unica peculiarità riscontrata è data dal fatto che dei Manja vi sono solo donne a commerciare. Ioannes in proposito mi dice che esiste una divisione sessuale del lavoro all'interno del nucleo domestico, che come ho sottolineato nelle pagine precedenti costituisce l'unità base di produzione, riproduzione e consumo delle risorse. Una famiglia è di solito composta da un uomo e una donna, dai loro figli, e dai genitori di uno dei due coniugi, di solito quelli del marito in quanto si predilige un modello di residenza patrilocale. Tra i Manja è molto più diffusa rispetto ai Malla la poligamia, per questo accade che all'interno della capanna convivano le due o al massimo le tre mogli con la rispettiva prole³⁸. La divisione del lavoro è basata sull'età e sul sesso. Mentre gli uomini e i bambini (di solito dai 10 anni in su) si occupano della produzione agricola e quindi del lavoro nei campi, alle donne e ai bambini più piccoli spetta la raccolta delle legna, la produzione del miele e la loro vendita al mercato. A differenza di quanto avevo letto, tutti si recano ai loro banchetti, questi sono infatti affollati di gente come tutti gli altri, e non sono posti fuori dal mercato ma all'interno di esso accanto agli altri venditori. Gli unici ad essere un po' più isolati, a circa duecento metri, sono i Degala, a causa, mi dice Tatèt, del cattivo odore dei loro prodotti. Io ho avuto modo di assistere solo al mercato di Loma Bale, l'unico che ha luogo nella zona e da cui provengono tutti gli abitanti dei villaggi vicini. O questo rappresenta un'eccezione oppure molto più probabilmente credo che dimostri come le necessità della vita quotidiana portino a scavalcare quelle barriere tra i gruppi sociali che "idealmente" si vuole mantenere. Al mercato infatti i Manja sono semplicemente dei venditori che commerciano con i locali come qualsiasi altro mercante. Essi mettono in vendita i prodotti di cui la società necessita, e

³⁸ Oggi tale pratica è in notevole riduzione anche tra i Manja; molti sono infatti coloro che si stanno convertendo alle religioni cattoliche e protestanti, e che hanno dovuto perciò abbandonare tale costume. Tra i miei intervistati solo i Manja che abitano nel villaggio di Dodi (gli unici a non essere stati ancora evangelizzati), praticano ancora la poligamia. In media hanno 2-3 mogli e un totale di 12-14 figli.

l'appartenenza a gruppi diversi non sembra costituire in questo caso un ostacolo all'acquisto finale della merce.

Il mercato sembra costituire l'occasione più rilevante in cui tutta la comunità partecipa e in cui tutti i gruppi interagiscono reciprocamente senza che le diversità di status abbiano peso. Quest'ultime continuano invece ad avere particolare rilevanza in altri aspetti della vita comunitaria. Un tratto assai comune e diffuso in tutte le società del sud Etiopia è costituito dalla presenza di associazioni volontarie di mutuo soccorso in cui gli abitanti dei villaggi mettono insieme e riuniscono in un fondo comune vari tipi di risorse, denaro, lavoro, derrate alimentari, ecc, che vengono adoperate in caso di feste e celebrazioni importanti, o in caso di bisogno dei singoli membri. Tra queste possiamo menzionare la *bankiyya*, ma soprattutto l'*iddir* che rappresenta senza dubbio l'organismo più attivo e importante all'interno del villaggio. In alcune comunità è possibile non riscontrare questa distinzione tra *bankiyya* e l'*iddir*, in quanto quest'ultima finisce per assolvere anche tutte le funzioni svolte dalla prima. Comunque nei casi in cui si mantiene tale separazione la *bankiyya* si caratterizza come una sorta di associazione "di credito" che funziona come una banca locale. Tutti i partecipanti depositano settimanalmente o mensilmente una somma di denaro, che può andare dai 20 centesimi ad 1 birr (la moneta nazionale), che verrà utilizzata per ricoprire le numerose spese richieste per la festa del Meskel. Tutti i gruppi vi prendono parte tranne i Manja; non esiste in proposito un norma o una consuetudine locale che proibisca loro di parteciparvi, ma semplicemente, mi spiega l'insegnante di Loma, i Manja non versano la loro somma perché non potranno prendere parte alla festa del Meskel. Mentre ai Wogach'e, i Degala e i Mana, è permesso unirsi in tale occasione ai Malla per celebrare la festa della Croce, ai Manja non sembra data questa possibilità.

"Festeggiamo due feste, importanti in tutta l'Etiopia; la prima festa è quella del Meskel a settembre, la seconda è quella della Pasqua ma solo tra noi (*Manja*),

nel nostro villaggio³⁹. In quelle occasioni mangiamo insieme, suoniamo, balliamo, insomma stiamo un po' meglio.." (Un uomo Manja di Waka).

Non so se i Manja hanno costituito una loro *bankiya*, non me ne hanno parlato ed io non ho avuto l'accortezza di chiederglielo, hanno invece una loro *iddir*, che molto probabilmente assolve anche le funzioni compiute dalla *bankiya*.

“Per le questioni pratiche...ad esempio, come faremo? Come potremo tirare avanti? Come facciamo nei casi di un funerale.. formiamo il nostro *iddir* che è una specie di associazione dove ci tassiamo e poi dopo cerchiamo di aiutarci a vicenda in queste situazioni...” (Un uomo Manja del villaggio di Dodi).

L'*iddir* o *idirea*, costituisce nel Dawro e più in generale nelle società del sud Etiopia l'associazione più importante, che svolge diverse funzioni all'interno di molti aspetti della vita sociale. Tutti i capifamiglia entrano a far parte dell'*iddir* locale, “senza di essa- afferma l'insegnante- la vita sarebbe impensabilmente difficile....non essere membri dell'*iddir* è come essere fuori dalla società, nei momenti di bisogno nessuno ti presterà soccorso”.

La sua funzione principale è quella di prestare assistenza e aiuto principalmente in due casi: nella costruzione delle abitazioni e nei funerali. In quest'ultimo caso i membri dell' *iddir* prestano aiuti pratici ed economici alla famiglia del defunto, occupandosi della sepoltura e soprattutto dell'organizzazione del banchetto che segue, portando grano, pane, caffè e altre derrate alimentari e fornendo una somma di denaro per ricoprire le spese della cerimonia. Nei giorni successivi prestano il loro soccorso alla famiglia del deceduto lavorando gratuitamente nel suo campo e rifornendola di cibo. Altre funzioni sono quelle di dirimere i dissidi e i conflitti che sorgono all'interno della comunità, scambiarsi consigli e informazioni riguardo a qualsiasi cosa in particolare agli aspetti che riguardano la produzione agricola. A differenza di

³⁹ In effetti le abitazioni dei Manja sono veramente distanti dalla città di Waka, e sembrano davvero costituire un villaggio a se stante.

ciò che accade nel vicino Welayta in cui ci sono numerose *iddir* fondate sulla base del clan, dell'età, del sesso, dell'appartenenza religiosa, ecc, nel Dawro sembra che esista solo la distinzione tra l'*iddir* dei Manja e quella dei Malla, e tra l'*iddir* degli uomini e quella delle donne (Data Dea 1997:67). L'*iddir* femminile, che racchiude di norma le mogli dei capifamiglia e le vedove, sembra costituire più un organismo rappresentativo che esecutivo. Sul piano pratico non sembra esercitare alcuna particolare funzione tranne quella di occuparsi, insieme però alla controparte maschile, del cibo dei banchetti durante le cerimonie e le feste dei villaggi. A differenza degli uomini, le donne non si riuniscono regolarmente ogni mese, ma solo in prossimità di eventi e occasioni che richiedono le loro prestazioni. Inoltre non devono versare del denaro come invece ogni capofamiglia è obbligato a fare se vuole rimanere all'interno del proprio *iddir*. Infine un aspetto un po' contraddittorio è dato dal fatto che spesso a capo delle *iddir* femminile non troviamo una donna bensì un uomo, chiamato *dbuga*, la cui principale responsabilità è quella di controllare la qualità del cibo che le donne contribuiscono a fornire nelle occasioni di festa. L'associazione maschile è invece più strutturata al suo interno e non ci sono rilevanti differenze tra quelle dei Manja e quelle dei Malla, se non la dimensione. Le *iddir* dei Malla sono infatti molto più grandi rispetto a quelle dei Manja, possono oscillare da cinquanta a cento componenti; ciò è dovuto al fatto che i primi, costituiscono dal punto di vista numerico la maggioranza della popolazione e inoltre contano al loro interno la presenza di membri appartenenti agli altri gruppi in cui è strutturata la società. A parte la dimensione, ad entrambe partecipano, come ho già detto, tutti i capifamiglia del villaggio e delle capanne vicine. All'interno dell'*iddir* si differenziano due gruppi: quello dei capifamiglia più anziani chiamato nella lingua Dawrigna *baira*⁴⁰, e quello dei più giovani chiamato *lakaitua*; i leaders di

⁴⁰ La struttura interna dell'Iddir Manja è identica a quella dell'Iddir Malla, ad eccezione dei nomi dei due gruppi e dei due leader, che sono espressi in lingua keffigna. Ma appartenendo anch'essa al gruppo di lingue omotiche non è molto dissimile al dawregna; infatti il gruppo dei giovani è denominato laikato, e il suo leader mochono mentre il gruppo degli anziani (questo più differente) kabo, e il suo leader gagarasho (Data Dea, 1997:68).

entrambi i gruppi, chiamati rispettivamente *gagarasha* e *mochona*, sono eletti dal resto dei membri dell'associazione; in tal caso sembrano assumere particolare rilevanza le qualità personali dell'individuo e la buona reputazione e fiducia goduta in seno alla comunità. Il loro compito principale è quello di sorvegliare affinché le funzioni di cui si fa carico l'*iddir* siano portate correttamente a termine e di assicurarsi che ogni membro adempia alle sue obbligazioni, ovvero partecipi ai lavori previsti e versi regolarmente un contributo all'associazione. Coloro che contravvengono a tali doveri vengono multati, fino a che, nei casi più estremi non vengono espulsi dall'*iddir*. Per quanto riguarda le *iddir* dei Malla è necessario fare una precisazione; a differenza di quella dei Manja, più egualitaria in quanto non c'è alcuna differenza di status tra i suoi membri, nella *iddir* Malla partecipano anche gli artigiani. Questo fa sì che al suo interno si riproduca in piccolo quella disparità tra i gruppi che caratterizza la società dawregna; a nessun capofamiglia Wogach'e, Degala o Mana è permesso ricoprire la carica di *gagarasha* né quella di *mochona*.

Il fatto che i Malla ed i Manja abbiano *iddir* separati rende ancora più difficile la possibilità di integrazione dei secondi all'interno della società, possibilità che invece è riconosciuta ai gruppi artigianali i quali come abbiamo visto partecipano seppur con delle limitazioni alle *iddir* Malla. La formazione di *iddir* diverse costituisce quindi un altro meccanismo sociale che contribuisce in maniera determinante a mantenere ben tracciati i confini tra i Manja e il resto della società.

TERZO CAPITOLO.

“I MANJA: FUORICASTA O ETNIA DELL’ETIOPIA?”

1. I CONCETTI DI PURO ED IMPURO E LE PRESCRIZIONI ALIMENTARI.

Il dizionario di scienze sociali porta alla voce “marginalità” la seguente definizione: “Situazione di chi occupa una posizione collocatesi nei punti più esterni e lontani vuoi di un singolo sistema sociale, vuoi di più sistemi nella stessa società, ovvero in una posizione posta al di fuori di un dato sistema di riferimento ma in contatto con esso. L’individuo marginale resta con ciò escluso tanto dal partecipare alle decisioni che governano il sistema a diversi livelli, e che sono prese di solito nelle sue posizioni centrali, quanto dal godimento delle risorse, delle garanzie, dei privilegi che il sistema assicura alla maggior parte dei suoi membri, pur avendo (l’individuo marginale) analogo diritto formale e/o sostanziale ad ambedue le cose dal punto di vista dei valori stessi che orientano il sistema” (Jedlowski, 1997: 422).

Tale definizione ben si adatta alla descrizione della situazione in cui vivono ancora oggi i Manja, e seppur in misura minore alcuni dei gruppi artigianali che abitano all’interno della società dawregna. Sebbene la Costituzione del ’95 non faccia distinzione tra i cittadini, questi gruppi ricevono un trattamento diverso rispetto alla maggioranza della popolazione. Considerati parzialmente estranei alla piena condivisione della vita comunitaria e spesso potenzialmente pericolosi per gli altri membri della società, i Manja e gli artigiani sono soggetti a delle restrizioni più o meno pesanti all’interno degli ambiti spaziale, economico, politico, sociale e culturale.

Per quanto riguarda il primo di essi, sono i Manja in particolare ad essere costretti a vivere lontano dai villaggi, vicino alle foreste, in terre come abbiamo visto, spesso poco fertili. Le loro capanne sono poste in zone

cuscinetto tra i boschi e le aree coltivate quasi come a mediare simbolicamente tra natura e cultura. Nei rari eventi in cui è riunita l'intera società, come ad esempio nei funerali o nei matrimoni in cui i Manja sono spesso chiamati a suonare, essi sono obbligati a sedere in terra, ai piedi dei Malla; mentre nei casi delle cerimonie celebrate all'interno di luoghi chiusi, vengono fatti "accomodare" vicino all'uscita.

Per ciò che concerne la sfera economica, l'esclusione dal possesso della terra o il limitato accesso rispetto ad essa e al bestiame, mostrano come ancora oggi persistono nei confronti delle minoranze delle pesanti restrizioni rispetto a quelle risorse che formalmente tutti i membri della comunità dovrebbero godere.

A questo dobbiamo aggiungere la loro esclusione dalle organizzazioni politiche locali (come ad esempio le *kebeles*), e dalle associazioni di villaggio (come le *iddir*), e la loro impossibilità di scegliere il proprio partner all'esterno del gruppo d'appartenenza (a causa delle norme endogamiche che vigono ancora in ambito matrimoniale).

La marginalità degli artigiani, ma soprattutto dei Manja è frequentemente associata alle credenze nel malocchio, o in altre forme di attività negative, ed è rafforzata da stereotipi che i Malla formulano e utilizzano come una sorta di arma di difesa e offesa ideologica contro l'altro.

I Mana, come abbiamo visto nel capitolo precedente, sono considerati particolarmente pericolosi in quanto sono ritenuti possessori del malocchio e di altri poteri sovranaturali; si teme che i loro sguardi possano emanare influssi malefici, e che essi vadano a colpire particolari soggetti sociali quali, donne in gravidanza, bambini e giovani attraenti (Tsehai 1994:340).

Stessa cosa per i Manja, anche loro sono creduti possessori di misteriosi e pericolosi poteri che possono danneggiare non solo gli individui ma anche le bestie gravide, i piccoli vitelli, il latte, i raccolti, ecc. Si suppone che tali poteri siano causati dal cibo impuro che sono soliti mangiare. I Manja sono infatti considerati pericolosi ed impuri proprio perché si alimentano di cibi

“proibiti”, come le carcasse di animali morti trovati per strada, o le interiora delle bestie che i Malla buttano via dopo la macellazione.

Nel contesto etiope qui considerato i concetti di puro e impuro sono strettamente legati alle regole alimentari, e più in generale essi rimandano a quel simbolismo religioso e sociale all'interno del quale prendono significato. È la religione infatti a classificare gli alimenti in “proibiti” e in “consentiti” e a prescrivere le regole riguardanti il loro consumo. All'interno delle comunità omotiche tali norme giocano un ruolo essenziale nella regolazione dei rapporti sociali; esse risultano particolarmente rilevanti per tracciare i confini fra i gruppi e per ordinare (almeno ideologicamente) il contatto o la distanza tra strati diversi della popolazione. Ma da quale religione sono prescritte queste regole?

L'Etiopia, in particolare l'area meridionale, costituisce un universo composito ed eterogeneo non solo sul piano etnico-nazionale, ma anche su quello religioso.

È la religione ortodossa a costituire il credo dominante nel paese; accanto ad essa, troviamo quella islamica, diffusa soprattutto nella zona sud-orientale. Entrambe sono assai rigide in ambito alimentare e contengono al loro interno tutta una serie dettagliata di regole da seguire.

Per quanto riguarda la prima, quella ortodossa, sono in particolare i due libri dell'Antico Testamento, il Levitico e il Deuteronomio, a disporre di un elenco preciso e dettagliato riguardo a quali animali e piante possono essere ritenute commestibili e quali invece no. Allo stesso modo, assai noti sono i dettami previsti dall'Islam per quanto riguarda in particolare il consumo della carne di maiale e quella equina, e la loro macellazione.

Le due fedi condividono la convinzione secondo cui il rispetto di tali norme costituisce un decisivo marcatore d'identità religiosa, ed entrambe prevedono disposizioni analoghe per il consumo della carne; questa può essere mangiata solo dopo che l'animale è stato macellato da un fedele, in accordo ai rituali e ai dettami previsti in materia.

Ma per quanto riguarda il sud Etiopia, che qui costituisce il nostro principale oggetto d'interesse, è necessario fare una precisazione, perché non bisogna dimenticare che fino alla fine del XIX secolo tale area è rimasta al di fuori del dominio esercitato dalle religioni del Libro. Sebbene sia il Cristianesimo ortodosso che l'Islam fossero conosciute e avessero esercitato una certa influenza nella cultura locale dell'area già a partire dal XVI secolo, la maggior parte della popolazione credeva in quelle che siamo soliti definire "religioni tradizionali" (Braukamper 1984).

Il Cristianesimo, credo principale all'interno dell'impero abissino, e la religione musulmana si diffusero nel meridione solo dopo la conquista di Menelik, (fine XIX secolo).

I tabù alimentari che le "nuove" religioni introdussero non costituirono un ostacolo alla loro propagazione. Per quanto riguarda l'ambito alimentare, le religioni tradizionali contemplavano infatti al loro interno norme assai più rigide rispetto a quelle fissate dalle due fedi monoteiste. Fu così che le prescrizioni previste dalle "nuove" religioni andarono ad aggiungersi e a mescolarsi con quelle già esistenti, subendo solo qualche aggiustamento o modificazione laddove si verificarono delle incongruenze o delle discordanze. Lontane dal restringere la varietà di cibi commestibili, esse aprirono in realtà a nuove possibilità. Le galline e le uova fino ad allora vietate divennero, ad esempio, il piatto favorito di molti neofiti cristiani (Braukamper, 1984:430). Altre specie di animali, fino ad allora ripudiati, furono integrati all'interno della dieta quotidiana. Tra coloro che abbracciarono l'Islam, il latte e la carne di cammello costituirono importanti alimenti a cui non riuscirono più a rinunciare, prodotti che invece continuarono ad essere respinti dai cristiani ortodossi e dai Falascià¹.

¹ I Falascià sono gli ebrei nativi dell'Etiopia, la cui origine è ignota, benché venga tradizionalmente ricondotta a Menelik, figlio di Salomone e della regina di Saba. Si può però ipotizzare una discendenza da ebrei emigrati dalla Palestina prima del II secolo a.C.: i Falascià, infatti, il cui nome significa in lingua amarica "emigranti" e che si definiscono come "beta Israel" ("casa di Israele"), possiedono una versione della Bibbia nell'antica lingua ge'ez, ma non conoscono il Talmud e la letteratura ebraica successiva.

L'avanzata del Cristianesimo e dell'Islam alla fine della seconda metà del XIX secolo e, negli ultimi decenni quella della chiesa cattolica e protestante, ha ridotto notevolmente l'area di influenza delle religioni tradizionali.

In molti casi i tratti peculiari e distintivi di quest'ultime oggi possono essere ricostruiti solo attraverso credenze sopravvissute o pratiche sincretiche, in cui rituali ed usanze tradizionali continuano a persistere anche dopo la conversione ad altre fedi, seppur in forme ibride e in parte distorte. Braukamper nel suo saggio del 1984, tenta di rintracciare alcune delle antiche prescrizioni religiose, consapevole delle difficoltà che accompagnano un compito del genere, dovute principalmente alla mancanza di testi sacri da cui attingere.

“Nei sistemi socio-religiosi tradizionali, (per molti aspetti simili a quelli delle religioni monoteiste) - afferma lo studioso- quattro sono le categorie di cibo che possono essere individuate e distinte: gli animali domestici, i prodotti da essi ricavati, (per esempio il latte o le uova), gli animali selvatici e infine alcune piante. Rispetto ad ogni categoria esistono dei divieti precisi che ne proibiscono la consumazione alla maggior parte della popolazione” (Braukamper, 1984:432).

Le mucche e le pecore sono gli animali domestici più prestigiosi, considerati degli speciali doni dati da Dio all'uomo, per questo motivo si riserva loro particolari cure e attenzioni; la loro improvvisa morte è considerata come una grave perdita, da equiparare molto spesso a quella di un membro della famiglia (Braukamper, 1984 : 433). Ciò spiega come mai le persone sono solitamente riluttanti alla macellazione del proprio bestiame, il quale viene così ucciso solo per particolari festività (un matrimonio o la festa del Meskel). Nonostante la

Durante il regno del negus Hailé Selassié alcuni Falascià raggiunsero cariche di prestigio in campo amministrativo ed educativo, ma la comunità conobbe forme di persecuzione dopo la deposizione dell'imperatore nel 1974: questa situazione, aggravata dalla carestia che aveva colpito l'Etiopia, indusse le autorità israeliane a organizzare, fra il 1984 e il 1985, un ponte aereo per condurre nello stato ebraico circa 12.000 Falascià. Le operazioni di rimpatrio ripresero poi nel 1989 e 1990, e si conclusero nel maggio 1991 con l'arrivo in Israele della quasi totalità dei circa 14.000 ebrei rimasti ancora in Etiopia (Freeman e Pankhurst, 2003).

particolare considerazione rivolta verso questi due animali, le religioni tradizionali diffuse nel sud Etiopia non prevedono particolari tabù circa la loro consumazione, eccetto il fatto che gli organi e le interiora delle bestie non possono essere mangiate, mentre le altre parti del corpo sono ammesse solo in seguito ad un lavoro di un'accurata macellazione. Quest'ultima è considerata quasi come un atto sacro per i membri di tali religioni. Anche il pollo è reputato un animale legato alla sfera del sovrannaturale, e la sua introduzione all'interno della dieta quotidiana etiopica è avvenuta solo in seguito alla diffusione del cristianesimo ortodosso, il quale non prevede nei riguardi del pollo alcuna prescrizione negativa. Fino ad allora era considerato tabù in molte aree del paese, in particolare nel Dawro, nel Kaffa, nel Wolayta, nell'Hadiya, nel Sidama e in altre regioni più a sud. Una persona che trasgrediva tale divieto poteva rischiare di essere punita anche con la morte (Braukamper, 1984:435).

Associato al tabù della gallina vi era quello delle uova. Le diffuse proibizioni riguardo a tale tipo di animale e ai suoi prodotti non sono dunque originate dal disprezzo nutrito nei suoi confronti, ma dalla sua ritenuta sacralità. Di una diversa stima godono invece gli asini, i muli e i cavalli, le cui carni sono proibite alla maggior parte della popolazione, anche se alcune classi occupazionali (fabbrici, conciatori e vasai) sembrano spesso contravvenire alla regola. Nonostante la presenza anche all'interno delle religioni tradizionali di prescrizioni alimentari più o meno precise, non tutti sembrano rispettarle. Sono i gruppi marginali, quelli che Braukamper chiama sbrigativamente "fuoricasta" (1984 : 434) a disattendere tali norme.

In passato molte aree del sud Etiopia, specialmente le regioni vicino ai laghi lungo la Rift Valley, e le foreste a ovest della valle dell'Omo, erano particolarmente ricche di selvaggina. Sebbene la caccia non sia in sé un'attività disprezzata, l'uso degli animali selvatici come cibo è ampiamente denigrato in tutto il paese. Malgrado questo esistevano gruppi di cacciatori, come i nostri Manja, che dipendevano interamente dalla carne delle bestie uccise, quindi

antilopi, scimmie, isticri, facoceri, essendo del resto esclusi, come abbiamo visto nel capitolo precedente, dalla possibilità di accedere alla terra e alle sue risorse.

Ma, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, alcune leggi disposte dallo stato hanno ristretto rigidamente le aree di caccia, e l'estinzione di molte specie di animali hanno indubbiamente privato questi gruppi della loro maggior fonte di cibo. I Manja, come abbiamo già sottolineato, si sono avvicinati, seppur con alcune difficoltà, all'agricoltura. A dispetto di questo continuano a rappresentare l'ultimo gradino della società, perché più di ogni altro gruppo presente all'interno di essa, continua ad avere abitudini alimentari inaccettabili sia per la religione tradizionale che per quella ortodossa e islamica. Essi costituiscono l'esempio di "ciò che non bisogna fare", e la loro condizione sembra essere dovuta ad una grave trasgressione: essersi sottratti alle fondamentali norme rituali.

"Nel sud Etiopia i tabù che esistono in ambito alimentare, da qualsiasi fede siano prescritti, costituiscono i più importanti marcatori di confine tra i gruppi. L'osservanza di tali norme è così essenziale che gli inadempienti rischiano di essere esclusi dalla comunità e relegati in posizioni marginali" (Braukamper 1984 :437). Le regole in materia di cibo, secondo lo studioso, hanno giocato un ruolo importante anche nel processo di etnogenesi e nell'emergenza di divisioni inter-tribali. "Per questo motivo- conclude Braukamper- possiamo affermare che l'origine dei fuoricasta è da ricercare nelle indisciplinate abitudini alimentari dei loro antenati" (1984: 437).

Riguardo a quest'ultimo aspetto non concordo pienamente con la spiegazione data da Braukamper, o almeno non la ritengo sufficiente per risolvere la questione dei Manja. È vero che l'emarginazione può essere la conseguenza di una trasgressione; coloro che sono marchiati dalla violazione delle norme sono allontanati dalla società; in tal caso allora la nozione di emarginazione risulta strettamente legata a quella di devianza (intesa come non conformità alla "norma", alle regole della "normalità") e di trasgressione (intesa come non

rispetto per la regola). Tuttavia ritengo che per il caso specifico dei Manja, una simile interpretazione sia alquanto riduttiva e probabilmente parziale. Come avrò modo di mettere in luce in maniera più chiara nelle prossime pagine, per i Manja e soprattutto per le relazioni che essi instaurano con il resto della società, entra in gioco un fattore di natura etnica, il quale riesce a spiegare, in maniera secondo me più convincente, la condizione di emarginazione in cui sono costretti a vivere coloro che ritengo possano essere definiti non una semplice classe sociale e ancor meno una casta, ma un vero e proprio popolo. Molti studiosi etiopisti, incoraggiati anche dal rilevante ruolo esercitato dalle categorie di puro e impuro nella definizione e nella differenziazione dei gruppi all'interno della società, considerano i Manja e gli artigiani emarginati dei "fuoricasta", assimilando le loro condizioni di vita a quelli dei paria indiani. Come conseguenza definiscono "castale" il sistema di stratificazione sociale delle comunità che abitano nell'Etiopia meridionale. Visti i dibattiti e le discussioni che sono seguite a questo tipo di lettura, ritengo necessario dedicarvi una maggiore attenzione nel paragrafo seguente.

2. CASTE IN ETIOPIA?

La letteratura prodotta riguardo alle condizioni di vita delle numerose minoranze che abitano in Etiopia, ha cercato di rispondere ad una serie di interrogativi tra cui: chi sono queste minoranze? Da dove provengono? E soprattutto come mai sono emarginate dal resto della società che le circonda? Varie sono le risposte scaturite, e diverse le prospettive adottate, tra tutte però ce n'è una che è risultata determinante e che ha dominato su tutte le altre, continuando ancora oggi a sollecitare dibattiti e discussioni tra molti etiopisti. Si tratta di una lettura che utilizza la nozione di *casta* come strumento teorico principale per spiegare il fenomeno qui considerato.

Molti elementi, evidenziati anche nel paragrafo precedente portano infatti a protendere verso un'analisi condotta in questi termini. Il fatto di trovarsi di fronte ad una società organizzata in gruppi occupazionali, disposti gerarchicamente secondo un criterio che sembra richiamarsi a nozioni quali quelle di purezza e impurità, e il fatto che proprio su questa distinzione tra gruppi si fondino le regole di frequentazione e di evitazione che regolano i rapporti quotidiani tra gli individui, porta a definire il sistema di stratificazione della società dawregna e più in generale di quelle dell'Etiopia meridionale, come un sistema di caste. Già agli inizi del secolo scorso, molti sono stati gli studiosi e i viaggiatori che in maniera forse troppo affrettata hanno chiamato i gruppi di artigiani e cacciatori che vivono ai margini delle società etiopi come “fuori-casta” o “bassa-casta”. Essi si sono limitati semplicemente ad applicare un concetto formulato in tutt'altro contesto (quello indiano) alla realtà che avevano di fronte, tutto ciò in maniera forse troppo superficiale. Nelle pagine delle loro opere non ritroviamo infatti alcun tentativo di spiegazione riguardo alla categoria concettuale che si è scelto di adottare; una categoria che invece, una volta staccata dall'ambiente in cui è nata, porta con sé tutta una serie di problematiche non sempre di facile soluzione.

Se ci soffermiamo sugli studi italiani condotti nell'area meridionale del paese, incontriamo già nelle memorie del cardinale Massaja, l'utilizzo per le minoranze kaffine, del termine casta, giustificato dalle loro condizioni di vita, assai simili, anzi per il cardinale addirittura peggiori, a quelle dei fuoricasta indiani. “ Avvi poi in Kafa, gruppi di bassa casta [...] Quella più infame è quella dei Mangiò², il re se ne serve come di poliziotti per le cose odiose. Coltiva il grano sino vicino alla maturazione, e poi non può più avvicinarsi, altrimenti il grano toccato dal Mangiò diventerebbe immondo. Serve a portar legna, ma appena può entrare nel recinto, mai nella case. Se il kafino gli da qualche cosa glie lo getta per terra come a un cane. In Kafa egli è peggio del

² I Mangiò non sono altro che i nostri Manja.

Paria delle Indie, e la missione è imbarazzata per evangelizzarli, perché il prete in contatto con loro non potrebbe più trovarsi con altri” (Massaja 1984: 65).

Passando alle opere degli studiosi e storici dell’Etiopia l’analisi non si fa più approfondita come invece avremmo potuto pensare. Cerulli scrive in proposito “Vi sono nel Caffa e più in generale dispersi in tutta l’Africa Orientale, dall’Eritrea alla foce del fiume Tana nel Chenia, gruppi etnici che vengono considerati dai popoli con i quali coabitano come genti di bassa casta. I principali nuclei di queste genti di bassa casta nell’Etiopia sono: i cacciatori, tra cui i Woyto che abitano lungo le sponde del lago Tana [...], i Watta, che abitano con i Galla nell’Etiopia occidentale e sud-occidentale [...], i Fuga che vivono con i Guraghie e i Manjo che abitano con i Caffini. [..]Inoltre sono considerati bassa casta le numerosi stirpi di fabbri, vasai e conciapelle che coabitano con varie popolazioni dell’Etiopia” (Cerulli 1954:41). Come lui anche Conti Rossini e Biasutti utilizzano gli stessi termini. Il primo scrive infatti che anche tra i Sidama “troviamo le consuete basse caste, giudicate tali pei mestieri cui attendono, fabbri-ferrai, cacciatori, ecc” (Conti Rossini 1937:151). Il secondo in proposito si sofferma un po’ di più nella descrizione di queste basse caste scrivendo che “In seno a tutti i popoli cuscitici vivono, infine, gruppi di “bassa casta” [...] Sono ovunque disprezzati come paria per le loro attività economiche inferiori e perché si cibano di animali ritenuti immondi [...] Il disprezzo nei riguardi delle basse caste non esclude talora un certo superstizioso timore, specie verso i fabbri, sospettati di stregoneria, licanthropia e anche, in qualche caso di cannibalismo” (Biasutti 1967, vol.3:234).

Il primo tentativo compiuto verso una problematizzazione del concetto di casta per quanto riguarda la sua applicazione al contesto africano, e un primo esempio di comparazione con il sistema indiano, fu presentato nel 1954 da Nadel e in seguito ripreso e ampliato da Tuden e Plotnicov (1970), e da altri studiosi, in particolare Lewis (1970).

Nadel rivolge il suo interesse verso i gruppi artigianali anziché sui cacciatori, e in particolare verso le condizioni di vita dei fabbri, una delle principali “basse caste” che vivono nell’Africa occidentale e orientale (Nadel 1954). Egli si interroga non tanto sulla possibilità di parlare di sistema di caste per il continente nero, quanto sull’origine di tale sistema. In proposito ritiene che esso sia sorto in seguito alla suddivisione del lavoro e alla differenziazione dei compiti sociali tra segmenti della popolazione tra loro interdipendenti. All’interno delle società etiopi la divisione delle attività è prestabilita e sancita dalla religione, che come in India si serve di nozioni quali quelle di purezza e impurità per gerarchizzare e mantenere i confini tra i gruppi diversi (Nadel 1954).

Dello stesso avviso sono Tuden e Plotnicov (1970), i quali si interrogano sulle varie forme di stratificazione sociale esistenti in Africa, e in maniera più approfondita argomentano il loro favore nei confronti dell’utilizzo del concetto di casta per quanto riguarda in particolare le comunità del corno d’Africa. I due studiosi ritengono riduttivo non adoperare tale importante categoria al di fuori della civiltà indiana; essa perderebbe infatti l’importante utilità che assume invece in un’indagine di carattere comparativo. Per sfruttarne la sua forza è necessario però che si presentino all’interno del contesto di studio tre condizioni, tra loro strettamente correlate, che secondo i due antropologi, caratterizzano e rendono riconoscibile il sistema delle caste differenziandolo da ogni altra forma di stratificazione sociale. Esse sono: lo stretto legame tra specializzazioni occupazionali e gruppi endogamici, l’iscrizione dei membri al proprio gruppo di appartenenza, e la presenza del concetto di contaminazione a regolare la distanza sociale tra i gruppi. Nei contesti in cui sono presenti questi tre aspetti possiamo affermare, senza alcun dubbio, di essere in presenza di un sistema di stratificazione sociale di tipo castale (Tuden e Plotnicov, 1970:16).

In Africa numerosi sono gli esempi di questo tipo, anche se i due autori tengono a fare una precisazione e ad operare una distinzione fra “società

castali” e “società con caste”, ovvero tra società in cui il termine casta è applicato solo ad una piccola percentuale della popolazione e quelle in cui invece comprende, racchiude l'intera società come principale sistema di organizzazione (1970:11). In altre parole secondo i due studiosi, in alcuni casi abbiamo un sistema di caste che struttura l'intera società; questa risulta allora articolata al suo interno in gruppi ereditari ed endogamici, tradizionalmente legati ad un'occupazione specifica e inseriti in una gerarchia che esprime una scala di prezza rituale. In altre circostanze invece abbiamo delle società al cui interno sono presenti solamente alcune caste occupazionali. Quest'ultimo caso si allontana molto dal modello indiano, perciò, affermano i due antropologi risulterà inappropriato parlare di “sistema”, tuttavia non dobbiamo rinunciare a chiamare con il giusto termine (appunto casta) quei gruppi che rispondono ai tre requisiti sopra elencati (1970:17).

All'interno della raccolta dei saggi curata da Tuden e Plotnicov, di particolare rilevanza per il nostro oggetto di studio risulta il contributo di Lewis, il quale si dedica in particolare allo studio delle caste occupazionali del sud Etiopia.

“Se il termine casta può essere usato anche per un qualsiasi fenomeno di stratificazione sociale esterno al contesto indiano, esso può senza dubbio essere applicato appropriatamente ai gruppi di artigiani che vivono in Etiopia” (Lewis, 1970:182). Le società del sud Etiopia, secondo Lewis, presentano infatti ben sei delle sette caratteristiche specifiche del sistema di caste, elencate da Leach (1971:2). Queste sono:

- 1) Endogamia
- 2) Restrizioni nella condivisione del cibo (on commensality).
- 3) Gerarchia di status
- 4) Concetti di contaminazione volti a regolare il rapporto tra i gruppi
- 5) Il legame di ogni casta con un'occupazione tradizionale
- 6) Ascrizione per nascita alla casta

Il settimo elemento riportato da Leach (che a sua volta riprende da Hutton) è costituito dalla religione hindu che naturalmente, dice Lewis, non è possibile riscontrare nel contesto africano e più in generale nelle realtà diverse da quella indiana. “Ma è attraverso gli altri sei caratteri sopra riportati, che le società dell’Etiopia meridionale si strutturano e organizzano al loro interno la specializzazione del lavoro” (Lewis 1970:183). Ogni società contiene infatti gruppi endogamici in cui è ereditaria una specifica occupazione; anche se esistono delle differenze tra le varie comunità riguardo al numero dei gruppi, quindi delle caste, che ognuna riconosce al suo interno. Le occupazioni svolte sono comunque in generale sempre le stesse, ovvero: la caccia, la lavorazione del legno, la concia delle pelli, la produzione di vasi in ceramica, la tessitura e naturalmente la lavorazione dei metalli (ferro, argento e oro). I membri di queste caste sono considerate ritualmente impure e contaminanti, pertanto esistono tutta una serie di norme di contatto e di evitazione volte a regolare il rapporto tra i gruppi (Lewis 1970:184).

Su una direzione assai simile si muove anche Todd (1977). Egli dissente da coloro che ritengono inappropriato utilizzare il concetto di casta in contesti non-indiani, e in particolare la sua critica è rivolta contro Dumont, autore di una delle opere fondamentali sul sistema delle caste indiane [Dumont 1991 (1966)]. Quest’ultimo, e con lui anche Leach, ritiene che sia fuorviante parlare di casta in società completamente diverse da quelle indiane. Secondo i due autori, non si può considerare la casta come una semplice forma di stratificazione sociale e ridurla al pari della classe; essa appare infatti come una forma di organizzazione sociale coerente e strutturale, inscindibile dalla visione del mondo entro la quale è nata, ovvero la religione hindu. Per questo motivo non esistono caste fuori dall’India (Dumont e Leach, cit. in Todd, 1977:399).

Secondo Todd una tale prospettiva è troppo limitata e rende comparativamente inutilizzabile il concetto di casta. “Se ci spostiamo dal piano meramente ideologico sul quale si è mosso unicamente Dumont e ci

spostiamo su quello empirico - afferma Todd - ci rendiamo conto che la disgiunzione gerarchica tra status e potere e la subordinazione del secondo rispetto al primo³, è in realtà illusoria, e non è riscontrabile nemmeno nel contesto indiano” (Todd 1977:400). Per confutare la tesi di Dumont, Todd prende in considerazione il lavoro compiuto da Beteille⁴ su un villaggio indiano, e mette in evidenza come anche questa realtà, pur appartenendo al mondo indiano, non presenta al suo interno la separazione gerarchica tra status e potere, in quanto i brahamani godono sia del più alto status rituale, sia della maggioranza della terra coltivabile, ovvero di ciò che costituisce all'interno di tale comunità la principale fonte di potere. I non Brahamani posseggono poca terra e sono principalmente contadini e artigiani, mentre i senza terra, gli impuri costituiscono la maggioranza di lavoratori non specializzati (1977:400).

Anche Leach, dice Todd, come Dumont applica la stessa limitazione geografica al concetto di casta, tuttavia egli pone la sua enfasi su un altro aspetto, ovvero sulle relazioni che si stabiliscono tra le diverse caste: la casta è, secondo la definizione proposta da Leach “un sistema di divisione del lavoro, nel quale è escluso l'elemento della competizione tra i lavoratori [...] La società di casta intesa come un intero è, alla Durkheim, un sistema organico in cui ogni particolare casta o sottocasta finisce per adempiere un distinto ruolo, funzionale alla riuscita del tutto” (Leach 1971:5); per questo motivo non c'è alcuna competizione tra i gruppi, in quanto ad ognuno è assegnata una specifica attività.

Todd preferisce adottare la visione di Leach, ed analizza la divisione del lavoro all'interno della società Dime⁵ da lui studiata, proprio al fine di mettere in

³ Secondo Dumont “il sistema delle caste si caratterizza comparativamente (in modo probabilmente parziale, ma sufficiente) per mezzo della separazione tra status e potere, e della subordinazione del secondo al primo. Diremo che la casta esiste soltanto dove è presente questo carattere, e chiederemo che sia classificata sotto un'altra voce ogni società, anche se costituita da gruppi di status permanenti e chiusi, da cui questo carattere sia assente” [Dumont 1991:365 (1966)].

⁴ Confluito nell'opera “Caste, class and power” del 1965

⁵ Situata nell'odierna regione del Gamo Gofa

evidenza l'interdipendenza tra i gruppi occupazionali che strutturano la società, (che lui chiama caste), l'assenza di competizione all'interno di essa, e la presenza di un sistema religioso che, attraverso concetti come quelli di contaminazione e impurità, legittima la gerarchizzazione in caste.

La società Dime si struttura in sette strati (caste) a cui si accede per via ereditaria, ordinate secondo un criterio gerarchico, ognuna caratterizzata dal monopolio di una professione e da pratiche sociali e religiose esclusive. L'ordine secondo cui sono disposte si basa su considerazioni di purezza, non-purezza e impurità. Le caste dei capi politici locali e dei religiosi sono pure, quella dei cittadini comuni costituiscono la casta non-pura, mentre quella dei servitori rituali (*Kaisaf*), dei cacciatori, dei fabbri e dei conciatori sono impure. La purezza delle prime due caste deriva, secondo l'autore, dal loro privilegiato accesso alle divinità e agli spiriti che controllano la vita dell'intera popolazione. A causa di questo loro stato devono seguire tutta una serie di prescrizioni che riguardano sia la dieta alimentare sia la relazione e soprattutto il contatto con i gruppi impuri, che costituiscono una pericolosa fonte di contaminazione. Quest'ultimi erano esclusi in passato dal possesso delle due risorse che all'interno della società Dime hanno ancora oggi il valore più importante, ossia la terra e il bestiame. Essi dipendevano perciò dai loro patroni, appartenenti alle caste più alte, sia per quanto riguardava la terra in cui abitavano e sia per le derrate alimentari. In seguito a rilevanti cambiamenti storico-politici, come l'incorporazione dell'area all'interno dell'impero abissino, il suo successivo sfaldamento e l'instaurazione di una dittatura socialista militare, ci sono state delle trasformazioni che comunque non hanno alterato l'ossatura centrale su cui poggiava la società Dime. Le basse caste sono sempre considerate delle parassiti, sfruttatrici delle risorse della comunità ma inattive nel suo processo di rinnovamento. Il loro parassitismo è enfatizzato dal fatto che le loro capacità professionali e specialistiche sono tutte in un modo o nell'altro l'opposto di quelle possedute dalle caste più alte. Ad esempio i fabbri e le vasaie non lavorano e non scavano la terra per coltivarla e per produrre il cibo

necessario al mantenimento della propria famiglia, ma per fabbricare i loro prodotti; di conseguenza sono costretti a scambiare o vendere i loro manufatti ai contadini per riuscire a sfamarsi. Per i conciatori invece, il miglior bovino è quello morto. A loro non importa se questo è morto per una malattia o è stato ucciso per un sacrificio; loro guardano all'animale solo come un oggetto utile per le loro produzioni, e non come un veicolo di interazione tra l'uomo e Dio (Todd, 1977:410).

In breve, afferma Todd, gli impuri usano le risorse del paese per i propri interessi privati, non scorgendo il valore che ricoprono per la società. Quest'ultima le reputa un dono fatto da Dio al suo popolo, un dono a cui il popolo dovrebbe rispondere con gratitudine affinché sia protrato anche nel futuro.

In sintesi Todd intende dimostrare come la comunità Dime abbia al suo interno un'ordinata divisione del lavoro sanzionata e riconosciuta religiosamente, e protetta dai concetti di contaminazione. Il sistema secondo cui si struttura non è quindi secondo l'autore molto diverso da quello castale indiano, anzi molte sono le somiglianze con quei casi indiani analizzati da vari studiosi e confluiti nella raccolta curata da Leach (1971). Infine Todd ritiene che in molte altre aree del sud Etiopia è possibile riscontrare sistemi simili, perciò invita a raccogliere ulteriore materiale etnografico, al fine di produrre un corpo consistente di dati comparativi in grado di supportare l'assunto secondo il quale si può parlare di caste anche in Etiopia.

Vari studiosi hanno raccolto il suo appello; Haberland (1984) utilizza il concetto di casta per definire il sistema gerarchico della società Dizi che abita il Bench Maji, Braukamper (1984) lo usa in generale per riferirsi ai gruppi di artigiani e cacciatori che vivono nel sud Etiopia, Amborn (1988) invece lo fa per quanto riguarda la comunità dei Burji che vivono nel Konso.

Per quel che concerne il Dawro, sono gli studiosi Gunnar e Randi Haaland, entrambi antropologi dell'Università di Bergen, a definire caste i cinque strati sociali in cui si articola la società dawregna, ovvero Malla, Wogach'e, Degala,

Mana e Manja. Tratto peculiare di tale organizzazione sociale è, secondo gli autori, la stretta connessione tra occupazione e identità sociale (Haaland e Haaland 2004).

La rigida divisione del lavoro che troviamo all'interno della comunità omotica è fondata sulla totale identificazione tra l'occupazione svolta da una persona e la sua complessiva identità sociale. I rapporti tra i distinti gruppi occupazionali che strutturano la società dawregna, sono sanciti da restrizioni che riguardano più ambiti della vita sociale, dalla sfera matrimoniale, a quella che concerne la condivisione del cibo, ad altre forme di intimità sociale. La rottura di una di queste restrizioni espone la persona a possibili contaminazioni che richiedono perciò l'azione di rituali di purificazione al fine di proteggerla da sanzioni sociali e soprannaturali.

Secondo i due studiosi di Bergen possiamo quindi parlare di caste per riferirsi a questo tipo di stratificazione sociale caratterizzata da una gerarchia di gruppi endogamici ognuno strettamente legato ad un'occupazione specifica, frutto della rigida divisione del lavoro prevista all'interno della società dawregna (Haaland e Haaland 2004:158).

In totale disaccordo con le posizioni espresse fino ad ora si collocano invece Freeman e Pankhurst. Quest'ultimo in particolare respinge animosamente la prospettiva secondo cui è possibile parlare di caste per riferirsi ai gruppi di artigiani e cacciatori che abitano in Etiopia. In un articolo del 1999 comparso nella rivista antropologica "Africa", Pankhurst risponde al quesito posto fin dal titolo ("Caste in Africa?") da Todd, in un articolo pubblicato nel 1977 nell'omonima rivista, e a cui ho già fatto riferimento nelle righe precedenti. A differenza di Todd, Pankhurst concorda con i due massimi studiosi del sistema castale indiano, Dumont e Leach, ed afferma che non è possibile riscontrare un sistema analogo fuori dall'India. In proposito muove una serie di obiezioni di ordine ideologico, genetico e strutturale, riuscendo secondo me, a dare una motivazione convincente riguardo all'inapplicabilità del concetto di casta nel contesto etiope. Egli tende più volte a sottolineare come

questa nozione, nei casi in cui viene ad essere adoperata, genera in realtà più problemi che chiarificazioni, e risulta perciò di scarso valore analitico.

Per comprendere meglio la posizione portata avanti da Pankhurst risulta necessario entrare più nel dettaglio della sua argomentazione, soffermandosi sulle tre obiezioni da lui formulate contro Todd e più in generale contro tutti coloro che parlano di caste in Etiopia.

Il rifiuto ideologico del concetto di casta per quanto riguarda la sua applicabilità al contesto etiope, è da legare prima di tutto all'assenza della religione induista. Secondo Dumont non bisogna vedere nel sistema castale una forma mascherata di stratificazione sociale, come molti studiosi tendono a fare. Per l'antropologo francese, tale prospettiva sarebbe troppo "eurocentrica" e quindi inadeguata a cogliere l'essenza del sistema. Infatti il sistema castale, oltre a rispondere effettivamente in molti casi a un criterio di divisione occupazionale, si fonda su un'idea di gerarchia che è profondamente diversa da quella che gli occidentali hanno in mente, e che spesso tende ad essere vista in coppia con il potere o il comando⁶. La gerarchia castale è una gerarchia di purezza rituale la cui logica informa l'intero pensiero hindu, e non solo l'ambito delle relazioni economiche e di potere. Secondo Dumont il sistema delle caste costituisce una forma di organizzazione sociale coerente e strutturale che presenta la sua piena coerenza e vitalità nell'ambiente hindu. È dunque inscindibile dalla visione del mondo induista, per questo risulta illusorio pensare di trovarla in altre parti del mondo [Dumont 1991 (1966)].

In Etiopia, afferma Pankhurst, manca un coerente sistema filosofico-religioso in grado di giustificare e sancire in modo rigido una gerarchia di gruppi occupazionali. È vero, afferma lo studioso, che in tutta l'area sud-occidentale del paese, è assai diffuso il concetto di contaminazione, questo potrebbe

⁶ "Per il senso comune moderno, la gerarchia è una scala di comando in cui i gradi inferiori sono inglobati, in regolare successione, nei superiori. La "gerarchia militare" [...] può esserne un esempio. Si tratterebbe dunque di un'autorità sistematicamente graduata. Ebbene la gerarchia indiana è, se vogliamo, differenza di grado, ma non certo connessa con potere o autorità" [Dumont, 1991:161(1966)].

apparire come un fattore ideologico rilevante per la possibile identificazione di un sistema castale. Tuttavia in molte zone le nozioni di contagio e impurità sono piuttosto deboli e non chiaramente contrapposte a quelle di purezza e sacralità. Mentre le prime sono ampiamente adoperate per contraddistinguere e stigmatizzare le minoranze emarginate, le seconde non sono affatto utilizzate per definire la maggioranza contadina che troviamo ai vertici della società. Naturalmente per esclusione se gli artigiani e i cacciatori sono considerati “pericolosamente impuri”, i contadini si rappresenteranno come la controparte pura. Tuttavia a differenza del sistema castale indiano la coppia oppositiva puro-impuro seppur presente, non sembra essere così saliente nella caratterizzazione del gruppo dominante. L’impurità delle minoranze sembra associata più alla trasgressione di prescrizioni alimentari (come abbiamo visto nel paragrafo precedente) che non alla contrapposizione con la purezza e sacralità dei contadini. La predizione che Dumont formula per il contesto indiano secondo cui “l’intoccabilità dei paria scomparirà veramente solo il giorno in cui la purezza dei brahmani sarà essa stessa svalutata radicalmente” [1991:144 (1966)] non si addice al caso etiope. In sintesi dunque l’impurità degli artigiani e dei cacciatori non è concettualmente inseparabile dalla purezza degli agricoltori, come invece avviene in India.

In Etiopia l’impurità non è neppure giustificata da una “base cosmologica o mitologica”. In proposito rivela Pankhurst, c’è una mancanza generale di miti capaci di dare una spiegazione all’emarginazione a cui sono costretti alcuni gruppi artigianali. Tale assenza si registra sia all’interno della società dominante che negli stessi emarginati. Nei casi infrequenti in cui esistono dei miti o delle leggende, esse ricorrono alle trasgressioni alimentari avvenute in un lontano passato, per spiegare il basso status goduto dalle minoranze. L’asserita mancanza di conformismo alle regole alimentari sembra dunque costituire l’unica giustificazione logica in grado di spiegare l’esclusione degli emarginati da alcune sfere della vita sociale, politica ed economica (1999: 489).

Infine, sostiene Pankhurst, il tentativo di trovare un unico valido sostegno ideologico alla differenziazione gerarchica, è reso ancora più complesso dal fatto che lo status di ogni gruppo non è puramente ed esclusivamente negativo in tutti i contesti. Questo può essere dunque definito come ambivalente, in quanto considerare tali minoranze come semplici basse “caste”, disprezzate e ostracizzate dalla società dominante, porterebbe ad ignorare i rispettabili ruoli svolti nell’ambito rituale. Quest’ultimi sono infatti inestricabilmente correlati ai “disprezzati” ruoli economici. Spesso sono i membri delle minoranze ad essere chiamati come circoncisori o musicisti durante gli eventi importanti del ciclo della vita (nascita, matrimonio, funerale, ecc). Soprattutto in passato, ma in misura minore anche adesso, sono spesso consultati anche per i loro presunti poteri occulti o per le loro conoscenze mediche (1999:490).

Per quanto riguarda il secondo ordine di obiezioni, quelle di carattere “genetico”, Pankhurst tiene a dimostrare che per quanto riguarda l’Etiopia sud-occidentale molti sono ancora i dubbi riguardo all’origine e alla formazione dei gruppi di “bassa casta”. Numerose sono le interpretazioni fornite a riguardo, riconducibili secondo lo studioso a tre modelli. Il primo di essi considera le minoranze odierne i “superstiti” delle antiche popolazioni che abitavano originariamente l’area qui considerata, in seguito dominate e assoggettate da popolazioni immigrate più potenti⁷. Il secondo approccio si focalizza invece sulla specializzazione interna. Alcuni autori, tra cui i già citati Todd, Lewis e Amborn suggeriscono che i mestieri si sono sviluppati in seguito ad una specializzazione e differenziazione occupazionale interna alla società. Un’ultima ipotesi, prevede l’emigrazione da aree diverse del paese, soprattutto dal nord di gruppi di artigiani già emarginati nella loro terra d’origine. Tra quest’ultimi è infatti riscontrabile un alto tasso di mobilità, spiegabile principalmente con il fatto che non possedendo alcuna proprietà

⁷ Sono stati soprattutto i popoli dei cacciatori ad essere stati oggetto di tale interpretazione

fondiaria e non avendo perciò alcun vincolo con la terra, gli artigiani sono da sempre stati più liberi rispetto agli agricoltori di spostarsi verso nuove zone.

La mancanza di un'unica interpretazione capace di spiegare le origini e i processi coinvolti nella formazione dei gruppi occupazionali, getta dubbi sul valore che il concetto di casta può avere nell'analisi di questi fenomeni che mostrano considerevoli variazioni. Secondo lo studioso possono coesistere anche spiegazioni diverse; i modelli sopra rintracciati non necessariamente devono escludersi l'uno con l'altro. Sarebbe dunque auspicabile e molto più utile, uno studio a carattere comparativo attento anche alle migrazioni avvenute nel corso del tempo, piuttosto delle solite analisi che fanno riferimento a fisse e rigide concettualizzazioni come quella delle caste (Pankhurst 1999: 494).

Per quanto riguarda le obiezioni di carattere strutturale, molti autori, sostiene Pankhurst, hanno affermato che la situazione in cui vivono le minoranze etiopi è strutturalmente diversa dal prototipo asiatico. Il concetto di casta non è infatti applicabile alla maggioranza ma solo ad una piccola percentuale della popolazione; ciò come abbiamo visto, ha portato alcuni studiosi, come Tuden e Plotnicov, sostenitori dell'adattabilità del concetto di casta al contesto africano, a dover operare una distinzione tra "società castali" e società con caste". Nell'Etiopia sud-occidentale la percentuale della popolazione appartenente a gruppi emarginati è generalmente piccola. Per quanto riguarda il Dawro, abbiamo evidenziato come solo il 10% della popolazione totale sia costituita da minoranze stigmatizzate (il 7% delle quali è formata dagli artigiani, e il 3% dagli ex-cacciatori).

In conclusione, secondo Pankhurst, una comprensione delle minoranze dell'Etiopia può essere ottenuta solo attraverso uno studio comparativo che vada ad analizzare lo status di cui i diversi gruppi hanno goduto nel tempo e di cui oggi godono in diverse aree del paese. Le ricerche future dovranno tener conto dei ruoli ricoperti dai membri di questi gruppi all'interno dell'ambito sociale, economico e rituale, senza dimenticare la loro storia, e quindi i

processi di migrazione, specializzazione e subordinazione di cui sono stati oggetto nel corso dei secoli. “Nonostante la presenza nel contesto etiope di alcuni dei principali criteri utilizzati dagli studiosi per definire il sistema castale (in particolare i sei prerequisiti a cui fa esplicitamente riferimento Lewis, citando Leach), sembra chiaro –continua lo studioso - che le controversie e gli interrogativi soggiacenti all’uso di tale concetto in Africa, non possono essere risolti dal ricorso ad una semplice lista di tratti, perché ciò non terrebbe conto della storia e della cultura delle minoranze, nonché delle società in cui vivono [...] è quindi più opportuno lasciare la nozione di casta nel contesto in cui è stata formulata e in cui trova la sua massima coerenza” (Pankhurst 1999: 502-503).

Restringendo il campo d’osservazione, e ritornando al nostro principale oggetto di studio, ovvero la società dawregna, tra le diverse e contrastanti posizioni riguardo a questa non risolta questione delle caste mi trovo concorde con il punto di vista elaborato da Pankhurst. Quest’ultimo, che si richiama direttamente a Dumont, tralascia però di considerare un aspetto fondamentale del pensiero dumontiano, ovvero la separazione tra status e potere, in grado, secondo me, di dare maggior forza alla sua prospettiva.

Lo studioso francese nella parte conclusiva della sua opera, afferma che “perché si possa parlare di caste occorre:

- a) Che ci sia sistema di caste, nel senso che il loro insieme comprenda tutti i membri della società.
- b) Lo status e il potere devono essere completamente dissociati.

Per quanto riguarda il primo aspetto infatti, “un conto –continua Dumont - è per una società avere quella che si tende a chiamare una casta di intoccabili, di fabbri-musicisti, di paria o di stranieri itineranti, o ancora mischiare caste e clan; un altro conto è essere costituita interamente da un insieme di caste. Perché ci sia casta, occorre che la società tutta intera e senza residui sia

costituita da un insieme di caste” (1991:367). Come ha mostrato Pankhurst, la società etiopica non sembra soddisfare tale condizione ma anzi costituisce una di quelle società in cui si tende a chiamare caste solo alcuni gruppi con status permanente e chiuso, appunto i fabbri, i vasai o i cacciatori. D’altro canto la società dominante, pur nella sua ampiezza ed estrema varietà (in essa troviamo sia contadini poveri nullatenenti, sia proprietari terrieri, che insegnanti, leader politici e religiosi, impiegati pubblici, ecc), non si struttura al suo interno in caste, ne è definita come una casta. Tutti gli studiosi che prendono in prestito dall’ambiente indiano tale concetto, sono soliti adoperarlo solo per quanto riguarda quei gruppi che più genericamente Pankhurst chiama minoranze. Ad esse ci si riferisce con parole quali fuori-caste, basse caste, paria, mentre non si adottano termini simili per quella che invece seguendo la prospettiva da loro scelta, dovrebbe essere chiamata “casta dominante”.

Il secondo prerequisito individuato da Dumont rappresenta per l’antropologo francese, il tratto peculiare e caratteristico del sistema castale. La subordinazione del potere allo status costituisce infatti, secondo lo studioso, l’unico principio capace di definire comparativamente il sistema delle caste. “Diremo che la casta esiste soltanto dove è presente questo carattere, e chiederemo che sia classificata sotto un’altra voce ogni società, anche se costituita da gruppi di status permanenti e chiusi, da cui questo carattere è assente” [Dumont, 1991:365 (1966)]. La separazione tra status e potere e soprattutto la subordinazione del secondo al primo, non è di fatto riscontrabile nel conteso etiopico. In esso non è infatti possibile distinguere da una parte una scala degli status, che Dumont chiama gerarchia e che non ha nulla a che vedere con il potere, e dall’altra la distribuzione del potere economico e politico, distinta dalla gerarchia e ad essa subordinata. Se voltiamo le spalle ci rendiamo conto come ciò non sia stato possibile neppure nel passato. Come abbiamo visto nel primo capitolo, negli anni antecedenti alla conquista di Menelik, le aree meridionali del paese erano governate da re sacri, che incarnavano la potenza divina e che concentravano nelle loro mani

sia il potere politico che quello religioso. Anche la figura dell'imperatore, del negus abissino è sempre stata circondata da una certa aurea di sacralità, e in lui status e potere hanno trovato sempre una piena identificazione. Impossibile quindi pensare di riscontrare nel contesto etiope l'equivalente del rapporto brahamano-kshatra rilevato da Dumont nella società indiana.

In sintesi mi sembra dunque che tutti gli etiopisti e africanisti che hanno sostenuto di poter parlare di caste per riferirsi ai sistemi di stratificazione sociale riscontrati nel continente nero, lo abbiano fatto solo dopo aver spogliato il concetto di casta di alcuni dei suoi tratti peculiari. Tale termine viene così utilizzato da questi autori in maniera generica in riferimento a quei gruppi sociali ritenuti, per una qualche ragione, superiori o inferiori ad altri e che, per questa loro caratteristica, tendono a condurre una vita separata dal resto della società. In tal modo però viene perso il significato più ristretto e meglio definito che tale concetto assume all'interno del contesto indiano. Sono infatti le peculiarità riscontrate nell'ambiente induista ad aver portato alla nascita e alla formulazione di tale nozione. Non prenderle in considerazione porta secondo me alla mutilazione e quindi alla perdita di efficacia di questa categoria di analisi.

3. L'EMARGINAZIONE DEI GRUPPI ARTIGIANALI.

Scartata l'ipotesi delle caste, occorre fornire una lettura alternativa in grado di spiegare il motivo della condizione di emarginazione in cui sono costretti a vivere alcuni gruppi artigianali.

Molti sono gli studi sorti negli anni che hanno fatto delle minoranze occupazionali il loro principale oggetto di analisi; la maggior parte di questi riguardano l'intera Africa, altri si sono invece circoscritti a determinati paesi, tra cui anche l'Etiopia. Gran parte di queste ricerche si sono concentrate soprattutto sui fabbri, e in particolare sul processo di lavorazione del ferro e

sul simbolismo ad esso collegato. Tra questi figura anche lo studio, già citato, che due antropologi Gunnar Haaland e Randi Haaland, hanno condotto recentemente (nel 2004) proprio nella regione del Dawro.

I due autori, che non hanno dubbi nel definire “castale” il sistema di stratificazione della società dawregna, ricorrono a quello che chiamano “l’universo simbolico di significato” (“the symbolic universe of meaning”, Haaland e Haaland 2004:80) per spiegare il basso status sociale goduto dai Wogach’e e dai Mana⁸.

Per quanto riguarda il primo gruppo, essi si soffermano in particolare sui significati simbolici legati allo strumento usato, ovvero la fornace. Quest’ultima è associata metaforicamente al grembo della donna. Quando il fabbro estrae il massello di ferro, usa esprimersi in tali termini “la donna (ovvero la fornace) ha partorito”. Infatti, come la donna dopo la gravidanza, dà alla luce un nuovo essere umano, così la fornace dopo il processo di fusione crea un nuovo oggetto.

Ma la metaforica associazione della donna con la fornace continua anche in seguito all’evento del “parto”; prosegue nel passo successivo in cui si prevede lo scavo da parte del Wogach’e di una fossa, all’interno della quale egli getterà le scorie. Tale operazione costituisce infatti il frutto di un’ulteriore elaborazione del legame che si rintraccia tra la messa al mondo di un bambino e la fusione del ferro. Questa metafora si manifesta nell’idea che la donna partoriente è contaminante, e allo stesso modo lo è il marito, se viene in contatto con tutte quelle sostanze collegate all’evento della nascita, quali il sangue e la placenta. Le scorie della fornace (intesa metaforicamente come la donna del fabbro), concepite come sostanze associate alla “nuova nascita”, non devono dunque essere toccate dal fabbro, pena la sua contaminazione. In questo caso però è impossibile per l’uomo sfuggire a tale contatto; l’unica cosa che potrà fare sarà allora quella di seppellire le scorie al fine di evitare che

⁸ Purtroppo nella loro argomentazione fanno solo un accenno ai conciatori, limitandosi a collocarli all’interno della scala sociale in cui è strutturata la società dawregna.

qualcun altro possa toccarle. Questa credenza spiega anche il motivo per cui si sceglie di porre la fornace fuori dal villaggio; l'obiettivo principale è proprio quello di evitare che la comunità venga contaminata dalle scorie del processo di fusione.

Le idee associate con il lavoro del fabbro sono quindi strettamente collegate con quelle più generali che riguardano la procreazione e che possiamo trovare in molte altre regioni dell'Etiopia e dell'Africa, in quanto costituiscono quello che i due antropologi chiamano un "cross-cultural phenomenon" (Haaland e Haaland, 2004b:160).

Per quanto riguarda invece il mestiere del vasaio, o meglio della vasaia, visto che si caratterizza come un'attività prevalentemente femminile, esso è considerato un lavoro contaminante, e impura è ritenuta colei che lo svolge. La causa principale è data dal fatto che il produrre vasi implica la trasformazione di un elemento naturale come l'argilla in un prodotto culturale, il vaso. Tale processo conduce dunque alla contaminazione di una materia come la terra, considerata sacra (Haaland e Haaland, 2004b:160).

La fertilità della terra è una preoccupazione particolarmente sentita per le comunità agricole che vivono nel Dawro. Questo interesse per la produttività dell'ambiente naturale è enfatizzato simbolicamente in numerosi miti e rituali omotici. Esistono in proposito una varietà di leggende mitiche che raccontano la nascita dalla terra dei primi abitanti della regione. Ancora una volta entra in causa la figura della donna e in particolare la sua funzione riproduttiva. Il legame simbolico con la terra sembra infatti trovare le sue fondamenta nell'analogia tra la fertilità della terra e quella della donna: come quest'ultima dà la vita ad un essere umano, la prima genera l'intera umanità. Anche nel mito descritto da Cerulli e riportato nel capitolo precedente, si racconta di come agli inizi della creazione la terra fosse gravida; da essa vennero alla luce tribù differenti, ognuna specializzata in una particolare attività. (Cerulli 1928, cit. in Haaland e Haaland 2004:82)

I due autori tendono però a sottolineare che ciò che rende particolarmente contaminante il mestiere del fabbro e quello della vasaia è l'uso del fuoco che entrambi prevedono; è il potere soprannaturale riconosciuto a tale elemento a incidere negativamente sulla fertilità, sulla prosperità e in generale sulla vita umana. È necessario però fare una precisazione perché non tutti i prodotti ottenuti grazie all'azione del fuoco sono contaminanti, (non lo è ad esempio il cibo cotto), ma solo quelli in cui il fuoco è usato per bruciare la sacra terra. Una credenza assai diffusa in tutto il Dawro è quella secondo cui la cottura delle terrecotte da parte dei Mana e la tiratura dei mantici da parte dei fabbri brucerà o farà volare via lo spirito della prosperità (*anya*). In particolare si dice che il rumore dei mantici disturba lo spirito che è nelle vicinanze (Haaland e Haaland 2004:160).

Per sintetizzare possiamo dire che secondo i due autori, la ragione principale per cui i fabbri e i vasai sono stigmatizzati ed emarginati dal resto della popolazione etiope è da ricercare nell'universo simbolico della società dawregna, e in particolare nell'idea di contaminazione che sembra colpire tutti coloro che trasformano gli elementi della terra in prodotti culturali, per mezzo dell'azione del fuoco.

La spiegazione data dai due antropologi è senza dubbio affascinante, ma risulta parziale, poiché nulla ci dice riguardo ai Degala, anch'essi disprezzati dai contadini Malla, e poco ci informa circa il trattamento differenziale subito dai due gruppi artigianali da loro esaminati. Se sia i fabbri che le vasaie sono considerati persone impure e contaminanti a causa dell'innaturale e inappropriato uso che fanno del fuoco, perché allora i primi sono soggetti a minori restrizioni all'interno della società dawregna, e anzi sono il gruppo artigianale che gode in essa di un maggiore status sociale? Qual'è la ragione per cui i Degala sono collocati in un gradino superiore rispetto ai Mana e in uno inferiore nei confronti dei Wogach'e? Se è una questione di purezza, come i due autori sembrano presupporre, perché i Mana sono più impuri dei

Degala? Qual è il fondamento capace di spiegare tale gerarchia? Affidandosi solamente al loro studio, tali questioni sembrano destinate a rimanere irrisolte. Tutt'altro tipo di prospettiva è invece quella adottata da Freeman. Secondo la studiosa analisi simili a quelle portate avanti dai due studiosi di Bergen, possono risultare interessanti, ma non riescono a far luce sull'estrema varietà in cui si manifesta un fenomeno come quello dell'emarginazione dei gruppi occupazionali in Etiopia e più in generale nell'intera Africa. Focalizzarsi solo sul simbolismo legato ai singoli mestieri, può essere utile nel capire come mai coloro che li svolgono siano disprezzati dal resto della società, ma nulla ci dice riguardo alle differenze di status che uno stesso tipo di artigiano gode in diverse aree del paese. Continuando con il caso dei fabbri, ad esempio, il processo della lavorazione del ferro è spesso visto in tutta l'Africa, in accordo a quel "paradigma generativo"⁹ ("procreative paradigm") a cui fanno riferimento anche i due Haaland; tuttavia lo status sociale goduto da questi artigiani varia molto all'interno del continente nero. Nella fascia sudanese dell'Africa orientale, ma anche nell'area montuosa del nord del Camerun e nella Nigeria nord-orientale, la fabbricazione di oggetti metallici è portata avanti da piccole minoranze che sembrano assomigliare per quanto riguarda le loro condizioni di vita, a quelle che abitano in Etiopia (Kopytoff, cit. in Pankhurst e Freeman, 2003:330). Nell'Africa equatoriale invece, e nelle aree lacustri del Rwanda, Burundi e Tanzania nord-occidentale, la lavorazione del ferro è svolta da alcuni clan di fabbri che vivono perfettamente integrati all'interno della società e sono liberi di sposare tranquillamente membri dei clan contadini. In alcuni paesi meridionali, come Zambia e nord Angola, il mestiere del fabbro può essere svolto da qualsiasi persona, anche di alto status sociale; addirittura in passato si riteneva che lo stesso re fosse un maestro del ferro (Freeman, 2003:330).

⁹ Con questo termine, ripreso a sua volta da Herbert (1993), Freeman fa riferimento a quelle prospettive che interpretano i processi di fusione e di forgiatura tipici del mestiere del fabbro, attraverso delle metafore riprese dal mondo umano e in particolare da tutto ciò che riguarda la sfera sessuale e riproduttiva (Freeman, 2003:328).

Come più volte ammoniscono Pankhurst e Freeman nel corso della loro opera, la difficoltà principale nella spiegazione dell'emarginazione dei gruppi occupazionali in Africa ed anche nella sola Etiopia, sta proprio nell'eterogeneità di tale fenomeno. Se prendiamo in considerazione solo l'area sud-occidentale dell'Etiopia, possiamo notare, afferma l'autrice, che non tutti gli artigiani sono disprezzati o che non tutti i mestieri sono svolti da gruppi emarginati, alcuni anzi sono portati a termine dagli stessi agricoltori. Inoltre non è possibile distinguere semplicemente tra mestieri denigrati e non, perché ciò varia molto da una zona all'altra. Ad esempio nel Kaffa il tessere è un'attività esercitata da un gruppo disprezzato, mentre nel Gamo costituisce un impiego molto rispettato. È anche impossibile correlare un tipo particolare di mestiere con il nome di una particolare minoranza; i Mana, ad esempio, lavorano come conciatori nel Kaffa mentre nel Dawro producono vasi. Infine non possiamo neppure correlare il tipo o il grado di stigmatizzazione di cui è oggetto un particolare gruppo artigianale con il tipo di mestiere praticato, perché anche questo varia molto da una regione all'altra. I fabbri ad esempio, godono di uno status relativamente alto (rispetto agli altri artigiani) nel Gurage, nel Dawro e in altre società, mentre nell'Oyda e nel Malo sono collocati nell'ultimo gradino della scala sociale (Freeman, 2003:302). Quindi anche se ogni gruppo è definito principalmente dall'occupazione svolta, il tipo di mestiere non sembra bastare a spiegare la condizione di emarginazione. Freeman propone un approccio diverso teso allo studio dei processi storico-politici che hanno portato queste persone a diventare fabbri, vasai, conciatori o tessitori. "È nell'ambito della storia politica, nei processi quali l'oppressione subita dai popoli di cacciatori-raccoglitori per conto degli agricoltori, la conquista di popolazioni autoctone da parte di migranti stranieri, o lo sviluppo di governi monarchici, anziché in simbolismi esoterici, che è possibile trovare una spiegazione plausibile al basso status goduto da questi gruppi" (Freeman, 2003:332).

Freeman passa poi a fornire alcune possibili ipotesi di interpretazione riguardo al differente grado di stigmatizzazione a cui sono soggetti i diversi gruppi occupazionali che vivono nell'Etiopia sud-occidentale. All'interno della sua analisi figurano quindi anche gli artigiani che abitano nel Dawro; in proposito tende a separare i Wogach'e, dai Degala e i Mana. I primi, come abbiamo visto anche nel capitolo precedente, sono soggetti solo a delle limitate restrizioni in alcune sfere della vita sociale¹⁰, per il resto intrattengono rapporti quotidiani con la classe dominante Malla, la quale non li considera individui pericolosi o contaminanti, e perciò non ha problemi a farli entrare nelle proprie case o a condividere con loro il cibo. Dal punto di vista economico molti Wogach'e vivono anche in condizioni migliori rispetto ad alcuni contadini Malla, ma allora come mai godono di uno status sociale inferiore? Qual'è allora la ragione per cui rimane ancora una barriera, seppur sottile, a mantenere distinti i due gruppi?

Secondo Freeman ciò può essere spiegato dall'importanza ricoperta dai loro prodotti. Se facciamo un passo indietro, e ritorniamo al periodo in cui il Dawro costituiva uno dei tanti regni dell'Etiopia meridionale, incontriamo i Wogach'e alle prese non solo con la produzione di falci, vomeri per l'aratro e altri strumenti fondamentali per la produzione agricola, ma anche armi da usare nei frequenti scontri con i regni vicini, barrette di ferro utilizzate come valuta, e soprattutto gioielli utilizzati come insegna del potere politico. I re del Dawro, del Kaffa, dello Sheka, e altri leaders politici indossavano anelli, braccialetti e collane d'oro o d'argento.

In quanto produttori di importanti oggetti simbolici e strumenti economici, i fabbri si trovavano quindi in una condizione potenzialmente molto forte (Freeman, 2003:321). Il loro potenziale potere era severamente controllato dal re; fu così che molti Wogach'e furono posti sotto la custodia del sovrano e dei

¹⁰ Come ho rilevato nel capitolo precedente, le uniche limitazioni a cui i Wogach'e sono sottoposti si registrano nell'ambito matrimoniale, in cui ancora esistono le regole endogamiche che ostacolano la loro piena integrazione all'interno della società.

capi locali, per ottemperare alle loro richieste. Il potere dei loro prodotti era cruciale al mantenimento del regno, e l'unico modo da parte del re per controllare tale forza, era quello di sorvegliare i creatori di questi prodotti, ovvero i fabbri.

Quindi, secondo la studiosa, la ragione per cui i fabbri furono emarginati o comunque tenuti in disparte, è da ricercare nella volontà della classe regnante di mantenerli lontani dal centro del potere. I Wogach'e furono allora emarginati, perché ritenuti pericolosamente potenti e non perché considerati impuri o contaminanti.

Freeman rivela come in altre regioni, dove non si svilupparono potenti monarchie, come ad esempio nell'odierno Konso, o nel Gamo, i fabbri erano e sono tutt'oggi rispettati, integrati perfettamente all'interno della società. In altre parole, dove non si svilupparono regni forti e nelle zone in cui i manufatti prodotti dai fabbri non erano cruciali al mantenimento del potere politico, i lavoratori del ferro non furono sottoposti ad alcuna forma di stigmatizzazione sociale (Freeman, 2003:322).

Ma anche per quanto riguarda i fabbri emarginati, gli avvenimenti storico-politici avvenuti nel secolo scorso hanno arrecato notevoli trasformazioni alle loro condizioni di vita. L'incorporazione all'interno dell'impero abissino, e il crescente sviluppo del commercio nazionale e internazionale, ha condotto ad un radicale declino di alcuni dei prodotti forgiati dai fabbri locali. I regni tradizionali furono smantellati, e i territori in cui sorgevano furono posti sotto il controllo dell'impero. Il potere dei fabbri divenne perciò irrilevante in quanto i nuovi governanti, (delegati imperiali provenienti dalle regioni settentrionali del paese), non avevano l'esigenza di appoggiarsi ai manufatti dei fabbri per dimostrare ai governanti vicini la propria forza e la loro potenza; anche i reggenti delle province limitrofe facevano infatti parte come loro della stessa classe burocratica, soggetta alle decisioni dell'unico negus a capo dell'impero.

La produzione di insegne d'oro o d'argento non fu più necessaria, così come apparvero ben presto inutili le lance in confronto alle nuove e più potenti armi da fuoco. Infine l'introduzione del tallero come nuova valuta dell'impero, fece scomparire dalla circolazione l'uso di piccole tavolette in ferro, mentre l'influsso di rottami ricavati da veicoli a motore e da altre importazioni internazionali condussero presto alla fine del monopolio che i fabbri avevano esercitato per secoli sul ferro.

Il loro potenziale potere è così drasticamente diminuito. Essi continuano ancora a produrre vomeri, accette, coltelli e altri utensili domestici e strumenti agricoli, ma l'importanza simbolica ed economica che avevano all'interno degli antichi regni è irrimediabilmente scomparsa. Oggi, molti Wogach'e del Dawro, continuano a svolgere il loro tradizionale mestiere, tuttavia molti sono coloro che posseggono la terra e che da essa ricavano gran parte del proprio sostentamento. La ragione principale della loro emarginazione è oggi completamente scomparsa, essi non sono più individui potenzialmente potenti all'interno della sfera politica, ed è per questo, conclude Freeman che oggi nel Dawro e in altre regioni meridionali, costituiscono il gruppo artigianale maggiormente integrato all'interno della società locale.

Per quanto riguarda le altre due minoranze, quella dei Degala e quella dei Mana, Freeman formula un'altra ipotesi di interpretazione. Sebbene i secondi siano soggetti a maggiori restrizioni, la studiosa li mette insieme in quanto molti sono gli aspetti che secondo lei li accomunano. Prima di tutto il fatto che entrambi sono fortemente stereotipati da parte dei contadini Malla, i quali attribuiscono loro solo caratteristiche negative. Come abbiamo visto anche nel capitolo precedente, sono considerati dei contaminatori, e delle persone impure, prima di tutto a causa delle loro abitudini alimentari. I Degala in particolare sono accusati di mangiare la carne raschiata dalle pelli da loro lavorate, per questo motivo nessun Malla accetta di condividere con loro il cibo. Entrambi i gruppi, ma in particolare i Mana, (che spesso non sono altro che le mogli dei Degala, in quanto quello di vasaio come abbiamo visto, è un

mestiere tipicamente femminile), sono ritenute persone pericolose, dispensatrici di influssi malefici.

Secondo la studiosa essi non provengono dall'esterno, come invece si ritiene sia per i Manja che per alcuni clan Wogach'e, ma la loro origine è la stessa di coloro che costituiscono la maggioranza contadina¹¹. Un tempo possessori di terre, essi si sono trovati spogliati di tale bene in seguito al processo di stratificazione e specializzazione che ha accompagnato lo sviluppo della monarchia dawregna. Non sappiamo molto riguardo la storia politica di queste regioni dell'Etiopia, afferma Freeman, quindi non possiamo discutere con sicurezza delle dinamiche e dei processi avvenuti in questa parte del paese, tuttavia, possiamo procedere ipotizzando diversi possibili scenari.

Possiamo dunque pensare che gli odierni Degala e Mana fossero coloro che in passato protestarono contro il nuovo ordine monarchico, ma che alla fine furono subordinati, spogliati delle loro terre e relegati ai margini della società per la loro inadempienza. Oppure furono coloro che vennero scelti dal re per assolvere funzioni contaminanti; da allora in poi il concetto di purezza divenne così cruciale per separare queste persone dai cittadini comuni e soprattutto dal re, e più in generale risultò determinante nella strutturazione della società in strati sociali.

È inoltre possibile che fossero i primi capi locali, il cui potere fu usurpato da una dinastia più potente che prese il loro posto nel comando della regione (Freeman, 2003:324). Non c'è dubbio afferma la studiosa che siano possibili altri scenari, e che si siano verificati processi anche tra loro diversi. In ogni caso abbiamo a che fare con gruppi che un tempo possedevano una loro terra, e che per qualsiasi ragione un giorno si sono ritrovati senza; per sopravvivere hanno dovuto rivolgersi ai mestieri artigianali (Freeman, 2003:324).

¹¹ Questo dato entra in parte in contraddizione con ciò che riporta Data Dea e che è ripreso dalla stessa Freeman e da Pankhurst in un'altra parte della loro opera, e cioè che mentre i Mana si considerano originari del Dawro, i Degala dicono di provenire dal Kaffa. (Data Dea, 1997: 30; Freeman e Pankhurst 2003:114).

Per quanto riguarda i Degala e i Mana, anche la spiegazione di Freeman appare un po' vacillante; tuttavia non sono riuscite a trovare ipotesi più convincenti. Anche Dea, il cui lavoro è interamente dedicato allo studio della differenziazione sociale nel Dawro, non dà alcuna plausibile interpretazione riguardo alla gerarchia sociale da lui stesso presentata. Egli si limita a dichiarare che preferisce parlare di strati sociali o di gruppi occupazionali anziché di caste. Circa il suo rifiuto riguardo a tale categoria d'analisi, egli afferma solamente che per alcuni aspetti, i gruppi in cui si articola la società dawregna sembrano assomigliare alle caste, tuttavia non possiamo parlare di un vero e proprio sistema di casta, perchè per usare tale concetto è necessario che tutta la società venga definita in termini di caste (casta degli agricoltori, dei fabbri, conciatori, cacciatori) (Dea 1997:128).

Nella parte conclusiva della sua monografia, Dea accenna a formulare alcune ipotesi riguardo alle origini della stratificazione sociale nel Dawro. In proposito ritiene che la divisione del lavoro e il processo di specializzazione occupazionale costituiscono delle variabili esplicative interessanti. In aggiunta egli afferma che il coinvolgimento delle minoranze svantaggiate verso mezzi di sostentamento non agricoli, sembra costituire una strategia da essi messa in atto per sopperire al mancato accesso alla terra e ai beni ad essa associati. In breve, secondo Dea il ricorso ad occupazioni artigianali rappresenta un meccanismo realizzato dagli emarginati per fronteggiare la dominazione¹² (esercitata dalla classe contadina). Con quest'ultima affermazione l'autore sembra richiamarsi, seppur implicitamente, a quel "vecchio" paradigma¹³, che ha avuto per molto tempo grande successo all'interno della letteratura dedicata

¹² “[...]Division of labour and process of occupational specialization are appealing in the Dawro context as explanatory variables of the differentiation. In addition, in this thesis, it is also argued that the disadvantaged group’s involvement in non-agricultural livelihoods seems to be a strategy to cope with lack of access to land and related assets for agricultural production; in other words, a mechanism to deal with domination” (Dea 1997:129).

¹³ Fu formulato per la prima volta dai viaggiatori e studiosi che andarono ad esplorare il paese nei primi anni del '900. Tra gli italiani ritroviamo ancora una volta Cerulli e Biasutti. Tale paradigma fu ripreso, pur con qualche variazione, nella seconda metà degli anni '50 da altri studiosi quali Frobenius, Jensen, Straube, Huntingford, e Haberland (Pankuhrst e Freeman, 2003;10).

allo studio dei gruppi occupazionali. Mi riferisco al tipo di paradigma che Pankhurst definisce “etnico”¹⁴, secondo cui le minoranze che vivono oggi nell’Etiopia meridionale rappresentano gli originari abitanti della regione, coloro che in seguito furono assoggettati e relegati ad uno stato di totale o semi-schiavitù da parte di popolazioni straniere più potenti, provenienti dalle aree del nord (Pankhurst e Freeman, 2003:9).

Una “variante” che spesso accompagna tale ipotesi prevede che ai popoli autoctoni sottomessi si unirono i paria dei popoli invasori che a ondate successive andarono ad occupare la regione e a stabilirvi il loro dominio. Quei gruppi emarginati che possiamo vedere ancora oggi sono quindi il risultato di varie combinazioni etniche (Pankhurst e Freeman, 2003:10).

Tale spiegazione appare oggi troppo semplicistica e antiquata, in quanto sembra presupporre il vetusto schema evoluzionistico degli “stadi culturali” e l’esistenza odierna di “sopravvivenze” da studiare per sapere qualcosa di più sul passato. Nonostante la sua inadeguatezza, tale prospettiva sollecita la riflessione verso una diversa direzione, facendo emergere alcuni interrogativi che già erano comparsi nel capitolo precedente. Nei propri miti di origine sia i Wogach’e che i Degala rivendicano un’origine straniera. I primi affermano di provenire dalle aree settentrionali del paese; Agew e Gojjam sono i nomi più spesso ricordati, da cui essi ritengono di giungere. La loro migrazione nel Dawro risale ormai a secoli e secoli fa, nessuno sembra però ricordarsi la data precisa, probabilmente si pensa al XVI secolo, quando ebbero inizio i primi spostamenti delle popolazioni settentrionali verso il sud del paese (Pankhurst e Freeman 2003:111).

I Degala sono invece originari di Bonga, antico centro del vicino Kaffa, anche qui però non sappiamo nulla di preciso né riguardo il periodo della loro migrazione, né circa il motivo che li ha spinti ad emigrare (Pankhurst e

¹⁴ Nulla a che vedere con l’uso che farò di questo termine nel paragrafo successivo. Qui Pankhurst usa la parola “etnico” semplicemente per riferirsi all’ipotesi di coloro che ritengono che le minoranze odierne altro non sono che i superstiti delle etnie originarie della regione.

Freeman 2003:115). Solo i Mana si considerano un gruppo originario del Dawro. I loro miti li dipingono come i più antichi colonizzatori dell'area, i primi, insieme ai Malla del clan Kalisiya, a venire alla luce da una grossa pianta posta sul monte Umbuti, nel distretto di Loma (Pankhurst e Freeman 2003:119).

Detto questo allora possiamo caratterizzare come etnici quei gruppi di artigiani che un tempo partirono da terre straniere per giungere e stanziarsi definitivamente nel Dawro?

Qual' è il significato di denominazioni quali Wogach'e, Degala e Mana? Sono termini etnici, o semplicemente indicano il mestiere esercitato da ciascun gruppo?

Se consideriamo l'avvertimento di Freeman secondo la quale è impossibile correlare un tipo di mestiere con il nome di una particolare minoranza, perché ciò varia molto da una zona all'altra, e quindi nel Dawro i Mana sono dei vasai mentre nel Kaffa sono dei conciatori, allora possiamo davvero pensare che questi nomi indichino etnie diverse.

Nel momento in cui tiriamo in ballo l'etnia, come possibile categoria di analisi, dobbiamo allora andare subito a verificare due aspetti importanti: il primo è se gli artigiani sono percepiti come "culturalmente altri" dai contadini Malla, e il secondo invece riguarda la percezione che di se stessi hanno gli artigiani. Essi si considerano parte dell'etnia Dawro¹⁵, oppure si percepiscono come un gruppo etnico separato? Secondo Pankhurst non si può parlare di gruppi etnici, e non si può presupporre l'etnia come elemento principale che spieghi la loro emarginazione, perché ad esempio i Mana pur essendo originari della regione (almeno così affermano i loro miti), godono di un bassissimo status sociale; dopo i Manja costituiscono il gruppo più emarginato del Dawro. Viceversa i Wogach'e seppur stranieri godono invece di un'alta considerazione sociale.

¹⁵ Questo termine è utilizzato per riferirsi non solo alla regione ma anche all'etnia dominante che vi abita.

La questione è molto complessa, come abbiamo visto possono entrare in gioco anche diversi fattori e tutte le ipotesi formulate sembrano avere alla fine una loro plausibilità. Ognuna sembra portatrice di un pezzo di verità, ed è difficile ricostruire un quadro unico e risolutivo, sia a causa della scarsa letteratura esistente ancora in materia, sia a causa della mancanza delle fonti storiche.

Inoltre la mia troppo breve esperienza non mi ha consentito di approfondire questo argomento. Un mese costituisce un arco di tempo troppo corto per poter condurre una vera e propria ricerca sul campo. Prima di partire mi ero prefissata di sciogliere un solo e complesso nodo, quello riguardante le condizioni di vita dei Manja, il ruolo da essi ricoperto all'interno della società dawregna e i rapporti intrattenuti con la popolazione locale.

L'indagine che ho portato avanti è stata rivolta tutta verso questo obiettivo, a scapito quindi di molti altri aspetti, tra cui appunto quelli riguardanti i gruppi artigianali, che invece sarebbero stati interessanti da analizzare per avere una visione più completa della società. Consapevole dei limiti della mia ricerca, non posso far altro che sollevare la questione, e in qualche modo problematizzarla sottolineando le molteplici possibilità di interpretazione, senza tuttavia poter offrire una soluzione compiuta.

4. I MANJA: UN'ETNIA MANCATA.

I Manja sono da sempre ritenuti dalle popolazioni locali come il gruppo più povero ed emarginato del Dawro. La ragione principale che tutti, anche gli stessi Manja, apportano per spiegare la loro esclusione dalle principali sfere della vita del villaggio, risiede nelle loro abitudini alimentari. Come abbiamo visto nel primo paragrafo, molte sono le prescrizioni previste sia dalle religioni tradizionali che da quelle del Libro in ambito alimentare. Esse riguardano principalmente il consumo della carne animale, il quale può avvenire solo in

seguito ad un'accurata e "giusta" macellazione. Di estrema importanza è la natura della carne, o meglio dell'animale mangiato. Solo quelli che vengono allevati costituiscono il cibo "permesso", tutti quelli di natura selvatica non sono ammessi, in quanto "impuri".

I cacciatori Manja in passato mangiavano esclusivamente la carne delle bestie che trovavano nelle foreste, oggi la loro dieta ha subito alcune modificazioni. Non costituendo più la caccia la loro principale fonte di sostentamento, ma non essendo neppure pienamente dei veri agricoltori e allevatori, i Manja hanno sostituito agli animali selvatici le carcasse dei bovini morti trovate nelle strade o nei campi, e le interiora degli animali che i Malla scartano e buttano via. Cibandosi di alimenti impuri anche loro finiscono per essere considerati tali, per questo i restanti gruppi che vivono in seno alla società dawregna cercano di ridurre al minimo possibile i rapporti con loro. Come ho già avuto modo di sottolineare, le prescrizioni previste in materia di cibo assumono all'interno della vita della comunità omotica un'importanza fondamentale; su di esse si instaura quell'impalcatura ideologica, centrata intorno alla dicotomia del puro e dell'impuro, che regola in gran parte i rapporti di frequentazione e d'evitazione tra gruppi diversi. Tuttavia per quanto riguarda il caso dei Manja ritengo che oltre alle diversità alimentari esista un fattore di natura etnica che gioca un ruolo di primo piano all'interno delle relazioni che essi instaurano con i Malla. La diversità etnica anche se in alcuni casi non viene riconosciuta dai miei informatori in quanto tale, costituisce una componente fondativa del rapporto tra i Malla e i Manja. Ma procediamo con ordine e cautela per chiarire meglio la natura del mio ragionamento.

A differenza della maggior parte degli studiosi che hanno dedicato un'attenzione più o meno approfondita alle condizioni di vita dei Manja, [(Pankhurst e Freeman (2003), Hartmann (2004), Haaland (2004), Yoshida (2007)], e in accordo invece con Data Dea (1997), ritengo che i Manja debbono essere considerati come un gruppo distinto e separato da quello degli artigiani.

Negli studi sopra menzionati invece, essi vengono di solito accomunati ai fabbri, ai conciatori di pelle e alle vasaie, in quanto come loro e anzi in misura maggiore, non sono pienamente accettati all'interno della società in cui vivono. Nonostante le innegabili somiglianze tra i Manja e gli artigiani, esistono alcuni aspetti caratteristici e distintivi dei primi che suggeriscono di considerarli in maniera più appropriata uno strato separato e non una semplice articolazione interna della classe artigianale. Nella descrizione della struttura della società dawregna, compiuta nel capitolo precedente, ho proceduto nella direzione suggerita da Data Dea, e ho tenuto distinti i gruppi artigianali (seppur con tutte le complicazioni associate alla loro identità) da quello degli ex-cacciatori.

Ma quali sono questi tratti peculiari che caratterizzano i Manja e che possono giustificare la scelta di un loro trattamento differenziale?

Data Dea ne individua cinque, che qui elencherò brevemente, per poi riprenderli in maniera più approfondita nel corso della mia argomentazione.

Il primo di essi è costituito dalla lingua. I Manja parlano ancora il Kaffigno, nonostante sia più di un secolo che abitano ormai nel Dawro. Gran parte di loro conosce anche il dawrigna, necessario per comunicare e tessere relazioni (seppur minime) con il resto della popolazione, pochi sembrano sapere l'amarico. Secondo le parole di Ioannes, questo aspetto è facilmente spiegabile dal fatto che fino a un decennio fa pochissimi erano i bambini Manja che andavano a scuola, e tra questi nessuno riusciva a completare il primo ciclo di studi. Da pochi anni, in particolare da quando si è instaurato il nuovo governo federale (1994), la situazione è un po' migliorata. "Il governo attuale fa di tutto per integrarli - mi spiega l'insegnante di Loma - dà del denaro ad alcune famiglie Manja per mandare i loro figli a scuola¹⁶, anche se spesso fuori dalla scuola ritornano i problemi". Nei pressi della città di Waka, ha operato per alcuni anni anche una Ong, Action Aid Ethiopia, che secondo i locali ha

¹⁶ Un esempio è costituito da Ioannes. La sua famiglia ottiene un finanziamento (non conosco però a quanto ammonta) per mandare il ragazzo a scuola. Ioannes è l'unico Manja del villaggio di Dodi, ad aver ricevuto una formazione completa.

apportato dei miglioramenti ai Manja che vivono nel territorio. In ambito educativo sono state ad esempio costruite vicino ai loro insediamenti due scuole di alfabetizzazione per i bambini Manja (Dea, 1997:59).

All'interno dei gruppi artigianali non troviamo invece alcun idioma particolare, nemmeno tra coloro che rivendicano origini straniere. Tutti, come del resto i Malla, parlano il dawrigna e conoscono l'amarico, molti anche un po' di inglese. La scuola non sembra aver mai costituito un ambito in cui fossero esercitate nei confronti degli artigiani quelle politiche discriminatorie riscontrate invece in altri ambiti del sociale.

Il secondo aspetto riguarda la posizione occupata dagli insediamenti Manja. Come abbiamo già avuto modo di rilevare, ad essi non è permesso vivere all'interno dei villaggi, ma sono costretti ad occupare zone da questi sufficientemente lontani (non esiste in proposito una regola precisa) da non permettere la loro contaminazione. Per quanto riguarda gli artigiani non esistono imposizioni altrettanto severe. Solo per i conciatori di pelle e per le vasaie si trovano delle disposizioni che prevedono la sistemazione delle loro capanne alla periferia del villaggio.

Terzo punto i Manja sono considerati dai locali come un gruppo distinto da quello degli artigiani. Quest'ultimi sembrano condividere nei confronti dei Manja gli stessi pregiudizi che hanno i Malla. Quarto elemento ai Manja, a differenza dei fabbri, dei conciatori e delle vasaie, non è permesso partecipare alle *iddir* del villaggio. In caso di bisogno possono cercare e trovare aiuto solo all'interno del loro gruppo di appartenenza; di conseguenza hanno costituito delle proprie associazioni di mutuo soccorso. Il quinto e ultimo aspetto rilevato da Data Dea, è dato dal fatto che i Manja non sono più dei cacciatori, o almeno la caccia non costituisce più la loro principale fonte di sostentamento, e non dipendono più nemmeno dalle loro produzioni artigianali in legno, seppur continuino a lavorarlo; la loro entrata primaria è data oggi dalla risorse della terra. Pur tenendo conto delle restrizioni e delle

sfavorevoli condizioni a cui sono costretti in ambito agricolo, possiamo comunque dire che i Manja sono oggi più contadini che cacciatori.

“Per sintetizzare - conclude Dea - l'unico aspetto che accomuna i Manja agli artigiani è il fatto che entrambi sono disprezzati e ostracizzati dai Malla, anche se nel caso dei Manja il grado di segregazione è troppo più forte” (Dea 1997:34).

E qui come un serpente che si mangia la coda, ritorna la questione principale: come mai i Manja sono il gruppo più disprezzato ed emarginato del Dawro?

Oltre alle loro “impure” abitudini alimentari, altra ragione che viene riportata dagli studiosi (che a loro volta si riconducono al punto di vista espresso dalla società dominante) è data dalla mancata proprietà di terra da coltivare. Il possesso di tale risorsa, insieme alla pratica dell'agricoltura, sono da sempre considerati dalle élite locali come caratteristiche fondamentali per essere pienamente una persona. L'aver accesso diretto alla terra porta a sua volta ad avere un accesso diretto, quindi non mediato da alcun scambio, al cibo. Questo rende una persona completamente autosufficiente e indipendente. Alle minoranze cui fino alla metà del secolo scorso era proibito possedere anche piccoli fazzoletti di terra, si negava loro in questo modo la possibilità di essere socialmente riconosciute come delle vere persone. I Manja e in misura minore le altre minoranze erano, e tutt'oggi sono ancora considerati come “non persone”, come “ non pienamente umani” o in altre parole “socialmente invisibili”, proprio a causa delle loro attività non legate alla coltivazione della terra (Freeman e Pankhurst 2003: 348). Questa motivazione, oggi, non sembra più aver ragione di esistere. I Manja hanno infatti smesso di praticare la caccia, per motivi che abbiamo più volte illustrato, e di conseguenza hanno abbandonato, anche se non definitivamente, gran parte della loro tradizionale dieta fatta prevalentemente di carne “impura”. Essi continuano a cibarsi delle carcasse di animali morti perché è l'unica possibilità che hanno di poter mangiare della carne. Sono infatti molto poveri e non hanno denaro sufficiente né per comperare bestie da allevare, né carne macellata; ma a parte

questo oggi la loro dieta non è molto dissimile da quella dei contadini Malla. In più anche loro si sono ormai rivolti quasi esclusivamente alla produzione agricola.

Nonostante queste trasformazioni, che hanno sconvolto dal punto di vista dei Manja¹⁷ il loro tradizionale modo di vita, non si sono verificati dei grandi miglioramenti, soprattutto per quanto riguarda l'ambito dei rapporti sociali. Credo che sia dunque all'interno di tale sfera che vadano da ricercare le cause della loro emarginazione. In particolare sono le relazioni che i Manja intrattengono con il gruppo dominante dei Malla a costituire secondo me, l'aspetto principale da indagare per riuscire a districare il problema che ci siamo posti fin dall'inizio.

Per semplificare la mia analisi e per facilitare la comprensione del mio ragionamento ritengo utile "separare" per un momento la sfera dei rapporti economici da quelli più prettamente sociali; tengo a precisare che non è mia intenzione frammentare e settorializzare in compartimenti rigidi e incomunicanti il mio oggetto studio. Concordo in proposito con Peacock (cit. in Aime 1997:24) quando scrive che: "è una premessa e una conclusione della ricerca etnografica la convinzione che l'esistenza – specialmente nelle piccole comunità- sia una ragnatela i cui fili non possono essere districati. Sezionare tutto questo in compartimenti come l'economia e la politica può essere utile per un'analisi, ma bisogna sempre ricordare che i compartimenti sono creazioni analitiche e che il tutto va colto nel suo insieme per capire ogni parte".

Come ho sottolineato nell'introduzione, sono ben consapevole dei limiti del mio lavoro, e non rientra nelle mie pretese l'idea di fornire una descrizione completa della società dawregna, tuttavia ho cercato il più possibile di avvicinarmi ad una prospettiva, per quanto possibile, olistica. L'operazione di

¹⁷ Esse hanno mutato gran parte delle loro condizioni di vita. L'abbandono della caccia sostituita dall'agricoltura come principale fonte di vita, ha portato alla loro sedentarizzazione e alla loro definitiva stabilizzazione, con tutte le secondarie trasformazioni seguite a tale soluzione.

separare la sfera dei rapporti sociali da quella dei rapporti più specificatamente economici, risponde così ad una necessità e ad una utilità meramente metodologica.

Nel capitolo precedente abbiamo visto come in ambito economico la relazione tra i due gruppi si configuri essenzialmente come una relazione tra classi diverse, con diverse posizioni rispetto alla proprietà e al controllo dei mezzi produttivi, in primo luogo la terra, e in secondo luogo il bestiame. I Malla sono invariabilmente i proprietari dei terreni più fertili, mentre i Manja sono invariabilmente tutti quei lavoratori della terra che, comunque collocati rispetto a questo bene (piccoli proprietari di terreni aridi, partner di kotsa, ecc), non ne hanno a sufficienza per garantirsi la sopravvivenza e la riproduzione. Per questo sono costretti a sottostare a condizioni di lavoro sfavorevoli, e ad instaurare con i Malla uno scambio di natura prevalentemente economica. I Malla concedono la possibilità di accesso al bene terra, i Manja, in cambio, offrono mano d'opera a basso costo e spesso servizi collaterali di corvè.

Nell'ambito dei rapporti sociali i Malla, e con loro anche i gruppi artigianali, cercano di ridurre al minimo le relazioni con i Manja. Nelle necessarie occasioni di incontro i Malla sembrano sottolineare le differenze culturali e addirittura fisiche, che esistono tra loro e i Manja.

Nei giorni passati nel Dawro, alle domande, “conosci i Manja?” o “chi sono i Manja?” che rivolgevo alla gente che incontravo per strada e nei villaggi vicino a Loma Bale, tutti inequivocabilmente mi rispondevano con una bella risata. Dovevo perciò ogni volta insistere per cercare di capire da dove traessero tale divertimento.

Finalmente Tatèt riuscì a spiegarmi: ai loro occhi sembrava una cosa assai strana che una ragazza bianca, vestita all'occidentale, potesse conoscere e soprattutto chiedere informazioni riguardo a quella gente dalla “strana cultura” e dalle “stravaganti abitudini”, di cui spesso si dimentica anche l'esistenza, relegati come sono fuori o ai margini dai villaggi. Alcuni

addirittura mi rispondevano di non conoscerli affatto o di averne solo sentito parlare, e si rifiutavano perciò di approfondire l'argomento.

Nel raffigurare i Manja, i Malla ricorrono spesso ad immagini stereotipate. Essi faticano addirittura a considerarli delle vere e proprie persone, a causa delle loro abitudini animalesche. Secondo alcuni miei interlocutori, non hanno alcuna dignità umana; sono selvaggi, sporchi, ed emanano cattivo odore. Vestono di stracci e sono poverissimi. In più sono considerati impuri e contaminanti a causa degli animali di cui si cibano; bestie selvatiche proibite sia dalla religione tradizionale che da quelle copta e islamica.

Per tali motivi ai Manja non è permesso entrare nelle case dei Malla, né sedere per condividere con loro il cibo. Riguardo a quest'ultimo aspetto i Malla sono soliti chiamare "cibo Manja", quegli alimenti che non sono considerati commestibili. Allo stesso modo definiscono "animale Manja" un animale che non vuole stare nel branco ma che si allontana sempre da solo, intrepido delle belve selvatiche (Pankhurst e Freeman 2003:127). Secondo le parole di alcuni Malla infatti, sono i Manja a non voler risiedere nel villaggio; è una loro scelta vivere al di fuori, nelle terre poste vicino alla foresta. In questo modo, infatti, possono più facilmente raccogliere le legna per poi vendere al mercato, tagliare gli alberi per i loro manufatti e strumenti di legno, cacciare gli animali selvatici. Vivere vicino alla foresta quindi significa per loro avere un più facile e vicino accesso a quelle risorse da cui per secoli hanno tratto il loro sostentamento.

Totalmente opposta sembra invece l'opinione dei Manja, i quali dichiarano che abitare lontano dai villaggi, non è affatto il frutto di una loro preferenza, ma di una imposizione pervenuta dai Malla. Quest'ultimi hanno da sempre avuto accesso esclusivo alle terre, perciò si sono accaparrati gli appezzamenti più fertili e in pianura, vicino ai villaggi e ai corsi d'acqua, lasciando ai Manja le terre più aride poste nelle aree montuose.

I Manja sono spesso dipinti anche come malvagi e bugiardi. Non hanno alcun interesse per l'educazione, e per questo preferiscono mandare i loro figli a

raccogliere la legna piuttosto che a scuola, sono perciò ignoranti e pigri. Essi non hanno saputo neppure approfittare degli aiuti a loro offerti dall'associazione Action Aid Ethiopia, perché sono degli “spendaccioni”, per questo sono poveri, perché non sanno come conservare i loro guadagni.

“Action Aid Ethiopia ha lavorato duro per “cambiare” i Manja. Ha prestato loro dei soldi, ma i Manja non li hanno mai conservati...li hanno spesi tutti in modo stravagante per comperare la carne. Action Aid Ethiopia ha costruito delle scuole vicino ai loro insediamenti, ma non credo che i bambini Manja riescano a stare per lunghe ore a scuola, sono selvaggi, e preferiscono andare a raccogliere la legna nei boschi....Non puoi cambiare facilmente i Manja dal modo in cui sono nati!” (Un uomo di Loma Bale).

I Malla che negli ultimi anni hanno abbracciato la fede cattolica, li accusano di essere privi di alcun senso di moralità, in quanto continuano a praticare la poligamia.

Di converso i Malla si autodefiniscono come persone pulite, civili, veri lavoratori, generosi nei confronti degli strati più bisognosi, anche nei riguardi degli stessi Manja, in quanto offrono loro l'opportunità di lavorare nelle loro terre, spesso dandogli in cambio cibo, vestiti usati e un tetto per ripararsi.

“I Manja hanno una cultura diversa dalla nostra, abitudini alimentari diverse, mangiano sempre la carne di animali morti trovati per caso lungo la strada, magari morti anche da uno due giorni..come fanno le iene.. sono dei selvaggi. [...] No noi, mangiamo di solito poca carne, e poi solo quella degli animali domestici che alleviamo o che allevano gli altri, comunque animali domestici. Poi non mangiamo proprio tutte le parti, scartiamo la maggior parte degli organi delle bestie, e le buttiamo. Ecco i Manja mangiano anche queste..è proprio gente strana!” (Un uomo Malla).

“I Manja sono una razza sparsa nel Dawro e in altre regioni qui vicine, che hanno una mentalità che non si confà con la nostra.. noi non vogliamo avere a che fare con loro perché sono una razza diversa, inferiore...mangiano cibi che noi non mangiano, cibi immondi. E poi sono stranieri, quelli che sono qui (nel Dawro) provengono dal Kaffa” (Un uomo Malla).

Particolarmente rilevante è il fatto che i Malla considerano i Manja non solo culturalmente differenti ma anche addirittura fisicamente “diversi”; più bassi, più scuri di pelle con i capelli più ricci e il naso schiacciato. Niente a che vedere con la bellezza etiopica. Ed è anche per questo loro aspetto, “più simile agli animali che cacciano che non agli esseri umani”, che devono vivere fuori dai villaggi, nelle foreste vicine, a contatto con quel mondo selvaggio a cui, come narrano anche molti miti Malla, i Manja appartengono. In proposito risultano significative le parole di un ragazzo incontrato vicino alla città di Loma:

“Vedi io sono nero in confronto a te, ecco i Manja sono molto molto più neri, più scuri.. e poi hanno il naso molto più grande e schiacciato, e spesso gli occhi storti¹⁸”.

“Ah..li riconosci, sono più brutti, bassi, con il naso largo, e i capelli più ricci, li riconosci” (Un uomo di Loma Bale).

I locali spiegano la loro differenza fisica ricorrendo alle norme endogamiche che regolano ancora i matrimoni. I Manja non potendo sposare una donna Malla, o comunque un membro di un gruppo diverso dal proprio, si uniscono solo a donne Manja; in questo modo hanno continuato a mantenere nel

¹⁸ Secondo il ragazzo infatti, i Manja sposandosi sempre all'interno del proprio gruppo, e continuando a praticare la poligamia, finiscono molto spesso per sposare i propri consanguinei. Ciò spiega l'alta incidenza all'interno dei Manja di malformazioni fisiche e altre malattie ereditarie come lo strabismo

tempo quei tratti più marcati che da sempre (secondo i Malla), li hanno distinti e differenziati dagli etiopi.

Enfatizzare la loro alterità fisica comporta mettere in primo piano un'alterità irriducibile. Una persona potrà infatti, in via ipotetica, cambiare totalmente la propria dieta alimentare, potrà trarre il proprio sostentamento da un'attività diversa da quella della caccia, ma non potrà mai modificare i suoi tratti somatici.

La maggior parte dei Malla, mi spiega l'insegnante di Loma, ritengono che i Manja "non sono buone persone, sono inferiori ("they are less"), non sono uguali a loro (ai Malla)". L'utilizzo da parte del mio informatore della terza persona plurale, mi spinge a chiederli che cosa pensi lui dei Manja, visto che dalle sue parole sembra non condividere l'opinione portata avanti dalla maggioranza dei membri del gruppo a cui anche lui appartiene. In proposito mi dice che "le persone più istruite, gli uomini di cultura (come lui?) non hanno questi pregiudizi contro i Manja, riconoscono e accettano i diritti che il nuovo governo (quello federale) ha dato loro, e non si fanno molti problemi nel comprare i prodotti che essi vendono al mercato".

Nei giorni successivi trovai però una smentita alle sue parole in un incontro avuto con il vice amministratore della woreda di Loma Bosa, una persona assai istruita e influente per la carica ricoperta a livello locale.

Durante il mio soggiorno mi sono recata nella woreda di Loma Bosa, per richiedere (purtroppo senza successo) dei dati riguardanti la composizione sociale del distretto. Accompagnata da Carlo, uno dei miei compagni di viaggio, siamo stati ricevuti con grande riguardo dal Medhin Mano Halea, "vise administrator and head of information and culture office" (così si leggeva nella targhetta del suo ufficio) e da un altro impiegato della woreda. Carlo spiega loro, gli interessi di studio e ricerca che spinge ormai da sette anni la Società speleologica di Grosseto ad andare in Etiopia. Come dimostrazione delle ricerche fino ad ora compiute dalla Società, regala loro il libro che raccoglie i risultati degli studi condotti per lo più nella regione limitrofa del

Wolayta. I due accettano volentieri il dono, augurandosi che in futuro possa essere prodotto un'opera analoga anche per quanto riguarda il Dawro.

La parola passa poi alla sottoscritta. Inizio con una breve presentazione, dopo di che passo ad illustrare l'oggetto del mio interesse; ma appena pronuncio la parola Manja i miei due interlocutori iniziano a ridere. Irritata e sorpresa da una reazione che ingenuamente mi sarei aspettata dal ragazzo incontrato per strada ma mai da delle persone autorevoli come quelle che avevo di fronte, fui obbligata a chiedere anche a loro la causa di tanta ilarità. Altrettanto meravigliati essi mi risposero a loro volta con una domanda, chiamandomi a spiegare la mia curiosità per i Manja.

Non molto entusiasti dell'oggetto della mia ricerca, mi illustrano le bellezze che offre la regione, invitandomi a rivolgere la mia attenzione verso argomenti "molto più interessanti", quali ad esempio la storia del Dawro, di cui lamentano la scarsità e l'incompletezza del materiale oggi esistente. Mi suggeriscono in proposito di andare a visitare i resti del palazzo reale e della tomba del re del Dawro, situati in una collina vicino Loma.

Riguardo ai Manja si limitano a dirmi che si tratta di un popolo non originario della regione, ma proveniente dal Kaffa e portatore di una cultura diversa da quella dawregna. Mi spiegano che sono emarginati dalla società semplicemente perché sono "differenti", e in proposito fanno anche loro riferimento alle strane abitudini alimentari che contraddistinguono i Manja. Chiedo loro qualche notizia riguardo al passato dei Manja, ma non sanno darmi risposte diverse da quelle fornite dagli interlocutori incontrati per la strada. Infine domando quanti Manja vivono oggi nel distretto di Loma, ma anche questa richiesta rimane insoddisfatta. Dicono che non hanno dati aggiornati riguardo a questo aspetto, e mi invitano addirittura a recarmi villaggio per villaggio a contare i Manja che vi abitano.

L'esperienza sopra riportata mi sembra particolarmente esplicativa in quanto ben manifesta come i pregiudizi e gli stereotipi formulati nei riguardi dei

Manja siano condivisi da tutti gli strati della popolazione Dawro, senza eccezione dei “più istruiti” come invece presuppone il maestro di Loma.

Anche i gruppi artigianali che vivono nel Dawro manifestano la stessa ripugnanza mostrata dai contadini Malla nei confronti dei Manja. Sia i Wogach'e che i Degala e i Mana hanno interiorizzato molti dei valori della classe contadina; molti di loro non sono disposti a mangiare allo stesso tavolo dei Manja, perché li considerano sporchi. Inoltre tendono a tenerli lontani per evitare di essere colpiti dalla *gomia*¹⁹, e per tale motivo non permettono loro di entrare nelle loro case e nelle officine (nei casi in cui queste siano separate dall'abitazione).

Una storia diffusa in tutto il Dawro, e registrata da Data Dea, racconta che durante il tempo del Derg, negli anni in cui fu messo a punto il programma di villagizzazione, i Malla furono costretti ad abitare le capanne costruite dai Manja nei nuovi villaggi che sorsero in quegli anni. Una *gomia* mortale colpì i Malla che vivevano sotto i pilastri toccati dai Manja. Molte furono le persone che rimasero uccise da questa *gomia* (Dea, 1997:58).

La vicenda riportata da Dea, similmente a quella raccontata da un uomo kaffino a Vaughan²⁰, presenta tratti assai fantasiosi; ciò non deve stupire in quanto la presenza di elementi inventati, lontani dalla realtà, costituisce un tratto caratteristico degli stereotipi.

Quest'ultimi infatti “non devono essere veri, e non devono necessariamente fornire descrizioni realistiche di ciò che la gente attualmente fa (Eriksen 1993:24). Dobbiamo perciò riflettere – continua lo studioso- sulle cause e sugli usi degli stereotipi”. La deformazione e la caricaturizzazione dell'altro, nonché la sua ghetizzazione ed esclusione da gran parte della sfera del sociale, costituiscono i principali fini per cui gli stereotipi nascono e si sviluppano.

Secondo Eriksen lo stereotipo costituisce uno strumento di semplificazione e di classificazione. Serve per suddividere la gente intorno a noi in insiemi

¹⁹ Cfr. capitolo secondo, paragrafo quattro.

²⁰ Cfr. capitolo primo, paragrafo sette.

ordinati secondo criteri chiari. “Essi sono anche cruciali nella definizione dei confini del proprio gruppo. Informano l’individuo sulle virtù del proprio gruppo e sui vizi degli altri, e pertanto servono a giustificare il fatto che si pensi che ‘io sono X e non Y’. Nella grande maggioranza dei casi gli stereotipi sottintendono, in un modo o nell’altro, la superiorità del proprio gruppo” (Eriksen 1993:24). Lo stereotipo come arma da sollevare contro l’altro, ha bisogno non solo di semplificare, riducendo la realtà soltanto ad alcuni e limitati aspetti, per di più spesso distorti, ma anche di rappresentare decisamente in negativo l’altro, sottolineando la sua alterità assoluta e irriducibile, e raffigurare in positivo il sé. (Eriksen 1993). Ecco che gli stereotipi “possono giustificare privilegi e differenze nell’accesso alle risorse della società. Di converso - continua Eriksen- stereotipi negativi diretti verso un gruppo dominante possono alleviare sentimenti di impotenza e rassegnazione: possono essere visti come la vendetta simbolica degli oppressi” (Eriksen 1993:24). Quest’ultimo aspetto non risulta però applicabile alla situazione dei Manja. “Gli oppressi” in questo caso, non utilizzano lo stesso strumento adoperato dagli oppressori; ovvero non rispondono alla stereotipizzazione con la stereotipizzazione.

I Manja sembrano così far parte di quelle “minoranze che hanno sviluppato stereotipi particolarmente negativi verso se stesse e altri invece particolarmente positivi nei riguardi del gruppo dominante. Gli stereotipi possono, infatti, funzionare qualche volta come profezie che si realizzano. Il gruppo dominante può cioè arrestare lo sviluppo intellettuale di un gruppo dominato ripetendo sistematicamente ai suoi membri di essere inferiori”(Eriksen 1993:24).

Da parte loro i Manja sembrano infatti aver accettato e interiorizzato i pregiudizi formulati contro di loro dai Malla. “Non ci accettano – mi spiega Ioannes- a causa delle nostre strane abitudini alimentari”. L’uso dell’aggettivo “strane” è significativo, avrebbe potuto dire diverse, differenti, e invece utilizza un termine proprio della “fraseologia Malla”, in cui è sottinteso un

giudizio di valore; con strano si indica infatti qualcosa che è difforme dal consueto e soprattutto dal “normale” (la “normalità” è in questo caso rappresenta dal sistema di valore dei Malla). In più si giudica “strana” una cosa che “per le sue caratteristiche provoca stupore, turbamento, sospetto; riferito poi ad un’abitudine finisce per definire una sorta di sconcertante singolarità” (Devoto-Oli, 2003).

I Manja si comportano nel modo in cui la maggioranza si aspetta che si comportino. Sono rispettosi, servizievoli nei confronti dei contadini, e anche quando vengono ridicolizzati o ingiuriati non sembrano reagire. In proposito, secondo quanto riportano Freeman e Pankhurst, quando un Manja incontra per la strada un Malla che conosce, è solito rivolgersi a lui con parole quali: “*Shawo mogosi gabana*” che significa “Potrei essere seppellito per te” (2003:126). Inoltre secondo i due studiosi, il fatto che i Manja abbiano fatto propri gli stereotipi formulati contro di loro sembra trovare conferma nei nomi che usano dare ai loro figli; *Iitosa*, che significa “sporco”, *Sheedo*, “scimmia”, e *Undashe*, “naso schiacciato” (Freeman e Pankhurst, 2003:127).

L’unica cosa che i Manja non sembrano accettare è la loro presupposta differenza fisica. “I miei tratti somatici e il mio aspetto fisico – afferma Ioannes- non sono dissimili da quelli di un ragazzo Malla... Quando vado a scuola ad Arba Minch²¹, nessuno mi considera diverso, e nessuno riconosce come un Manja. Appaio solo come un ragazzo più povero, a causa del mio abbigliamento”.

Sebbene i Manja abbiano fatto proprie alcune delle rappresentazioni negative che i Malla hanno formulato contro di loro, e pur consapevoli del fatto che essere riconosciuti come Manja significa, senza alcuna possibilità, essere

²¹ È la città più importante del Gamo Gofa (regione a sud del Dawro), sede di molte scuole di secondo grado e soprattutto di una delle poche università presenti nell’area sud-occidentale del paese. Molti sono gli studenti pendolari che dalle regioni limitrofe, Dawro, Wolayta, ecc, si recano a studiare in questa città. Come mi ha spiegato Elias, un maestro che insegna alla scuola femminile della missione di Soddo (Wolayta), spesso i corsi universitari sono concentrati in due giorni, il sabato e la domenica, proprio per permettere ai pendolari, (la maggior parte dei quali lavora durante la settimana), di frequentare i corsi.

considerati inferiori rispetto al resto della popolazione, essi non fanno niente per nascondere la loro identità Manja. A differenza dei Sami che abitano in Norvegia e di cui ci parla Eriksen nella sua opera del '93, i Manja pur non reagendo alla stereotipizzazione negativa a cui sono soggetti, non rinnegano la loro appartenenza ad un gruppo diverso, a quella che secondo me può essere definita l'etnia Manja.

“I Sami- scrive Eriksen- condividono la visione spregiativa che il gruppo dominante (rappresentato in questo caso dai norvegesi), ha riguardo alla cultura Sami; per questo motivo rifiutano di insegnare la lingua Sami ai loro figli”(Eriksen 1993:29). Questo tipo di rifiuto e disprezzo della propria cultura e identità è, secondo lo studioso scandinavo, una caratteristica assai comune tra quei gruppi più deboli e senza potere che vivono all'interno di un contesto polietnico (1993:29).

I Manja sembrano in proposito costituire un'eccezione.

A questo punto dell'analisi, entra in gioco un elemento importante, fondante l'etnia e la sua definizione, ovvero la “self-ascription”; l'autoattribuzione di caratteristiche culturali tali da accomunare il soggetto ad altri soggetti con i quali queste vengono condivise, e da escludere al contempo l'universo sociale esterno portatore riconosciuto di caratteristiche diverse (Li Causi 2007).

Pur mostrando la loro volontà di integrazione all'interno della società dawregna, i Manja sembrano ancora particolarmente legati a quei tratti identitari che da sempre li hanno connotati e contraddistinti all'interno del Dawro, ovvero la caccia e l'origine kaffina.

Per quanto riguarda il primo elemento, abbiamo visto nei capitoli precedenti come negli ultimi decenni i Manja abbiano dovuto abbandonare, per una serie di trasformazioni storico-politiche e naturali, quella che per secoli ha costituito la loro principale fonte di sostentamento, ovvero la caccia. Nonostante questo ancora oggi continuano a richiamarsi alla loro millenaria attività, definendosi prima di tutto come ex-cacciatori. Occasionalmente organizzano ancora delle battute di caccia, anche al fine di incrementare la loro dieta che, negli ultimi

decenni, ha subito un drastico impoverimento soprattutto dal punto di vista proteico.

Un esplicito richiamo al recente passato di abili cacciatori, si può scorgere all'interno delle loro danze tradizionali.

Il giorno del nostro arrivo al villaggio di Dodi, i Manja hanno salutato la nostra presenza con una gran festa fatta di musica e di balli. Tutti i Manja vi hanno preso parte, uomini, donne e bambini. Gli uomini danzavano con le loro lance, saltando sul posto e compiendo dei movimenti che emulano tattiche di caccia. Un signore, che ha tentato fin da subito di mettersi in mostra, strofina la sua lancia per tutto il corpo, lecca la punta di ferro da entrambi i lati e conclude il suo "sketch" emettendo uno strano grido, che fa pensare ad una sorta di incitamento compiuto prima di iniziare qualcosa di importante (come può essere l'attività di caccia). Infine fa un salto e ricade sul posto con le gambe leggermente flesse e la schiena piegata in avanti pronto con la lancia a muoversi in cerca di selvaggina.

Un uomo, che Ioannes mi indica come il *mochono* dell'*iddir* Manja di Dodi, si distingue dagli altri per il suo abbigliamento composto da giacca e pantalone arancione, e degli stivali di gomma verde, molto curato rispetto agli altri Manja che vestono di stracci, e che camminano perennemente scalzi. In mano tiene delle lunga corna, probabilmente di qualche antilope, che durante il ballo solleva più volte al cielo, ponendole anche sopra alla sua testa. Un altro uomo indossa invece per l'occasione un copricapo fatto con la pelle di una particolare scimmia, la *Colobus guereza*, di cui ci racconta anche Cerulli nelle sue opere. In passato veniva indossato dal migliore cacciatore; oggi ha perso il suo significato, nonostante questo, ci spiega Ioannes, alcuni uomini del suo villaggio continuano a fabbricarlo e a indossarlo durante particolari feste e cerimonie.

I balli sono accompagnati dalla musica di un grande tamburo, che chiamano *Kamba*, e di lunghi corni (di circa un metro, un metro e mezzo) fatti con il legno di bambù. Nel Dawro solo i Manja, e forse qualche Mana, sembrano

saper suonare tale tipo di strumento. Agli occhi di una profana come me non sembrerebbe particolarmente complesso, il suono emesso non varia molto e a lungo andare appare ripetitivo e monotono. Tuttavia i Manja sono particolarmente ricercati e chiamati dai Malla e dagli gruppi, per suonare durante i matrimoni, i funerali, e altre occasioni.

Le donne invece danzano con i loro piccoli, collocati in una larga fascia da trasporto messa a tracolla dalla madre. Molte di loro indossano , sopra ai loro vestiti, dei gonnellini fatti di fibra di ensete; fino a pochi anni fa, mi spiega Ioannes, questi costituivano il principale “indumento” portato dalle donne Manja, che le faceva apparire ancora più selvagge agli occhi dei Malla.

Nell’occasione di questa “festa di benvenuto” ho potuto testare ancora una volta il pregiudizio Malla. Il nostro arrivo ha infatti destato curiosità anche tra gli altri membri del villaggio di Dodi, che numerosi ci hanno seguito verso il luogo di incontro fissato con i Manja²². Ci rivelano di non aver mai partecipato ad una festa Manja e sorpresi assistono in disparte allo spettacolo. Molti di loro guardano quei balli con disprezzo e indignazione; due ragazzi Malla accanto a me ridono divertiti. Chiedo loro che cosa ne pensano, loro mi rispondono che non avevano mai assistito a questi balli, e che trovano i Manja degli strambi ed eccentrici individui. Provocatoriamente affermo che secondo me non c’è alcuna differenza tra loro e i Manja, loro stupiti e irritati mi rispondono che mi sto sbagliando, che è impossibile credere ad una somiglianza tra i Malla e i Manja; e se ne vanno replicando che i Manja sono “strana gente, un popolo totalmente diverso con una strana cultura”.

Ritornando ai balli, molti sono dunque i richiami alla caccia riscontrati in questo che costituisce solo un piccolo esempio etnografico. L’occupazione che per millenni hanno svolto i loro avi, continua a costituire per il Manja di oggi ancora un forte marcatore identitario. Stanno vivendo in un periodo di

²² La prima volta non siamo arrivati all’insediamento dei Manja, ma ci siamo incontrati a metà strada tra il villaggio di Dodi e le loro capanne, in un grande piazzale alberato vicino ad una chiesa cattolica di nuova costruzione. In quell’occasione sono stati infatti un catechista locale e un frate italiano, da trent’anni missionario in Etiopia, a farci da interpreti.

grandi trasformazioni, e sembrano perciò collocarsi in una fase che possiamo definire, con un termine particolarmente caro all'antropologia, liminale.

Il concetto di liminalità è stato elaborato dagli antropologi²³ per riferirsi ad una delle fasi che contraddistinguono i riti di passaggio. Il limine o margine, costituisce il momento centrale che sta tra la separazione e la riaggregazione. Durante il periodo liminale l'individuo che partecipa ad un rito di transizione si trova in una condizione intermedia tra le due posizioni sociali definite: la vecchia che abbandona e la nuova che deve ancora acquisire. Per questo motivo la liminalità si caratterizza come una situazione dominata dall'ambiguità, una sorta di limbo sociale in cui l'individuo si situa in una condizione di sospensione tra ciò che era ma non è più, e ciò che ancora non è.

Tale concetto sembra dunque adatto per descrivere la situazione in cui si trovano oggi i Manja; essi non sono più dei cacciatori, ma non sono neppure dei veri e propri contadini, non ne hanno ancora né mezzi, né il riconoscimento sociale, ed è forse proprio per questo che l'unica connotazione più appropriata per definirli sembra essere quella di ex-cacciatori. Anche loro si esprimono in questi termini, non dimenticando la loro origine straniera.

È da più di un secolo che vivono nel Dawro, nonostante questo seguitano a parlare tra di loro in kaffigno. Gli adulti continuano ad insegnare ai loro figli un idioma per i locali incomprensibile; nessuno infatti, eccetto loro conosce tale lingua. Ciò dimostra la forte volontà da parte dei Manja, di continuare a mantenere una loro specifica identità e alterità.

²³ In particolare fu Van Gennep, con la sua opera del 1909, intitolata appunto "I riti di passaggio", a studiare quelli che lui stesso definì riti di passaggio, ovvero quei particolari riti che sanzionano pubblicamente il passaggio di un individuo, o di un gruppo di individui, da una condizione sociale o spirituale a un'altra; quindi ad esempio battesimi, circoncisioni rituali, matrimoni, ecc. Van Gennep distinse poi all'interno di ciascun rito tre fasi: separazione, margine e aggregazione, attribuendo massima importanza a quella centrale, o liminale. Fu Turner che riprese e sviluppò in seguito la nozione di liminalità, andando ad evidenziare i caratteri anti-strutturali e devianti propri della fase di margine (Fabietti, 2004:149)

“Noi parliamo la nostra lingua originale, il kaffigno, poi parliamo il dawrigno e io che sono andato a scuola ho imparato l’amarico, che è la lingua nazionale. Però loro (riferendosi ai propri compagni) parlano due lingue, quando stanno insieme il kaffigno, il dawrigno invece per parlare con gli altri (non-Manja)...abbiamo la nostra lingua interna, il kaffigno, perché siamo stranieri, proveniamo dal Kaffa” (Ioannes).

I Manja si autopercepiscono come “diversi” dagli altri gruppi che abitano nel territorio, ed esprimono la loro differenza in termini di razza. Molte volte parlando con loro emerge questo aspetto, non in modo esplicito ma all’interno di particolari discorsi. Un esempio può essere costituito dalla conversazione sotto riportata che ho avuto con il *mochono* Manja del villaggio di Dodi, a proposito delle loro usanze funerarie.

“Quando muore una persona noi Manja abbiamo un rito del pianto molto sentito, è come se ci fosse una specie di spino forte e i parenti iniziano a grattarsi molto o anche con un coltello o con un pugnale si incidono sulla testa...fa bene anche per le infezioni (?). Dopo che abbiamo seppellito il morto ci mettiamo sopra i legni di traverso come fanno in tutte le altre parti, poi sopra ci piantiamo una specie di pipa..

V: “La pipa? E perché?”

M: “Non lo so perché, è un nostro costume, lo abbiamo solo noi, lo facevano i nostri avi nel Kaffa e lo facciamo anche noi, ma non lo so il motivo, non ce lo ricordiamo, ma l’abbiamo sempre fatto [...] Dopo che il morto viene sepolto, inizia il banchetto dove si raduna tutta la gente della nostra razza e facciamo una specie di pranzo, anche con la musica e con i balli....Dopo 15 giorni dalla sepoltura allora iniziamo a circondare con dei sassi la tomba del defunto”.

V: “Ma dove seppellite i vostri morti? Nel cimitero del villaggio?”

M: “No ,no, noi li seppelliamo da un'altra parte, separati dai morti degli altri (ovvero dei Malla e degli artigiani), anche ai funerali (di un Manja) arrivano i parenti da tutte le zone, da Loma, da Waka, e altra gente, ma vengono soltanto i nostri, della nostra razza invece noi (i Manja) andiamo anche ai funerali degli altri a suonare”.

Nella percezione di molte popolazioni si appartiene alla stessa gente per un fatto di natura più che di cultura. Come scrive in proposito Li Causi, “nella spiegazione delle caratteristiche fondanti la loro appartenenza ed identità etniche, molte popolazioni attribuiscono grande rilievo a “quel quid di meno mutevole, più fondante ed eterno” (Just 1989:82, cit. in Li Causi 2007:17) della cultura e del linguaggio, un qualcosa che è variamente intuito e definito come razza, sangue, sostanza od altro e che rimanda ad una comune origine biologicamente data” (Li Causi 2007:17). Opinione assai diffusa è quella secondo la quale coloro che pensano di condividere una medesima cultura e una medesima storia lo facciano a partire dai rapporti biologici di consanguineità parentale.

I Manja si richiamano alla loro razza, diversa da quella Malla; allo stesso modo fanno quest'ultimi i quali, nell'evidenziare, come abbiamo visto, una diversità fisica e somatica tra loro e i Manja, innalzano una barriera non solo culturale e sociale ma anche biologica e naturale.

La diversità etnica dei due gruppi eteroattribuita e soprattutto autoattribuita assume un particolare significato, poiché costituisce uno degli elementi fondanti la relazione tra i Manja e i Malla. L'etnicità, intesa come proprietà culturale e simbolica del gruppo etnico, come patrimonio identitario (Li Causi 2007:36) può esistere indipendentemente dall'attivazione di rapporti con altri gruppi etnici, anche se assume una maggiore rilevanza antropologica nel contesto della relazione. Nel caso etiope da me analizzato, è proprio nel momento in cui le due etnie si trovano in contatto, che l'etnicità si manifesta apertamente.

I Malla rapportandosi con i Manja, mettono in campo la loro differenza culturale e anche biologica. La diversità prima di tutto delle abitudini alimentari, costituisce l'elemento fondativo del rapporto tra i membri dei due gruppi.

I Manja non sono originari del Dawro, hanno una cultura differente da quella dei gruppi che vivono nella regione, irrispettosa soprattutto delle regole e dei tabù religiosi che vigono in materia di cibo. Sono perciò impuri e irrispettosi delle norme, per questo vanno tenuti alla giusta distanza per evitare di essere contaminati ed essere afflitti da possibili danni che possono scaturire da uno stretto rapporto con loro. I Manja sono perciò costretti a vivere come in un ghetto. Sono endogami, hanno la propria dieta alimentare (seppur oggi sia ridotta la differenza rispetto a quella dei Malla), hanno le proprie danze, le proprie musiche, i propri *iddir*, e una propria lingua.

Sebbene la chiusura dei Manja in un proprio ghetto possa apparire come la normale reazione di una popolazione che viene da fuori, e che nei primi tempi di insediamento si trova in un ambiente sconosciuto e ostile, non dobbiamo dimenticare che i Manja sono ormai nel Dawro da più di un secolo. Ciò dimostra come l'integrazione sociale sia ancora un lontano traguardo. A distanza di tutti questi anni la differenza culturale continua a costituire la base della relazione tra i due gruppi. Ancora forte appare il senso di distanza e d'evitamento mostrato dai Malla per un popolo percepito dal punto di vista socio-economico come povero e misero, e dal punto di vista etnico, come straniero. Le loro abitudini alimentari impure e stravaganti, derivati da una cultura strana ed irrimediabilmente altra, continuano a condizionare il rapporto con i locali.

Se prendiamo in considerazione le parole di Eriksen (1993:12) secondo cui "l'etnicità caratterizza una relazione interetnica solo quando, al suo interno, per lo meno uno dei due gruppi mette in campo esplicitamente una parte o l'insieme delle sue differenze culturali al fine di costituire un rapporto fondato proprio su di esse", allora possiamo affermare che la relazione sociale tra i

Manja e i Malla, si configura come etnica. E la presenza dello stereotipo nonostante venga utilizzato solo da un gruppo (i Malla) per instaurare il suo rapporto con l'altro (i Manja), costituisce in proposito un importante indizio di questa differenza culturale autoattribuita ed eteroattribuita

Prima di concludere ritengo però necessario fermarmi su un altro importante aspetto, in parte già annunciato al termine del primo capitolo. I Manja dal punto di vista istituzionale non costituiscono un gruppo etnico, ma sono considerati come una semplice minoranza (occupazionale?) che abita nel sud Etiopia. Il mancato riconoscimento ufficiale non deve però secondo me, frenare dal considerare etnia la comunità Manja (da qui il significato del titolo che ho dato al paragrafo).

Come abbiamo già detto, il potere centrale salito al governo nel '91 ha enfatizzato la differenza culturale, l'ha cioè "eticizzata", dopo di che ha politicizzato l'etnicità, istituzionalizzando le differenze etniche sottolineate, attraverso la costituzione dello stato etno-federale (Li Causi, 2007: 148).

Le politiche nazionalistiche su base etnica, hanno potuto diffondersi ed avere in parte successo probabilmente perché differenze culturali ed etniche, preesistevano (presumibilmente nelle vecchie province imperiali che un tempo costituivano regni autonomi e indipendenti) all'uso politico che il potere centrale ha fatto dell'etnicità. Tuttavia il governo ha proceduto considerando l'etnia come una semplice realtà "oggettiva", rintracciabile sul terreno. Un'entità quindi discreta, dotata di una cultura, e soprattutto di una lingua specifica che la rende differente da analoghe entità, che a loro volta hanno peculiari caratteristiche culturali e linguistiche.

Le descrizioni oggettive di elementi culturali sovrainposti ad una determinata popolazione o comunità non sono però sufficienti ad attribuire una determinata identità etnica o nazionale. Gli studi antropologici di Barth [1994 (1969)] e in seguito quelli di Eriksen (1993) hanno dimostrato come le presunte differenze o uguaglianze di tratti culturali rilevate oggettivamente tra le popolazioni non determinano necessariamente l'appartenenza etnica. I due

studiosi, e richiamandosi a loro Li Causi, insistono sull'importanza dell'auto-attribuzione identitaria, contro ogni pretesa classificatoria imposta dall'esterno, e dell'etnicità non come insieme di tratti culturali da sommare insieme, ma come elemento, variabile del rapporto sociale.

Il fatto quindi che i Manja si considerino diversi dai Malla che vivono accanto a loro, e il fatto che tale differenza costituisca un elemento fondante della relazione che con essi instaurano, porta a considerarli una vera e propria etnia, indipendentemente dal riconoscimento istituzionale.

L'importanza che assume la "self-ascription", l'autoattribuzione d'identità ed appartenenze etniche, è particolarmente evidente nel caso dei Manja che abitano nella regione del Kaffa²⁴. I Manja seppur non riconosciuti etnia dalla costituzione federale, politicizzano la loro differenza per questioni di potere (Cohen cit. in Li Causi 2007). Essi cioè enfatizzano quella differenza culturale che lo stato non riconosce ma che loro stessi si attribuiscono, per raggiungere determinati obiettivi politici; nel caso specifico del Kaffa, i Manja richiedevano di figurare politicamente all'interno del Consiglio regionale, e più ampiamente di porre fine alle discriminazioni a cui sono soggetti.

In altre parole, la politica può politicizzare l'etnicità, e l'etnia da parte sua può provare, una volta che è stata creata ed istituzionalizzata, a dare un senso "politico" ai suoi rapporti con il potere centrale. In questo caso i Manja non sono costituiti come etnia dalla politica; nonostante questo, classificando se stessi come membri di una specifica unità distinta dalle altre presenti nel territorio, finiscono per agire come etnia, politicizzando per i propri fini la loro diversità.

Quello che ci possiamo domandare è come mai non sia successa una cosa analoga nel Dawro. E' difficile riuscire a trovare una risposta, anche perché poco conosciamo riguardo alle dinamiche che hanno spinto i Manja kaffini a tali rivendicazioni. Quest'ultimi hanno probabilmente sviluppato una maggiore coscienza etnica rispetto a quelli che vivono nel Dawro, e a ciò può

²⁴ Vedi capitolo primo.

avere influito la diversa dimensione dei due gruppi nei contesti qui considerati. Nel Kaffa vivono circa 12 mila Manja (Yoshida, 2007) mentre in tutto il Dawro, solo 2 mila (Dea, 1997). I primi avranno avuto probabilmente maggiori opportunità per costituire un movimento atto a portare avanti le proprie rivendicazioni.

Tuttavia è difficile fare delle comparazioni senza una minima conoscenza della situazione dei Manja che vivono nel Kaffa. Ho provato a chiedere ai miei interlocutori ma nessuno sa ciò che è avvenuto nella regione vicina. Nonostante alcuni abbiano ancora dei lontani parenti nel Kaffa, nessuno è in contatto con loro; la ragione per cui i Manja che vivono nel Dawro non abbiano mantenuto alcun rapporto con quelli che continuano a vivere nella loro terra d'origine, sembra da imputare alla lunga distanza che li separa, e alla mancanza di qualsiasi mezzo di trasporto²⁵. Questo è valido per i Manja da me conosciuti, i quali vivono effettivamente nelle aree montuose situate nella zona sud-orientale del Dawro confinante con il Wolayta, quindi proprio dalla parte opposta rispetto al Kaffa. Probabilmente invece coloro che vivono nell'area occidentale hanno mantenuto dei contatti con i loro simili kaffini.

Altro elemento che forse può aver contribuito al mancato sviluppo di una coscienza etnica forte, in grado di guidare i Manja a proteste e rivendicazioni, può essere quel senso di rassegnazione con cui essi vivono la loro condizione. Come ho messo in evidenza nelle pagine precedenti i Manja che ho incontrato hanno ormai interiorizzato il loro basso status sociale. Questo aspetto è più volte sottolineato anche nel lavoro di Dea, il quale si chiede come sia possibile riuscire a cambiare la struttura sociale locale, o meno ambiziosamente a migliorare le condizioni di vita dei Manja, se essi stessi vivono questa loro condizione come naturale. Molti, scrive Dea, hanno accettato come vera e perciò hanno interiorizzato quell'immagine distorta e stereotipata data loro dai

²⁵ Nel Dawro, il mezzo di trasporto più diffuso è senza dubbio l'asino o il cavallo. Oltre alla strada principale che collega Soddo con Jimma, passante per Waka, poche sono le piste percorribili con i fuoristrada, o con i mezzi di trasporto pubblici (costituiti da autobus molto grandi blu e bianchi, sempre molto affollati).

Malla, con il risultato che alcuni si sono addirittura convinti dell'impossibilità per i Manja di essere "uguali" ai Malla, di godere del loro stesso status sociale²⁶ (Dea 1997:62).

I Manja che ho avuto modo di incontrare, non si sono espressi in termini così espliciti. Tuttavia, dalle loro parole, è emerso quello stato di inferiorità a loro imputato dall'esterno e da loro interiorizzato. Conversando con Ioannes, ad esempio, riguardo alle aspettative che ha per il suo futuro, egli mi risponde che la sua ambizione è quella di fare l'autista. "Vorrei fare l'autista, perché l'autista guadagna abbastanza...non potrò mai fare un professore perché sono un Manja". Ioannes, sa già che parte da un gradino inferiore rispetto ai suoi coetanei non-Manja che vanno con lui a scuola, sa che non può puntare in alto come loro, e per questo motivo si accontenta di diventare un'autista.

I Manja non sembrano imputare a nessuno le condizioni d'estrema povertà ed emarginazione in cui vertono e di cui si lamentano. Come ho rilevato nelle pagine precedenti, giudicano delle "brave persone" i Malla che abitano vicino a loro. Nessuna rabbia e nessun risentimento quindi nei confronti di coloro che, ai nostri occhi da "estranei", appaiono come i principali responsabili della loro miseria.

Nonostante considerino la loro condizione ormai come uno stato di fatto, come una "cosa naturale", i Manja sperano comunque di vedere migliorata almeno dal punto di vista economico la loro situazione. Le loro principali richieste non sono quelle di poter prendere parte alla vita di villaggio, o di poter entrare a far parte delle *iddir* dei Malla, o di avere una rappresentanza politica all'interno degli organi locali. I bisogni odierni dei Manja sono più pratici e materiali. Quello che chiedono al frate e al catechista che ci hanno accompagnati al villaggio di Dodi, è di poter lavorare per la missione, di poter

²⁶ "Many of the Manja have internalized their low status. In other words, some of them have almost accepted the prejudice as true [...]. As result, some Manja were not convinced that they could become equal with the Malla. This seriously inhibited the attempts to "trasform them"(Dea 1997:62).

essere reclutati dalla Salini²⁷ come forza lavoro per la costruzione delle nuove strade nel Dawro. In più:

”Abbiamo bisogno anche dell’acqua, noi beviamo acqua sporca, abbiamo visto che in altre zone, soprattutto in zone di missione verso Waka avete (rivolgendosi al frate e al catechista) trovato l’acqua ne avremmo bisogno anche noi..” (Un uomo del villaggio di Dodi)

“Durante il periodo delle piogge noi non abbiamo una casa, ci sono le palme, ci copriamo con delle palme... Ci indicano un capanna di paglia molto piccola, che assomiglia molto ai “magazzini” che le famiglie contadine hanno vicino alle loro capanne e dove tengono le scorte e il raccolto non ancora venduto o consumato.. noi viviamo in una specie di questa qui, un po’ più piccola e anche meno protetta interiormente, non ripara molto quando vengono le piogge forti, e durante la stagione secca è facile che prenda fuoco e che bruci tutta” (Un uomo Manja del villaggio di Dodi).

Hanno dunque bisogno d’acqua, di ripari dove dormire e come abbiamo visto nel capitolo precedente di terra più fertile da poter lavorare. Sperano di poter trovare soddisfatte le loro richieste nelle “nuove” Chiese, cattolica e protestante da poco insediate nella regione del Dawro. Agli occhi dei Manja e delle altre minoranze che vivono nel territorio esse appaiono come più “progressive” in contrasto con la conservatrice Chiesa ortodossa.

Quest’ultima è presente nella parte meridionale del paese dal XVI secolo, tuttavia fino agli inizi del XX secolo, ovvero fino a quando i regni del sud non furono incorporati all’interno dell’impero abissino, l’influenza da essa esercitata nella vita delle popolazioni locali è stata insignificante. Con la conquista di Menelik, le province meridionali assistettero ad una penetrante

²⁷ È una ditta italiana che da anni lavora nel Dawro, con il progetto di costruire una grande diga nella valle dell’Omo.

propagazione e diffusione del Cristianesimo ortodosso. Molte furono le conversioni (spesso forzate) registrate nei primi anni dell'impero, e numerose le chiese costruite. Ma per quanto riguarda i Manja e in generale le minoranze che abitano nel meridione, il Cristianesimo non apportò alcun significativo miglioramento, anzi rafforzò gli stereotipi negativi che le classi dominanti locali avevano formulato contro di loro, in particolare quelli associati ai costumi alimentari. I tabù riguardanti il cibo, previsti nell'Antico Testamento andarono a sommarsi con quelli previsti dalle religioni locali con l'inevitabile conseguenza che molte delle minoranze, come i Manja, che erano escluse da molte sfere della vita sociale proprio a causa delle loro abitudini alimentari, furono stereotipizzate e stigmatizzate anche dalla Chiesa ortodossa (Freeman e Pankhurst 2003:337).

Richiamandosi ai valori dell'eguaglianza e della fratellanza di tutti gli esseri umani, indipendentemente dalle loro condizioni economiche e sociali, le chiese Cattoliche e Protestanti, che hanno iniziato a diffondersi nel Dawro a partire dai primi anni '90, hanno ottenuto un notevole successo tra le minoranze che abitano nella regione.

Molte sono quelle che nel Dawro stanno difendendo la causa degli emarginati, fornendo loro le opportunità per un'educazione e un'integrazione all'interno della società (Freeman e Pankhurst 2003:338).

La missione cattolica di Gassa Chare, l'unica che ho conosciuto un po' più da vicino, è situata nella woreda di Loma Bossa, ma opera anche al di là dei confini distrettuali. L'obiettivo principale, comune ad ogni missione, è quello di "evangelizzare una zona dove la Chiesa cattolica non è ancora presente in maniera efficace" (Dawro Konta: storia della missione). È nata da soli dodici anni, quindi è ancora rivolta principalmente alla realizzazione di fini prettamente religiosi: diffusione del messaggio cattolico, reclutamento di catechisti locali e costruzione di nuove chiese.

Per quanto riguarda i bisogni materiali delle popolazioni locali, sono stati attuati progetti volti alla costruzione di scuole, dispensari, "sale polivalenti",

strade, e soprattutto la fabbricazione di mulini, la perforazione di pozzi, e l'imbrigliatura di sorgenti per portare l'acqua nei villaggi. L'implemento di strutture scolastiche e in futuro anche mediche, sono gli obiettivi che la missione si è posta.

A tale scopo la linea adottata "è quella della collaborazione: aiutare la gente a migliorare le scuole dal lato strutturale e organizzativo, lasciando alla loro responsabilità la conduzione della scuola stessa [...] La scuola di Gassa Chare - ci spiega in proposito un frate della missione - è stata costruita e impostata responsabilizzando la gente del posto: sono loro che devono sentirsi i costruttori del loro futuro. La missione è e rimane presente come punto di riferimento. Il programma di alfabetizzazione serve per far capire ai bambini l'importanza della scuola, prepararli gradualmente alla prima classe, socializzare e acquistare quel senso di disciplina che dovrà guidarli nella vita".

La missione presente nel distretto di Loma, essendo ancora ai primordi, non ha ancora sviluppato progetti mirati alle condizioni specifiche dei Manja. I missionari che operano a Gassa, e nei distaccamenti di Baccio e Zima Waruma, sono a conoscenza dell'emarginazione a cui i Manja sono costretti, hanno perciò reclutato alcuni di loro (non ancora evangelizzati) per la recente costruzione di alcune piste e per il riassetto delle strade danneggiate dalle forti piogge. In alcune occasioni, li hanno invitati anche a suonare all'interno delle cappelle, in vista di eventi importanti quali battesimi e matrimoni. E nella zona vicino alla città di Loma Bale, hanno costruito una scuola che sembra oggi essere frequentata anche da bambini Manja. L'obiettivo principale però è quella di evangelizzarli e farli convertire alla chiesa cattolica. La maggior parte dei Manja della zona, come ad esempio quelli da noi incontrati nei pressi di Waka, hanno già abbracciato la nuova fede. I Manja di Dodi sembrano invece gli unici ad essere ancora "pagani", tuttavia è già da un anno che un catechista indigeno della missione di Baccio, sta compiendo delle visite più o meno regolari al loro insediamento in vista di una prossima evangelizzazione.

Da parte loro i Manja si dichiarano disposti a compiere questo passo, nella speranza di riuscire a migliorare le proprie condizioni di vita.

CONCLUSIONI

Siamo giunti al termine del nostro “viaggio” tra i Manja del Dawro, con questo non significa che abbiamo “esaurito” il nostro oggetto di studio, di cose da dire ce ne sarebbero ancora molte, e numerose le tematiche da approfondire, ma diciamo che per quanto riguarda il materiale che ho oggi a disposizione penso di aver sviscerato in maniera abbastanza esauriente l’argomento.

Con uno sguardo attento agli effetti che fattori di ordine macrostrutturale hanno avuto nel corso del tempo nelle condizioni di vita della popolazione Dawro, ho cercato di impostare il mio lavoro sulla “difficile identità Manja”, servendomi di tre diverse chiavi di lettura, che si richiamano a tre concetti particolarmente importanti per l’antropologia, ovvero quelli di: casta, classe ed etnia.

Tutte e tre le nozioni, ma in particolare le prime due, rimandano alla forma in cui si struttura una società. Quella dawregna qui considerata è una società fortemente stratificata, gerarchizzata al suo interno in tre gruppi principali: contadini, artigiani ed ex-cacciatori. In essa l’ammontare totale delle risorse è distribuito in modo diseguale. Seppur con qualche eccezione e in maniera molto differenziata al suo interno, il gruppo dominante formato dai contadini, gode di quantità di proprietà, di potere e di prestigio sproporzionate rispetto agli altri due. Quest’ultimi, soprattutto gli ex-cacciatori Manja, sono costretti a vivere ai margini della società, esclusi dai centri di potere locali, e dal pieno godimento delle risorse economiche e sociali.

L’iscrizione per nascita al gruppo di appartenenza, l’apparente impossibilità di mobilità sociale, la persistenza di regole endogamiche volte a mantenere i confini tra i gruppi e la presenza di concetti come quelli di impurità e contaminazione diretti, almeno ideologicamente a regolare i rapporti tra gli individui, hanno portato molti studiosi a parlare di caste e di sistema castale, per riferirsi alla struttura delle società dell’Etiopia meridionale.

In maniera piuttosto sintetica possiamo dire che quello castale si caratterizza come un sistema formato al suo interno da gruppi sociali endogamici, ordinati

secondo un criterio gerarchico, a cui si accede per via ereditaria , e ciascuno dei quali caratterizzato dal monopolio di una professione e da pratiche sociali e religiose esclusive. Come sappiamo il concetto di casta è stato coniato in riferimento ad un particolare modello di organizzazione sociale, quello indù; un sistema di tipo castale è quindi profondamente radicato in, e legittimato da, l'ordine religioso induista. Per questo motivo, e per tutta un'altra serie di cause, prese in considerazione nel capitolo precedente, gli antropologi hanno recentemente respinto, per quanto riguarda le società etiopiche sud-occidentali, una lettura che si fonda sul concetto di casta.

Facendo proprie le loro obiezioni, ho mostrato come non sia possibile parlare di un sistema castale nel Dawro. In questa regione, infatti, non tutta la società può essere definita in termini di caste (casta degli agricoltori, dei fabbri, conciatori, cacciatori), ma solo ad alcuni gruppi artigianali sembra applicabile tale concetto. In più nel contesto etiopico mancano altri dei numerosi tratti distintivi che caratterizzano un sistema chiamato castale. Tra questi possiamo ricordarne in particolare due, il primo ha a che fare con la distinzione tra status e potere, e la conseguente subordinazione del secondo al primo; il secondo con la mancanza di un coerente sistema filosofico-religioso, come l'Induismo in India, capace di legittimare e stabilire una gerarchia di gruppi occupazionali.

Per quanto riguarda il caso specifico dei Manja, come abbiamo visto nel terzo capitolo, risulta difficile poterli identificare oggi con un'attività specifica. Attualmente sembra possibile definire la loro identità occupazionale solo in negativo, come fanno del resto i medesimi Manja che classificano se stessi come ex-cacciatori. Questi sono stati sottoposti, ormai da qualche decennio, ad un processo più o meno forzato di sedentarizzazione che ha mutato sostanzialmente il loro stile di vita; hanno infatti abbandonato la caccia e si sono rivolti ad una nuova forma di sostentamento, l'agricoltura.

Nonostante siano ormai passati quasi trent'anni, i Manja non si classificano ancora come dei contadini. Il fatto di possedere terre molto aride, collocate in alture vicino alle foreste e lontane dai corsi d'acqua, e il fatto di non avere alcun

armento capace di aiutarli nella coltivazione di questi suoli, li ha costretti a vendere sul mercato l'unica risorsa utile che hanno ancora a disposizione, ovvero la forza lavoro.

Molti sono così i Manja che entrano in rapporti di *kotsa* con i contadini Malla, sottoponendosi a condizioni di lavoro spesso molto svantaggiose; essi ricevono in cambio di quella terra che contribuiscono a coltivare tutto l'anno, solo la quarta parte dei prodotti, o in alcuni casi addirittura solamente del cibo, un riparo dove dormire e qualche vestito di seconda o terza mano.

La disparità oggettiva tra i Malla e i Manja nell'accesso alle risorse, mi ha condotto ad una lettura di classe del fenomeno qui considerato. I due protagonisti si collocano in maniera diseguale in rapporto ai mezzi di produzione agricola. I contadini Malla detengono la maggior parte della terra coltivabile, nonché degli armenti e degli attrezzi necessari alla produzione. In più detengono, a livello locale, anche il potere politico. Viceversa i Manja hanno accesso solo alle terre meno fertili, non possiedono né bestiame né strumenti agricoli necessari alla coltivazione, e sono generalmente esclusi da qualsiasi decisione presa all'interno della comunità. In maniera sintetica ho quindi, potuto rilevare la presenza di un rapporto tra classi differenti ed opposte basato sullo sfruttamento economico e sul dominio politico di una classe sull'altra.

Per secoli, il rapporto interclassista osservato a livello empirico e caratterizzato da una disuguaglianza profonda tra i due attori in esso implicati, è stato coperto, e in parte lo è ancora oggi, dall'istituzione del patronage. Quest'ultima di carattere meramente ideologico ha contribuito e contribuisce a mantenere, in mancanza di consapevoli rapporti politici e sociali di diversa natura, la realtà di sfruttamento dei Malla nei confronti dei Manja.

A questa lettura di classe, ho ritenuto plausibile affiancarne un'altra, senza per questo contraddire la prima; quella che fa riferimento al concetto di etnia.

A differenza di ciò che accade nei confronti delle minoranze artigianali, i Malla considerano i Manja come degli stranieri, ossia come membri di un'etnia diversa dalla loro, e portatori di una cultura completamente differente, soprattutto per

quanto riguarda l'ambito alimentare. Nel parlare con loro riguardo ai Manja, essi enfatizzano la loro alterità, richiamandosi anche a peculiari tratti fisici che li distinguono completamente dal resto della popolazione etiope.

Ma come abbiamo più volte sottolineato, l'attribuzione da parte di altri, seppur costituisca un elemento importante, non costituisce un fattore così determinante nell'identificazione etnica di un gruppo, laddove manchi l'accettazione soggettiva del gruppo stesso. In altre parole i Manja costituiscono un'etnia a sé stante non solo perché i Malla li considerano culturalmente diversi, ma perché essi stessi si classificano come tali.

In seguito agli studi compiuti da Barth, è impossibile in antropologia parlare di etnia senza tenere in considerazione l'autoattribuzione etnica che il gruppo dà di stesso. I Manja si considerano come membri di una specifica unità etnica; più correttamente essi non si esprimono in termini di etnia, ma usano concetti come quelli di "popolo" e di "razza", richiamandosi in questo modo anche ad una comune origine biologica.

L'appartenenza alla stessa etnia, "alla stessa gente" costituisce infatti non solo un fatto di cultura ma anche di natura, e come sottolinea Li Causi, richiamandosi ad Epstein, è proprio nel riferimento a quella "comune sostanza" che risiede la ragione principale di quella forte carica emotiva che si accompagna spesso alle manifestazioni di etnicità (Epstein, cit.in Li Causi 2007:17).

Le differenze culturali, soprattutto i costumi legati al cibo, sono messe in primo piano nella relazione tra i Manja e i Malla. Quest'ultimi in particolare si servono di stereotipi di natura etnica per attaccare l'altro, per delegittimizzarli in quanto non –Dawro, da tutti quei diritti, in primo luogo quello alla terra, di cui devono godere solo gli abitanti originari della regione. Le "animalistiche" abitudini alimentari dei Manja, e il loro differente aspetto fisico, diventano perciò i tratti più enfatizzati per evidenziare la loro irriducibile alterità, e la loro appartenenza ad un mondo selvaggio, a tratti sub-umano.

I Manja, più di ogni altra minoranza presente nella società, sono relegati ai margini della società perché contaminanti; chi entra in contatto con un Manja o

condivide con lui del cibo rischia di essere colpito dalla *gomia*, ovvero da una serie di affezioni e sventure, che si pensa colpiscano un individuo o la sua famiglia nel caso in cui trasgredisce una delle norme sociali, o entra in contatto con un individuo impuro. I Manja sono considerati tali perché in campo alimentare non seguono nessuna delle prescrizioni previste né dalla religione ortodossa, né da quelle cosiddette tradizionali. Sono ritenuti così come individui immorali e irrispettosi di ogni norma religiosa, in più il fatto di praticare ancora la poligamia, accresce ancor di più il disprezzo mostrato nei loro confronti.

Naturalmente, come hanno dimostrato alcuni episodi che ho riportato nelle pagine precedenti, bisogna sempre tenere presente che esiste sempre uno scollamento tra il piano ideologico e quello empirico. Nella relazioni quotidiane che gli agricoltori tessono con i Manja è difficile che si mantenga quella distanza espressa sul piano ideologico. La necessità di scambi prima di tutto economici, ma anche sociali e culturali genera un'interazione tra i due gruppi che mette a repentaglio quell'immagine di totale esclusione e segregazione che in un primo momento si vuole dare. Come abbiamo visto nel caso del mercato, i Malla comprano i prodotti venduti dalle donne Manja, in più ricorrono ai loro uomini per svolgere i lavori nei campi o per suonare ai matrimoni o ai funerali di qualche loro parente.

Un argomento particolarmente interessante, che purtroppo non sono riuscita a sviluppare a causa della mancanza del materiale bibliografico e soprattutto etnografico a disposizione, e che perciò rappresenta una grave lacuna all'interno del presente studio, riguarda il rapporto che le altre minoranze della regione intrattengono con i Manja e a loro volta con i Malla.

Il fatto che i Wogach'e, i Degala e i Mana, condividano nei confronti dei Manja gli stessi pregiudizi formulati contro di loro dai contadini Malla, fa pensare che anche la relazione che questi gruppi di artigiani instaurano con i Manja si colora di etnicità. Allo stesso modo sarebbe significativo indagare se il rapporto che instaurano con la classe dominante sia fondato sulle differenze culturali tra i due gruppi. In altre parole rimane da chiederci se anche l'emarginazione che colpisce

i fabbri, i conciatori e i vasai sia o meno il frutto di una loro differenza etnica come accade nel caso dei Manja.

Tanti sono gli aspetti rimasti irrisolti e molti gli interrogativi aperti; per poterli risolverli e studiarli a fondo sarebbero necessarie ricerche ulteriori, e soprattutto un'indagine sul campo più lunga e approfondita. Solo stando sul terreno, parlando con i locali e osservando le loro azioni quotidiane, è possibile comprendere pienamente i principi che strutturano la società dawregna, i processi che hanno determinato nel tempo l'esclusione di parte dei suoi membri dal resto della vita comunitaria. È osservando le relazioni quotidiane che si instaurano tra i Manja e gli altri gruppi che è possibile capire fino in fondo quanto pesa l'alterità etnica dei primi, e per quanto tempo possa ancora determinare i rapporti tra unità diverse.

Come ho già più volte osservato i Manja si trovano in una condizione di profonda trasformazione. Il passaggio alla vita sedentaria, avvenuto alla fine degli anni '70, i cambiamenti nello stile di vita collegati a questo mutamento, l'instaurazione di un governo federale che, pur non riconoscendoli ufficialmente come etnia e quindi non percependo la differenza culturale come motivo di discriminazione dei Manja, sembra comunque intenzionato ad alleviare la loro discriminazione, costituiscono solo alcuni di quelli eventi evidenziati nel corso dell'elaborato, che hanno fatto sentire la loro sulle condizioni di vita del gruppo degli ex cacciatori.

In soccorso ai Manja, oltre naturalmente alle altre popolazioni che abitano nel territorio, sono sorti negli ultimi anni numerose missioni cattoliche e protestanti, e Ong che stanno compiendo i primi passi verso iniziative volte a favorire l'integrazione dei Manja all'interno delle comunità locali. Dare ai bambini un'istruzione, permettere loro di imparare l'amarico, credo che favorirà sicuramente l'uscita da quel ghetto economico, politico e sociale in cui sono relegati.

La possibilità di spostarsi in altre regioni per studiare come sta accadendo a Ioannes, aprirà loro nuove prospettive di vita; e se magari una prima generazione

si accontenterà di fare l'autista, la seconda punterà probabilmente più in alto, o magari tenterà di intraprendere progetti migratori in altre regioni, in cui nessuno saprà riconoscerli come Manja.

Durante il mio soggiorno in Etiopia ho provato a parlare con i cittadini del vicino Wolayta, ma pochi erano a conoscenza dei Manja. Chiedendo per le strade di Soddo, la maggior parte della gente mi ha risposto di non averne mai sentito parlare. Fuori dai confini del Dawro, il Manja è considerato uno straniero, alla pari di un Malla che decide di compiere la stessa scelta migratoria. Ma all'esterno del Dawro non necessariamente la sua alterità etnica sarà resa palese nel rapporto con gli altri.

Come ho evidenziato nel paragrafo precedente l'etnicità è solo un aspetto di una relazione sociale più complessiva che può essere reso esplicito o meno a seconda della situazione e del contesto. Nel caso in cui la differenza culturale non si manifesta, il rapporto tra gruppi non sarà allora su base etnica, ma si caratterizzerà, a seconda del contesto, come un rapporto economico, matrimoniale o politico.

Detto questo sarebbe interessante continuare a seguire nel corso del tempo le trasformazioni e i cambiamenti che avverranno nelle condizioni di vita dei Manja. Secondo le parole di alcuni miei interlocutori da quando si è instaurato il nuovo governo federale (forse il primo veramente democratico, in confronto al passato impero teocratico e alla dittatura militare socialista) la situazione dei Manja è lievemente migliorata. Lo stato non li ha riconosciuti come un'etnia, nemmeno nel vicino Kaffa, dove nel 2002 i Manja che abitano nei paraggi del centro di Bonga hanno dato vita a tumulti e agitazioni proprio per ottenere un riconoscimento politico all'interno del Consiglio regionale. Tuttavia lo stato odierno si sta operando per alleviare le condizioni di vita dei Manja, finanziando alcune famiglie per mandare i figli a scuola, e riconoscendo loro quei diritti civili e politici goduti da tutti gli altri cittadini della Repubblica etiopica.

Le maggiori difficoltà si riscontrano però a livello locale, nel momento in cui si cerca di rendere veramente effettivi quei diritti di cui idealmente e costituzionalmente anche i Manja godono.

Con il decentramento del potere e con il diritto all'autodeterminazione riconosciuto dalla Costituzione del '94 ad ognuna delle unità federali che costituiscono attualmente lo stato etiopico, a governare i singoli stati sono oggi amministratori, giudici, impiegati locali che condividono i pregiudizi contro le minoranze che abitano nel territorio (vedi il caso dei due funzionari della woreda di Loma Bosa, riportato nel capitolo precedente).

La piena integrazione all'interno della società dawregna costituisce dunque un traguardo ancora molto lontano e, secondo me, difficile da raggiungere almeno fino al momento in cui continueranno a persistere quei meccanismi sociali, quali le regole endogamiche, i concetti di contaminazione, e gli stereotipi, ordinati come sono a mantenere separati i diversi gruppi sociali.

Pankhurst appare invece fiducioso; l'attenzione rivolta dal nuovo governo a queste minoranze più svantaggiate, la presenza sul territorio di Ong e di missioni cattoliche e protestanti pronte a fornire l'opportunità anche ai più svantaggiati di un'educazione, porterà sicuramente nel tempo ad un lento ma graduale miglioramento. Da parte mia non posso che affidarmi all'ottimismo di uno studioso come Pankhurst che molto meglio di me conosce la società etiopica, nella quale vive e studia, e sperare davvero in un prossimo riscatto di quel popolo dell'Etiopia, di cui spesso se ne dimentica l'esistenza, chiamato Manja.

BIBLIOGRAFIA

- Abbink J. G., 2000, *Comparing Cultures in Southern Ethiopia: From Ethnography to Generative Explanation*, Northeast African Studies, Vol. 7, Num. 3, pp. 1-9
- Aimè M., 1997, *Il mercato e la collina. Il sistema politico dei Tanga del Benin settentrionale: passato e presente*, Torino, il Segnalibro.
- Aimè M. (ed. it. a cura di), 2006, *Dizionario di antropologia e etnologia*, Torino, Einaudi.
- Amborn H., 1988, *Social division of work in traditional agricultural society (Southern Ethiopia)*, in *Proceedings of the Nine International Conference of Ethiopian Studies*, vol.3, Academy of Sciences, Mosca, pp. 22-29.
- Barth F., 1994, *I gruppi etnici e i loro confini*, in *Questioni di etnicità*, a cura di V. Maher, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 33-71 (ed. orig. 1969).
- Behailu A., Data D., *Dawro*, in Freeman D., Pankhurst A., 2003, *Peripheral People. The Excluded Minorities of Ethiopia*, Londra, Hurst and Company, pp.105-131.
- Biasutti R., 1905, *Pastori, agricoltori e cacciatori nell'Africa Orientale*, Bollettino della Società Geografica Italiana 6, pp. 155-179.
- Biasutti R., 1967, *Le razze e i popoli della terra*, vol.3, Torino, Utet.
- Braukamper U., 1984, *On food avoidances in Southern Ethiopia: religious manifestation and socio-economic relevance*, in S. Rubenson (ed.), 1984, *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*. Addis Ababa, Uppsala, East Lansing, Institute of Ethiopian Studies, Scandinavian Institute of African Studies, African Studies Center, Michigan State University, pp. 429-446.
- Borruso P.,....., *Africa e storia contemporanea: il caso etiopico,...*
- Calchi Novati G. P., 1994, *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica: Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Torino, SEI, 1994.
- Calchi Novati G. P., Valsecchi P., 2005, *Africa. La storia ritrovata*, Roma, Carocci
- Cavanna C. (a cura di), 2005, *Wolayta: una regione d'Etiopia. Studi e ricerche 1995-2004*. Grosseto, Società Naturalistica Speleologica Maremmana, Atti del museo di Storia Naturale della Maremma, supplemento al n. 21.

Cerulli E., 1930, *Etiopia Occidentale (dallo Scioa alla frontiera del Sudan). Note del viaggio 1927-1928*. Vol. 1 Roma, Sindacato Italiano Arti Grafiche.

Cerulli E., 1951, *Studi Etiopici IV. La lingua caffina*, Roma, Istituto Italiano per l'Oriente.

Cerulli E., 1954, *I gruppi etnici di bassa casta dell'Africa Orientale*, Rivista di antropologia, vol. XLI, p.41.

Conti Rossini C., 1937, *Etiopia e genti d'Etiopia*, Firenze, Bemporad.

Data D., 1997, *Rural livelihoods and social differentiation among the Dawro, Southern Ethiopia*, MA thesis, School of Graduate Studies, Addis Ababa University.

Data D., 2000, *Clans, Kingdoms, and "Cultural Diversity" in Southern Ethiopia: The Case of Omotic Speakers*, Northeast African Studies, Vol. 7, Num. 3, pp. 163-188.

Data D., 2005, *Christianity and Spirit Mediums: experiencing post-socialist religious freedom in southern Ethiopia*, Halle, Max Planck Institute for Social Anthropology, working paper n. 75.

Devoto G., Oli G. C., 2002-2003, *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier.

Donham D., James W., Kurimoto E., Triulzi A., 2002, *Remapping Ethiopia: socialism and after*, Oxford, James Curry.

Douglas M, 1975, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino (ed. orig. 1966).

Dumont L., 1991, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi (ed. orig. 1966).

Eriksen A.L., 1993, *Ethnicity and Nationalism*, Londra, Pluto Press.

Fabietti U., Remotti F. (a cura di), 1997, *Il dizionario di antropologia. Etnologia, Antropologia culturale, Antropologia sociale*, Bologna, Zanichelli.

Fabietti U., 2004, *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori Università.

Freeman D., 2000, *Cultural Variation in Southern Ethiopia: An Introduction*, Northeast African Studies, Vol. 7, Num. 3, pp. 15-20.

Freeman D., Pankhurst A. 2001, *Living on the Edge: Marginalised Minorities of Craftworkers and Hunters in Southern Ethiopia*, Addis Ababa, Department of Sociology and Social Science, Addis Ababa University.

Freeman D., 2003, *Understanding Marginalisation in Ethiopia*, in Freeman D., Pankhurst A., 2003, *Peripheral People. The Excluded Minorities of Ethiopia*, Londra, Hurst and Company, pp. 301-333.

Freeman D., Pankhurst A. 2003, *Peripheral People. The Excluded Minorities of Ethiopia*, Londra, Hurst and Company.

Gallino L., 1972, *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET.

Haaland G., Haaland R., Dea D., 2004 (a), *Smelting iron: caste and its symbolism in South-Western Ethiopia*..... pp. 75-86.

Haaland G., Haaland R., Dea D., 2004 (b), *Furnace and Pot: why the iron smelter is a big pot maker*, in *Azania*, XXXIX, pp. 145-165.

Haberland E., 1984, *Caste and hierarchy among the Dizi (Southwest Ethiopia)* in Rubenson S. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*. Addis Ababa, Uppsala, East Lansing, Institute of Ethiopian Studies, Scandinavian Institute of African Studies, African Studies Center, Michigan State University, pp. 447-450.

Hartmann J., 2004, "No tree, no bee, no honey, no money": *The Management of Resources and Marginalisation in Beekeeping Societies of South West Ethiopia*. Paper submitted to the Conference: Briding Scales and Epistemologies, Alexandria.

Huntingford, G.W., 1931, *Free hunters. Serf-tribes and submerged classes in East Africa*, in *Man* 31, pp. 261-266.

Jedlowski P.(ed. it. a cura di), 1997, *Dizionario delle scienze sociali*, Milano, Il Saggiatore.

Krutz J., 2004, *Ethiopia's Experiment: The Pathologies of Ethno-Federalism in the Horn of Africa*, Columbia University.

Leach E., 1971, *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, Cambridge, Cambridge University Press.

Levine D., 1974, *Greater Ethiopia: the Evolution of a Multiethnic Society*, Chicago, University of Chicago Press.

- Lewis H., 1970, *Wealth, Influence and Prestige among the Shoa Galla*, in Tuden A., Plotnicov L., *Social stratification in Africa*, New York, Londra, The Free Press, Collier-Macmillan, pp.163-186.
- Li Causi L., 1976, *Antropologia e ideologia: note sul "patronage" nelle società mediterranee*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, pp.119-131.
- Li Causi L., 1987, *Antropologia e società rurali dell'Europa meridionale. Il rischio metodologico tra fascino del passato e studio delle trasformazioni*, *Annali Istituto "Alcide Cervi"*, 9, pp.17-34.
- Li Causi L., 1988, *O patroni o clienti. Note sull'antropologia politica dell'Italia*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena*, IX, pp. 58-82.
- Li Causi L., 1993, *Uomo e potere. Un'introduzione all'antropologia politica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Li Causi L., 2007, *L'antropologia tra etnia e nazione*, Pisa, Pacini Editore.
- Maher V. (a cura di), 1994, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Marakis
- Massaia G., 1984, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, vol. 3 (ed.orig.1889).
- Nadel S., 1954, *Caste and government in primitive society*, *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 8 (2), pp. 9-22.
- Pankhurst A., 1997, *When the centre relocate the periphery: resettlement during Derg*, in *Proceedings of the Thirteenth International Conference of Ethiopian Studies*, vol.2, Kyoto, University of Kyoto Press, pp. 540-558.
- Pankhurst A., 1999, *Caste in Africa: the evidence from Southwestern Ethiopia reconsidered*, in *Africa* 69 (4), pp. 485-509.
- Pankhurst R., 1997, *The Ethiopian Borderlands. Essays on Regional History from Ancient Times to the End of the 18th century*, Asmara, Lawrenceville, the Red Sea Press.
- Rubenson S. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*. Addis Ababa, Uppsala, East Lansing, Institute of Ethiopian Studies, Scandinavian Institute of African Studies, African Studies Center, Michigan State University,

Todd D., 1977, *Caste in Africa*, Africa 47 (4), pp.389-412.

Tsehai B. S., 1994, *The Wolayta Conception of Inequality, or Is It Inclusiveness and Exclusiveness?* In Zewde B., Pankhurst R., Beyene T. (eds), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, pp. 341-358.

Tsegaye T., 2006, *Evaluation of the Operation and Performance of Ethnic Decentralization System in Ethiopia*, Addis Ababa, Addis Ababa University Press.

Tuden A., Plotnicov L., 1970, *Social Stratification in Africa*, New York, The Free Press.

Turton D. (a cura di), 2006, *Ethnic Federalism: the Ethiopia experience in comparative perspective*, Oxford, Currey.

Vaughan S., 2003, *Ethnicity and Power in Ethiopia*, PhD, University of Edinburgh.

Vaughan S., 2006, *Responses to Ethnic Federalism in Ethiopia's Southern Region*, in Turton D. (a cura di), 2006, *Ethnic Federalism: the Ethiopia experience in comparative perspective*, Oxford, Currey.

Yoshida S., 2007, *Social Discrimination against the Manjo in Transition: Seeking a "Salad-bowl" Coexistence through Conversion*, in *Proceedings of the Sixteenth International Conference of Ethiopian Studies*, (in corso di stampa).

Zewde B., Pankhurst R., Beyene T. (eds), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University

Ministry of Information, 1989, *Ethiopia: a cradle of history*, Addis Ababa, Department of Press.