

POESIA RELIGIOSA FEMMINILE –
 NABI-AMMAAN,
 NEL CONTESTO RURALE DELLA SOMALIA(*)

di Francesca Declich(**)

La produzione di forme narrative e poetiche può essere affrontata da diversi punti di vista⁽¹⁾ e recentemente la letteratura antropologica ha fornito materiali preziosi per l'analisi del rapporto tra formulazione poetica, sentimenti, emozioni e morale⁽²⁾. La letteratura sulla Somalia,

(*) Versione italiana di un contributo presentato il 27.1.1994 nei seminari su Women in Cross Cultural Studies presso la Università di Oxford (Queens Elizabeth House) già presentato in una prima forma il 7.2.1992 durante i seminari sul Corno d'Africa alla School of Oriental and African Studies. Ringrazio per i commenti ricevuti: Shirley Ardener, Ann Kubai, Harnik Deol, Camillia Fawzi El-Solh, Ann Marie Fortier, David Hawkins, Ioan M. Lewis, Henrietta L. Moore, Halima Mwenezi, Elvira Belaunde Olschewski, Mauro Tosco e i partecipanti ai seminari. Per le trascrizioni e le traduzioni dei testi dialettali sono in debito verso Cabdullahi Sheekh Cabdi «Hombooy» e, soprattutto, con Cabdallah Mansuur. Infine ringrazio Giorgio Banti che si è prestato gentilmente a riascoltare gli inni revisionando in parte traduzioni e trascrizioni. La responsabilità dello scritto è tutta mia.

Le osservazioni sul campo sono state svolte tra gli agricoltori che vivono lungo il fiume Giuba (regioni del Basso e Medio Giuba) nella Somalia meridionale tra il 1985 e il 1988 con i contributi del Consiglio Nazionale delle Ricerche e il sostegno dell'Accademia Nazionale Somala per le Scienze e le Arti e la Facoltà di Scienze del Linguaggio della Università Nazionale Somala. Ringrazio infine l'Accademia dei Lincei, i cui vari apporti finanziari sono stati preziosi concedendomi tempo di pensare e scrivere.

(**) Dottore di Ricerca in Africanistica presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Attualmente svolge ricerche in Tanzania con una borsa post-dottorale dello stesso istituto.

(1) Un utile compendio della classificazione della letteratura orale africana si trova in Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1970, mentre un quadro schematico delle prospettive teoriche tramite le quali si studiano oggi le tradizioni orali e le arti verbali si trova in Ruth Finnegan, London, *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*, Routledge, 1992, pp. 1-52.

(2) A questo proposito vedi, ad esempio, Lila ABU-LUGHOOD, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press, 1986, e LILA ABU-LUGHOOD & Catherine A. LUTZ, *Language and the Politics of Emotion*, New York, Cambridge University Press, 1990.

pur riconoscendo l'estrema importanza e il ruolo politico della poesia nel contesto somalo⁽³⁾, ha tralasciato, tranne rare eccezioni⁽⁴⁾, l'analisi delle forme poetiche femminili e del loro significato.

In questo articolo si prendono in esame alcuni inni mistici (*qasii-do-oyin*) femminili raccolti in una zona agricola della Somalia, lungo il fiume Giuba, con un'analisi contestuale⁽⁵⁾ di tali forme poetiche nel loro contesto culturale e simbolico e dell'influenza che esercitano su coloro che le ripetono, le ascoltano e/o le ricreano. La descrizione dei micromeccanismi attraverso i quali tali forme poetiche si riproducono ne mostra la natura sottilmente politica, come è d'altronde per molta altra poesia somala.

Allo scopo di dare un quadro di riferimento della religiosità popolare, e in considerazione del fatto che nella letteratura sulla Somalia difficilmente si trovano descrizioni delle forme religiose praticate dalle donne, si porrà inizialmente l'accento su una descrizione delle principali attività che, separatamente, uomini e donne praticano come espressione del loro essere musulmani.

Si evidenzierà in tal modo come una parte fondamentale di ciò che le donne percepiscono quale pratica del loro essere musulmane consista nel partecipare a raduni nei quali si eseguono inni mistici di lode e invocazione ad alcune personalità femminili; donne in maggioranza realmente esistite, menzionate nel Corano o facenti parte del contesto storico, seppure non canonico, del Corano. I raduni o celebrazioni sono chiamati *Nabi-ammaan*, o, nel linguaggio comune, anche *Abbay Haawo iyo abbay Faadumo*, ossia «sorella Eva e sorella Fatima». *Nabi-ammaan* significa letteralmente «lodare il Profeta [Maxamed]»⁽⁶⁾ anche se, nella

(3) Vedi, ad esempio, tra gli altri: B.W. ANDRZEJEWSKI & I.M. LEWIS, *Somali Poetry. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1964; ANTINUCCI, F. & FAARAX, *Poesia Orale Somala*, Roma, Il BagattoLibri, 1986; BANTI, G., 1987, *Letteratura e Scrittura*, in *Aspetti dell'espressione artistica in Somalia*, Puglielli A. (a cura), Università di Roma «La Sapienza», Il BagattoLibri Editore; SAMATAR, *Oral Poetry and Somali Nationalism. The Case of Sayyid Mahammad 'Abdille Hasan'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

(4) Tra cui vedi BANTI, *Letteratura...* cit.; Zainab MOHAMED JAMA, *Fighting To Be Heard: Somali Women's Poetry*, in «African Languages and Cultures», 4,1, 1991, pp. 43-53; ANDRZEJEWSKI e LEWIS, *Somali...* cit., p. 49.

(5) La scarsità di materiale che descriva la celebrazione del *Nabi-ammaan* non permette ancora analisi comparative dei contenuti di testi provenienti da diverse aree della Somalia. Lidwien Kapteijns ha presentato durante il 5° Convegno di Studi Somali nel novembre del 1993 a Worcester qualche testo raccolto di recente e proveniente dalla Somalia settentrionale.

(6) Nel testo si useranno trascrizioni in lingua somala, laddove esistano, per renderne omogenea la grafia.

realtà, la maggior parte delle lodi pronunciate durante queste celebrazioni sono offerte ad altre personalità, tutte femminili, alcune delle quali furono parenti del Profeta.

Negli anni posteriori al 1969 la pratica del *Nabi-ammaan*, ancora oggi altamente diffusa a livello popolare tra le donne di tutti i ceti sociali in zone rurali e urbane, è stata delegittimata e anche proibita, per il suo significato quasi di sfida ai valori musulmani dominanti di quegli anni che, con veemenza sempre maggiore, tendevano a venire adeguati alla tradizione islamica Wahabita della vicina Arabia Saudita.

D'altra parte, l'estrema diffusione del *Nabi-ammaan* è legata al fatto che tale celebrazione attribuisce significati, legati all'Islam, a forme rituali tradizionali delle donne di gruppi sia con origini linguistiche cuscitiche⁽⁷⁾ sia con origini bantu preesistenti all'islamizzazione. In queste forme rituali tradizionali le donne invocano personaggi femminili e si riuniscono per aiutarsi reciprocamente nell'affrontare problemi comuni alle donne, esigenza che non ha trovato altrettanto spazio in forme rituali islamiche, se non di tipo sufico. Secondo Mansuur una fase della celebrazione del *Nabi-ammaan*, il *madaxshub*, è la riedizione in forma musulmana di un culto di fertilità praticato anche dalle donne borana e da vari gruppi oromo⁽⁸⁾. Tra questi gruppi Atete — invocata con la formula *Ya ayo umtu*, «O madre creatrice», — sarebbe implorata al posto di Fatima⁽⁹⁾. Un gruppo femminile simile a quello che si riunisce per il *Nabi-ammaan* è descritto da Kelly con il nome di *gaas eyba* per gli Orma del Kenya⁽¹⁰⁾. Per ciò che riguarda la tradizione bantu, l'attenzione dedicata nel *Nabi-ammaan* alle antenate è un aspetto che si adatta alla sensibilità di gruppi con tradizioni rituali matrilineari, passate o ancora in vigore, dei quali fanno parte molti degli agricoltori somali con antenati di origine bantu⁽¹¹⁾.

(7) L'inclusione di elementi di culti tradizionali preislamici nella pratica dell'Islam è peraltro caratteristica di tutta la Somalia. Vedi anche I.M. LEWIS, *Islam in Tropical Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1966 e *Syncretism and Survival in African Islam*, in *Convegno su Aspetti dell'Islam 'Marginale'*, 24-25 Novembre, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1983.

(8) Cabdallah CUMAR MANSUUR, *The Nature of the Somali Clan System*, in *The Invention of Somalia*, Lawrenceville, The Red Sea Press, Inc., 1995, pp. 120, 127 e *Storia della religione tradizionale dei cusciti*, Tesi di laurea, Università di Roma, s.d., pp. 39-41.

(9) Cabdallah CUMAR MANSUUR, *Storia...* cit., pp. 36, 40.

(10) Hilary KELLY, *Choosing Islam: An Anthropological and Historical Analysis of Orma Conversion*, Paper presentato alla 35ª conferenza dell'African Studies Association tenuta a Seattle, Novembre 20-25, 1992 e *From 'Gada' to Islam: the Moral Authority of Gender Relations Among the Pastoral Orma of Kenya*, tesi di PhD, Los Angeles, University of California, 1992.

(11) Vedi F. DECLICH, 'Gendered Narratives', *Identity and History: two Hundred Years*

Eva è rappresentata come la prima vera madre, colei che precedette Adamo. La composizione incalzante dei versi incita coloro che partecipano al rito a vigilare sulle donne morte allo scopo di non scontentarle, similmente a ciò che avverrebbe nei confronti degli antenati nelle unità matrilineari dei gruppi di origine bantu.

Appare chiaro che le pratiche sufiche in Somalia, consentendo l'espressione di forme di religiosità popolare e tradizionale, hanno lasciato più spazio di altri tipi di pratiche islamiche alla ritualità femminile. I rituali islamici sunniti in Somalia, infatti, diversamente dalle correnti sufiche, forniscono agli uomini, ma non alle donne, rigidi regolamenti giornalieri e collettivi; non sono prescritte attività religiose comunitarie femminili e le donne non possono entrare nelle moschee. I rituali dei sufi, invece, prevedono, oltre ai *dikri*, esecuzioni comunitarie di inni mistici, anche altre cerimonie collettive che coinvolgono le donne in un processo di identificazione con alcune delle personalità femminili che vengono invocate e lodate negli inni stessi. Le figure coraniche sono descritte come somiglianti nei costumi ad agricoltori e nomadi, in modo da favorire nel contesto rituale un'integrazione tra i valori delle nomadi e quelli delle contadine.

Infine, l'elogio dei valori della bellezza femminile secondo canoni locali facilita, attraverso la celebrazione del rito, la riproduzione di modelli femminili ai quali aspirare. Vengono celebrate come positive alcune caratteristiche somatiche tipiche delle donne di origine nomade: capelli lisci e pelle chiara sono considerate le migliori. Si riconferma, pertanto, una stratificazione sociale che vede favorite le donne di origine pastorale o araba, che hanno capelli lisci, in contrasto con le donne di origine bantu i cui capelli sono invariabilmente crespi. Similmente, una carnagione chiara è un ideale arabo o indiano di bellezza femminile che deprezza la pelle molto scura delle donne con antenati di origine bantu.

La persistenza di queste celebrazioni, a dispetto della loro quasi totale invisibilità nella letteratura scritta sulla Somalia⁽¹²⁾ e delle proibizioni occorse nel tempo, si direbbe dovuta all'inalienabilità della espressione

among Shanbara and Zigula along the Juba River in Somalia, in «History in Africa», Madison, University of Wisconsin, 1995.

(12) Vanno considerate alcune rare eccezioni come, ad esempio, BANTI, *Letteratura e Scrittura...* cit., pp. 24-25; CERULLI, E., 1957, *Somalia I*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, p. 194; Ali ABDIRAHMAN HERSI, *The Arab Factor in Somali History: the Origins and the Development of Arab Enterprise and Cultural Influences in the Somali Peninsula*, tesi di PhD, Los Angeles, University of California, 1977, pp. 116, 194; I.M. LEWIS, *Sufism in Somaliland: a Study in Tribal Islam I*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 1955, p. 592; C.C. MANSUUR, *Storia...* cit., pp. 39-41.

ne di simboli relativi alla costruzione del genere femminile, che sono continuo frutto di una contrattazione di significati nei vari contesti. I contesti poetici in Somalia sono specifici per genere e non vi è interscambiabilità. Gli uomini si vergognerebbero di recitare qualsiasi forma di poesia scritta da donne perché ciò costituirebbe un'umiliazione⁽¹³⁾. Ne consegue che la produzione e la trasmissione poetica si realizzano in gruppi monosessuali, esclusivi e coesistenti, e costituiscono un fattore rilevante della differenziazione della identità di genere femminile o maschile.

Per ciò che riguarda i versi di alcuni inni mistici cantati durante il *Nabi-ammaan* e riportati in questo articolo, non è stato possibile rintracciarne l'autore o l'autrice. Di certo nel corso delle celebrazioni nuovi versi vengono aggiunti e altri dimenticati o trasformati, così che la produzione dei testi raccolti va considerata collettiva. L'analisi si focalizzerà sui seguenti aspetti: i modi in cui nuovi elementi vengono continuamente inseriti nelle poetiche durante il corso delle esecuzioni rituali; il ruolo di riproduzione e creazione di identità di gruppo e individuale che si realizza nel processo di esecuzione dei *Nabi-ammaan* per gruppi femminili; l'importanza che queste forme poetiche femminili hanno come rappresentazione pubblica di una costruzione culturale del genere femminile.

Il contesto etnografico

L'area socioambientale nella quale si colloca questo studio è stata nel corso del tempo chiamata Goscia, così come le persone che vi abitano⁽¹⁴⁾. Essa include la maggior parte dei villaggi collocati lungo il corso del fiume Giuba tra la città di Jamaame a meridione e il villaggio di Mfudo⁽¹⁵⁾ a settentrione. I dati etnografici presentati in questa sede provengono soprattutto dai villaggi di Mareerey e Mugambo, nelle regioni del Medio e Basso Giuba rispettivamente.

Coloro che abitano in questa zona costeggiante il fiume⁽¹⁶⁾ sono

(13) Zainab MOHAMED JAMA, *Fighting...* cit., p. 44.

(14) F. DECLICH, *I Goscia della regione del Medio Giuba. Un gruppo etnico di origine bantu*, in «Africa», Roma, Istituto Italo-Africano, 1987, 42, 4, pp. 570-599.

(15) Il villaggio di Mfudo quale confine geografico è stato preso come riferimento in molta letteratura coloniale. Probabilmente il motivo di tale scelta è piuttosto la rivendicazione del capo Nassib Bundo, vissuto fino agli inizi del XX secolo, di possedere il controllo su tutti i villaggi fino a quel punto.

(16) Negli studi anglofoni è ormai abituale la definizione *riverine people* per indicare quei Somali, alcuni dei quali discendenti da schiavi originari dell'Africa orientale, che praticano l'agricoltura e vivono lungo i fiumi Giuba e Shebeli.

accomunati da alcune caratteristiche: la loro attività di sussistenza principale è l'agricoltura, sebbene il piccolo allevamento di bovini e l'allevamento di animali da cortile sia anche praticato; nella maggioranza sono discendenti di persone che parlavano lingue bantu, molti dei quali divenuti schiavi e trasportati dall'Africa dell'est nelle città della costa somala; essendo in Somalia da un numero di generazioni non facilmente calcolabile per la maggior parte parlano il somalo ad eccezione di un gruppo che parla il *kizigua* o *chizigula*, secondo la pronuncia locale. Tutti i Goscia, infine, appartengono a gruppi locali definibili matrilinearmente (*mviko*), ognuno dei quali ha la caratteristica di eseguire determinati rituali legati ai propri antenati. L'identità culturale di coloro che vivono nella zona di Goscia è stata fortemente marcata dalla loro storia passata: la creazione di una solidarietà interna alle comunità è stata indispensabile per mantenere la libertà dalla schiavitù.

I Goscia del Giuba cominciarono ad essere islamizzati fin dalla fine del XIX secolo⁽¹⁷⁾. Comunque, non si può dedurre che tutti coloro che vivevano lungo il Giuba divennero musulmani. Da alcune fonti orali⁽¹⁸⁾, da alcuni documenti prodotti dai Padri Trinitari⁽¹⁹⁾ e dalla documentazione coloniale sembra che questa islamizzazione non fosse estremamente rigorosa e, soprattutto, l'ostentazione della religione islamica rimaneva un mezzo importante che gli ex-schiavi avevano per affrancarsi dalla schiavitù⁽²⁰⁾ o per legittimare il proprio status di liberi. Le informazioni sulla islamizzazione, pertanto, devono essere trattate con cautela e analizzate in considerazione dei possibili pregiudizi e omissioni.

Per i Goscia, non è semplicemente la rivendicazione pubblica dell'essere musulmani, ma la promozione di questa rivendicazione che va vista come di grande importanza nella formazione della loro identità pubblica. Questo fu dovuto al contesto sociale nel quale dovevano formare la loro identità come gruppo, un contesto in cui fondamentale era la dimostrazione ostentata di una identità islamica rigida caratteristica della cultura dei Somali nomadi e soprattutto di quelli del nord⁽²¹⁾.

(17) Vinigi L. GROTTANELLI, *I Bantu del Giuba nelle tradizioni del Watzegua*, in «Geographica Helvetica», 8, 1953, p. 256.

(18) F. DECLICH, *Il processo di formazione della identità culturale dei Bantu della Somalia meridionale*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, Tesi di Dottorato di Ricerca, 1992, pp. 129-134.

(19) Leandro DELL'ADDOLORATA, *Lettera al rev.mo padre provinciale*, Stazione Issa Kristos, Gelib, 17/4/1906.

(20) Vedi anche F. DECLICH, *Identity, Dance and Islam among People with Bantu Origins in Riverine Areas of Somalia*, in *The Invention of Somalia*, Lawrenceville, The Red Sea Press, Inc., 1995.

(21) Vedi I.M. LEWIS (*Democrazia pastorale*, Milano, Franco Angeli, 1983), ricerca rea-

Alcune pratiche religiose giornalieri

Oggigiorno le pratiche religiose locali, pur classificabili in ufficiali e sufiche, vengono percepite dalla gente comune globalmente come quell'insieme di pratiche che si dovrebbero perseguire il più possibile essendo musulmani. In quasi ogni villaggio vive uno *sheekh* ufficiale. Nei villaggi più grandi, lo *sheekh* è colui che ha il compito di consacrare la parte legale del matrimonio, il *nikaax*. Uno *sheekh* ufficiale conduce tutte le preghiere e festività relative alla moschea del suo villaggio. Si tratta di colui che conosce il Corano meglio di altri nel villaggio e a volte parla l'arabo; è suo compito curare i malati recitando brani del Corano, solitamente la sura aprente, quella iniziale, cosiddetta *faatixa*. La maggior parte degli *sheekh* sa preparare amuleti che si dice prevengano da pericoli, malattie e stregonerie. Amuleti contenenti parole del Corano scritti su piccoli pezzi di carta vengono chiamati *xiirsi Quraan* e altri amuleti nei quali sono contenute erbe e medicine tradizionali sono conosciuti come *xiirsi goleed*. Anche alcune donne sanno come preparare amuleti e medicamenti con le erbe. La maggior parte ne conosce alcuni, soprattutto quelli che vengono usati per curare i bambini, mentre poche donne anziane ne sono considerate specialiste. Anche le donne *kha-liif*, capi dei gruppi di *dikri* femminili, eseguono questi tipi di trattamento.

Nella pratica delle cinque preghiere rituali giornalieri (*salaad -do*) che i musulmani eseguono come uno dei cinque pilastri dell'Islam ci sono differenze di genere. La maggior parte degli uomini nella zona di Gosh, specialmente se superano l'età di trent'anni, si recano giornalmente nella moschea a pregare. La preghiera serale, che si svolge al tramonto, è la più frequentata e pertanto diviene un'attività comunitaria degli uomini alla quale è riservato uno spazio esclusivamente maschile, la moschea. Alle donne è proibito entrare in tale spazio e ci si aspetta che compiano i loro doveri religiosi pregando individualmente in casa. Tuttavia, per una larga parte della loro vita le donne non pregano affatto perché sono considerate quasi perennemente in condizioni di impurità, o perché nel pieno del periodo mestruale, o in quanto gravide perché in allattamento. Questo avviene anche se la regola musulmana dispone che chi non prega quando prescritto, — sia pure per motivi di forza maggiore tra i quali si include l'impurità —, deve recuperare recitando

lizzata tra il 1955 e il 1957 tra i pastori nomadi del versante settentrionale della penisola dei Somali.

le preghiere in altri momenti. Le principali attività comunitarie femminili che comprendono preghiere sono i *dikri* femminili e specialmente il *Nabi-ammaan*, pratiche ampiamente appoggiate o tollerate dalle confraternite locali.

Nel villaggio, si svolgono annualmente varie festività comuni al mondo musulmano, secondo il calendario islamico lunare di trecentocinquantacinque giorni. Le principali sono *ciid Arafa* (festa del mese di *Arafa*), *ciid Mawliid* (festa della nascita del Profeta) e il mese di digiuno, il *Ramadaan*. La parte comunitaria di queste celebrazioni si realizza per gli uomini tramite le preghiere nella moschea e per le donne soprattutto nelle ore di cucina comunitaria per la preparazione dei banchetti che sempre si accompagnano a queste feste. Le festività annuali in cui le donne hanno occasione di pregare comunitariamente sono molto rare: fanno eccezione i pellegrinaggi (*siyaaro -ooyin*) alle tombe degli *sheekh* locali più importanti, Murjan e Nuur, durante i quali si tengono grandi circoli di *dikri* femminili e *Nabi-ammaan*, e la festa dedicata alla commemorazione di Eva, *ciid Haawo*, che si celebra il secondo giorno del mese somalo di *Mawliid*. Tale commemorazione dura una intera giornata e vi partecipano soprattutto donne; nel suo svolgimento assomiglia molto alla festa del *Mawliid*, dedicata invece al Profeta Maxamed.

Mentre gli uomini rispettano una ricorrenza di preghiere giornaliera e annuale, secondo il calendario lunare islamico, le donne, nei fatti, non seguono lo stesso ritmo; le donne sposate e in età fertile sono quasi sempre in gravidanza o in allattamento e pertanto non recitano le preghiere giornalieri e annuali nei momenti prescritti. La principale attività che implica la recitazione di parole del Corano, invocazioni e lodi da parte delle donne anche nelle condizioni suddette è il *Nabi-ammaan* seguita dalla celebrazione del *dikri*.

Il minor peso dato dalle donne alla preghiera quotidiana rispetto agli uomini e la diversità degli ambiti nei quali viene espressa la devozione individuale potrebbero lasciar intravedere l'esistenza di una grande differenza di percezione dell'Islam da parte degli uomini e delle donne.

Dikri

Diversamente dalle pratiche islamiche ufficiali, le organizzazioni sufiche prevedono attività rituali comunitarie a livello di villaggio sia per gli uomini che per le donne. Nella maggior parte dei villaggi Goshia ci sono rappresentanti formali femminili e maschili di entrambe le confraternite sufiche più diffuse, *Qaadiiriya* e *Axmediya*. Tali rappresentanti,

uomini e donne, si chiamano *kbaliif*⁽²²⁾ e il loro principale compito, a livello locale, è quello di organizzare *dikri* che si celebrano settimanalmente per gruppi monosessuali. In questo contesto, appartenere ad una confraternita significa conoscere le principali melodie e inni e partecipare alla esecuzione di *dikri*.

Un *dikri* è una forma di preghiera comunitaria all'interno della quale si cantano inni di preghiera, lode o invocazione. I testi di tali inni in un contesto colto vengono chiamati *qasiido*. Essi comprendono elementi di lode e invocazione oltre a contenere spunti didattici e di esortazione come spesso accade nella poesia religiosa musulmana in Africa⁽²³⁾. Gli inni sono trasmessi soprattutto oralmente tramite le celebrazioni comunitarie del *dikri*. Usualmente vengono cantati⁽²⁴⁾ in gruppi monosessuali da cori alternati in forma antifonale o responsoriale, contengono versi ripetuti più volte e sono accompagnati da dondolamenti ritmici eseguiti insieme da varie sezioni del circolo dei partecipanti. Gli inni vengono cantati continuativamente, talvolta per ore, con aumento e diminuzione, a vari intervalli, dell'intensità, della velocità e della ritmicità del coro. Spesso, durante queste esecuzioni, nel punto di maggiore intensità e ritmicità del canto, alcuni partecipanti cadono in trance e vengono aiutati dagli altri.

Lungo il fiume Giuba, un raduno attuato per eseguire il *dikri* implica ben più che il coro comune in sé. Gli incontri si tengono a turno a casa di uno dei membri del gruppo di *dikri*, che deve preparare del cibo speciale per gli ospiti. Questo contiene una buona quantità di olio di sesamo, chiamato *saaro* nel dialetto somalo locale, che si frigge con alcuni grani di caffè: si crede che questa mistura, chiamata *buun* dal nome del caffè, protegga la gente dai *jin* (diavoli). L'aroma dell'olio di se-

(22) Per il ruolo dei *kbaliif* in questi villaggi vedi anche G. OLMI, *L'Islam di base in Somalia. Contributo per lo studio di alcuni aspetti della vita e della mentalità religiosa dei fedeli musulmani in una zona dell'Africa subsahariana: il caso di Mareerey*, Roma, Tesi di laurea, Università di Roma «La Sapienza», 1987.

(23) Possono considerarsi come parte di una tradizione di poesia religiosa didattica e narrativa islamica, come suggerito in Ruth FINNEGAN, *Oral... cit.*, pp. 167-169.

(24) Francesco Giannattasio discute il fatto che in somalo l'idea di musica e il concetto di «cantare», in somalo *qaadid* o *beesid*, siano estranei ai canti dei *dikri*, considerati invece recitazioni di preghiere (*The Study of Somali Music: Present State*, in *Third International Congress of Somali Studies*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1988, p. 69). Secondo me nel contesto rurale delle zone rivierasche, e specialmente sul Giuba, questa classificazione linguistica non può considerarsi adeguata. Vedi l'ampia discussione in proposito in F. DECLICH, *Identity... cit.*, 1995. Anche Giannattasio, d'altronde, riporta uno schema che sembra indicare una tensione tra danze profane o di possessione e *dikri* (F. GIANNATTASIO, *The study... cit.*, pp. 162-163).

samo e dei grani di caffè si dice attragga gli angeli (*malag*), dai quali si crede che si possano ottenere più facilmente favori, quando sono vicini. Si ritiene inoltre che l'olio aiuti a rilassarsi e a mantenere l'equilibrio.

Dopo che gli inni sono stati cantati e tutti i partecipanti al *dikri* sono in procinto di mangiare, la sostanza oleosa viene spalmata sulla faccia, sulle braccia, sulle mani, sulle caviglie e sui piedi. Questa parte del rituale è considerata molto importante e non può essere omessa. Solo l'olio di sesamo può essere usato per questo scopo in quanto si considera rinfrescante e salutare. Le donne dicono che questo tipo di olio fosse usato per lo stesso motivo da Eva, la moglie di Adamo, e da Fatima, la figlia del Profeta Maxamed, ragion per cui è consigliabile usarlo.

Durante gli incontri femminili per un *dikri*, le donne eseguono un rituale che chiamano *madaxshub* (letteralmente, «versare sulla testa»). L'olio fritto viene versato e poi strofinato sulla riga dei capelli delle partecipanti. La riga viene chiamata «la strada di Eva» e questo implica che Eva soleva eseguire il *madaxshub*. Comunque, c'è anche un'altra spiegazione che viene data con la parola araba *ṭariq*, usata per «via mistica», «regola di confraternita» e, impropriamente, anche per «confraternita», riferendosi all'esperienza dei Sufi⁽²⁵⁾, che significa «strada», in questo caso la strada da percorrere verso Dio da coloro che seguono il sufismo; pertanto è come se le donne avessero una loro strada da seguire, consistente nell'eseguire il *madaxshub*. Questo rito viene praticato nello stesso modo dalle aderenti ad entrambe le confraternite maggiormente diffuse e ciò indica un'unità di percorso delle donne, che esiste malgrado le divisioni e i conflitti tra confraternite. Dopo aver colato l'olio tra i capelli, le donne accendono incenso (*uunsi* o *luubaan*). Il fumo viene dunque diretto sotto il fazzoletto nero (*dango madow*) che copre costantemente i capelli delle donne e sotto lo scialle (*garbasaar*) per la testa, allo scopo di impregnare la persona e le stoffe del tradizionale profumo. Anche questo, si dice, era un'abitudine di Eva.

La persona che ospita il raduno usualmente lo fa per qualche ragione particolare. Per esempio, il *dikri* può essere dedicato a un parente morto, nel qual caso la celebrazione si chiama semplicemente *duco*⁽²⁶⁾. Una persona può anche decidere di organizzare un incontro di *dikri* per mantenere un voto, (*shardi furaan*), oppure la celebrazione può essere dedicata a qualche altro fine.

In un villaggio di duemila abitanti, un incontro di *dikri* può coin-

(25) A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1980, pp. 90-91.

(26) *Duco* significa benedizione.

volgere dalle venti alle trentacinque persone in una volta, con un numero di partecipanti variabile in base alla stagione e, quindi, alla maggiore o minore intensità del lavoro nei campi. L'altra variabile è la quantità di denaro disponibile: se una persona ha abbastanza denaro per condire e preparare grandi quantità di cibo, molta più gente sarà invitata a condividere l'incontro del *dikri*. Si ritiene che invitare un grande numero di persone comporti una maggiore possibilità di ottenere ciò che ci si prefigge di raggiungere tramite tale celebrazione.

Di coloro che frequentano assiduamente gli incontri di *dikri*, la maggioranza supera i quarantacinque anni di età; i meno assidui superano quasi tutti i trenta. Si dice che i giovani non amino i *dikri* e preferiscano invece partecipare allo *shereero*, l'*anyago* o altri tipi di danze che comportano l'uso di tamburi (*durbaan -nno*). Alcune di queste danze sono strettamente correlate alle preghiere per gli antenati e sono comunque sempre considerate contrapposte ai *dikri*. Questa contrapposizione dipende dalla proibizione delle danze che contemplano l'uso di tamburi imposta dagli *sheekh* sufici dell'area⁽²⁷⁾.

Si dice che con l'anzianità le persone acquisiscano progressivamente timore di Dio poiché si avvicinano al momento della morte: i giovani, pertanto, si rivolgono allo strumento del *dikri* più che altro quando accade loro qualcosa di particolarmente sfortunato. Se, ad esempio, una giovane coppia incontra problemi di fertilità, potrà promettere in voto l'offerta di un *dikri* se le difficoltà verranno superate.

Sebbene esistano i raduni di *dikri* femminili, nei quali si cantano inni mistici tradizionali delle confraternite simili a quelli usati nei raduni maschili durante gli incontri femminili si celebra più spesso il *Nabi-ammaan* per Eva e Fatima, che ha certe caratteristiche distintive. Alcune donne somale che hanno studiato in scuole religiose italiane paragonano il *Nabi-ammaan* all'abitudine di certe donne cattoliche di recitare comunitariamente il rosario in chiesa. Questo rappresenta un tentativo di spiegare in termini «cristiani» o «occidentali» quel tipo di celebrazione, ma c'è qualcosa in più da descrivere. I raduni per il *Nabi-ammaan* sono organizzati con particolari motivazioni: per superare un problema di infertilità o favorire un buon parto, ma in alcune aree, è d'abitudine celebrare un *Nabi-ammaan* per propiziarsi un buon viaggio o favorire la guarigione da una malattia, scopi, questi, per i quali le donne considerano necessario l'aiuto delle compagne di rito.

(27) Su questo aspetto vedi la discussione più dettagliata in F. DECLICH, *Identity...* cit., pp. 193-194, 199.

Contenuti e significati simbolici del Nabi-ammaan⁽²⁸⁾

Una caratteristica fondamentale dei *dikri* delle confraternite è che sono usualmente celebrati in lingua araba e, quindi, pochi degli uomini e donne di ambiente rurale della Somalia meridionale possono capire il significato esatto delle parole che usano. Fanno eccezione alcuni versi di inni mistici tradotti da Sheekh Awees Maxamed per diffondere le dottrine della *Qaadiiriya*⁽²⁹⁾. Al contrario, ogni donna può capire almeno nel loro significato generale le parole degli inni mistici del *Nabi-ammaan* perché questi sono cantati nei dialetti locali. C'è d'altronde una differenza di contenuto importante tra le parole dei *dikri* e quelle di un *Nabi-ammaan*. I versi del *dikri* in generale ripetono formule di lode a Dio, tendendo a facilitare un'esperienza spirituale di estasi e annientamento in Dio⁽³⁰⁾. In Somalia, tuttavia, essi comprendono gesta ed episodi della vita di leader di confraternite, come quelli riguardanti Sheekh Awees Maxamed e Cabdulqaadir Jilani; similmente, il *Nabi-ammaan* è un insieme di lodi e invocazioni dirette ad alcuni personaggi femminili della tradizione islamica o citati nel Corano. I personaggi più comuni sono Eva, la moglie di Adamo, che è considerata la figura femminile più importante del Corano; Aamina, madre del Profeta; Sitei, moglie di Sidi Ali, nipote di Maxamed [Said in arabo]; Xaliimo, che si prese cura del Profeta bambino quando rimase orfano della madre; Fatima, Deinabo [Zeynab⁽³¹⁾ in arabo] e Ruqyia, figlie del Profeta; Kadijaa, moglie del Profeta. Oltre alle lodi e alle invocazioni, nei testi si possono rintracciare diverse altre finalità narrative e rappresentative. Lo stesso fatto che siano state scelte proprio queste figure parentali relative a Maxamed è indice della costruzione culturale esistente al riguardo. Una donna kenyota musulmana istruita si stupiva del fatto che non fosse la moglie favorita di Maxamed, Aysha, ad essere lodata tra gli inni: assegnava ad Aysha un ruolo memorabile in quanto fu lei a raccontare la vita del Profeta Maxamed dopo la morte, essendo giovane a quel tempo.

(28) Gli inni sono stati inizialmente trascritti da una mia registrazione con l'aiuto di Abdullahi Sheekh Abdi, che nel 1988 era folklorista presso l'Accademia Somala per le Scienze e le Arti (Somac). Essendo Abdullahi nato nel villaggio di Hombooy, vicino alla cittadina di Jilib, sarebbe stata persona appropriata per completare la traduzione degli inni mistici che avevo registrato presso una *kbaliif* del villaggio di Mareerey. Essendosi interrotto il lavoro di traduzione, la revisione linguistica è stata operata da Cabdalla Mansuur e da Giorgio Banti. Va considerato che costoro hanno dovuto realizzare l'opera di trascrizione e traduzione di un somalo dialettale tipico della Somalia centrale senza accesso diretto agli informatori locali. Pertanto la trascrizione e la traduzione di alcuni versi sono rimaste controverse.

(29) CERULLI, *Somalia...* cit., pp. 187-188.

(30) BAUSANI, *L'Islam...* cit., p. 88.

(31) Anche una delle mogli di Maxamed si chiamava Zeynab. Vedi nota n. 57.

In realtà la maggior parte delle donne da me incontrate durante una di queste celebrazioni percepiva personalità quali Eva, Fatima e le altre come vicine al Profeta Maxamed, modelli di nonne, mogli, sorelle, madri e figlie ideali, antenate alle quali rivolgersi per ottenere favori. Rimasi sbalordita inizialmente dal fatto che poche *khaliif* sapessero di queste personalità qualcosa in più rispetto alle descrizioni contenute negli inni e che si riferisse alla tradizione coranica. Solo in seguito, nel rielaborare il materiale raccolto, mi resi conto che la ripetizione degli inni del *Nabi-ammaan* era considerata un modo di visitare le antenate in questione, in stretto rapporto con i modelli e le aspirazioni femminili locali; pertanto nel corso delle celebrazioni la formulazione di nuovi versi e la riformulazione di quelli esistenti tendeva a modificarsi in relazione a tali aspirazioni, piuttosto che per fedeltà alla tradizione storica riguardante la vita di Maxamed e dei suoi familiari.

Essendoci da parte delle celebranti scarsa conoscenza non solo delle elaborazioni teologiche, ma anche della storia relativa ai personaggi invocati, il rituale e i versi vanno analizzati anche e soprattutto per come sono percepiti localmente. Nell'immaginazione delle donne locali questi personaggi femminili sono talmente importanti che, come Deinabo, vengono lodati quasi come profeti. Si invocano affinché intercedano per le persone vive, similmente ai personaggi maschili invocati in *dikri* comuni o in altri inni di lode. Ad esempio, la formula base del *dikri* della *Aweesiya*, sezione est-africana della *Qaadiiriya*⁽³²⁾, è dedicata a Sheekh Cabdulqaadir, come «colui che soccorre», e a Sheekh Awees, quale «santo di Dio». Analogamente al caso di Deinabo nel *Nabi-ammaan*, in un inno di lode a Sheekh Isaaq, l'antenato fondatore del clan omonimo⁽³³⁾, questi viene lodato per la nobiltà di nascita e la discendenza dalla casa del Profeta. Tale inno, al contrario di quello per Deinabo, è in lingua araba e annoverato tra le poesie somale religiose.

A questo punto è utile spiegare alcuni dei contenuti espressi nelle canzoni del *Nabi-ammaan* per tentare un'analisi dell'istituzione in sé. Il canto che segue riguarda Eva⁽³⁴⁾. Vi si afferma che, essendo stata Eva

(32) Vedi anche G.B. MARTIN, *Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Sheikh Uways b. Muhammad al-Barawi and the Qadiiriya Brotherhood in East Africa*, in «Journal of African History», 1969, 10, 3 e Said S. SAMATAR, *Sheikh Uways Muhammad of Baraawa, 1847-1909. Mystic and Reformer in East Africa*, in SAMANTAR S.S. (ed.), *In the Shadow of the Conquest. Islam in Colonial Northeast Africa*, 1992, Trenton, The Red Sea Press Inc., p. 98.

(33) ANDREJEWSKI e LEWIS, *Somali Poetry...* cit., pp. 153-158.

(34) Il testo di questo come degli altri *qasiido* è stato in parte «normalizzato» secondo la grafia e la grammatica del somalo standard, per ragioni di praticità. Inoltre, per brevità nella trascrizione sono state tralasciate alcune ripetizioni di versi salvo quando queste erano indispensabili per la comprensione del contenuto.

la prima delle madri di tutto il mondo, è l'esempio che tutte le madri che sono venute dopo di lei devono seguire:

[Ritornello]⁽³⁵⁾

Abooyow waaye abooyow
è la nonna, è la nonna

- v.1) *Abooy Haawadey*
Nonna, mia Eva
- v.2) *Ilaah wadey hogan la guurtoy*
Che Dio ha portato via con le nuvole
- v.3) *Nasabow abooy Haawa dheere*
O nobile nonna Eva la alta!
- v.4) *Abooy Haaway habartayna waaye*
Nonna Eva è la nostra madre
- v.5) *Haawo dheer habarteyna horreysey waaye*
Eva la Alta è la nostra prima madre
- v.6) *Haawo dheer hinshaal ha loo lahaado*
Bisogna salutare con molto rispetto Eva la Alta
- v.7) *Ay helley hortaa lama her geleyne*
Prima di lei non si riposava
- v.8) *Haawo dheer hindeyna hortaada ma yeerine*
Alta Eva, prima di te nessuna era chiamata mamma
- v.9) *Ay habar mataanyooday*⁽³⁶⁾ *ay Haawo*
O Eva, madre di due gemelli
- v.10) *Ay Haawo hilowgaaga baa i haayo*
O Eva, ho nostalgia di te
- v.11) *Ay habaashaadii huddurka weyne*
Signora, lo spazio della tua tomba è davvero grande
- v.12) *Haawo dheer bergel ha na looga yeelo*
Fai che la Alta Eva costituisca il nostro riparo all'ombra
- v.13) *Ay habaashaadi huddurka weyne*
Signora, lo spazio della tua tomba è davvero grande
- v.14) *Haawo dheer baahaab ha lay yiraabo*
Alta Eva, mi dicono di ritrovarti
(che mi si dice di trovare?)⁽³⁷⁾
- v.15) *Joogay leheede jaabay leheede*
Possiede altezza e possiede bellezza

(35) Questo ritornello, come quelli che accompagnano tutti i *qasiido* riportati di seguito, è cantato dal gruppo delle partecipanti in forma responsoriale dopo ogni verso modulato singolarmente dalla *khaliif*. Le parentesi quadre presenti nella traduzione degli inni contengono un'integrazione del testo letterale diretta a facilitarne la comprensione.

(36) Il suono occlusiva nasale palatale (IPA [ɲ]) viene trascritto con «ny» come usualmente nella lingua della Somalia centrale.

(37) Si tratta di una possibile traduzione della frase.

- v.16) *Haawo dheer jamaal yey lebeede*
Eva la Alta era bella
- v.17) *Afarta*⁽³⁸⁾ *way ka illaamaneede*
Era protetta dai quattro mali
- v.18) *Haawo dheerey indhabaay ka kulaneede*
Eva la Alta aveva il nero di *kohol*⁽³⁹⁾ negli occhi
- v.19) *Ay malastii oo madaxeeda ku taasho*
O signora dai capelli lisci
- v.20) *Haawo dheer maasho Allaahu kaana*
Quanto era straordinaria la Alta Eva!
- v.21) *Waa uumaneed waa aalfaneede*
Era una creatura fortunata
- v.22) *Haawo dheer waa indhaba kulaneede*
Eva la Alta aveva il nero di *kohol* negli occhi
- v.23) *Ay / hareedloowgay abka Adamowe*
Il nostro antenato Adamo dalle grandi basette
- v.24) *Haawo dheer araddiis beyba abeede*
Eva la Alta era sua moglie
- v.25) *Ar abooy Haawo habartayna waaye*
Nonna Eva è la nostra madre
- v.26) *Ay Haawo ma ka buraddeene*
[Vi siete addormentate e] avete dimenticato la Signora Eva?
- v.27) *Ay Haawo maadba ka hurraddeene*
Ma come, avete forse dimenticato la Signora Eva?
- v.28) *Hila abbay hawaasha ma hilmanteen*
Voi tutte avete scordato la sua tomba?
- v.29) *Ay hawaasha waa na ka hor martaye*
È andata nella tomba prima di noi
- v.30) *Ay handoosha waa na hor goobataaye*⁽⁴⁰⁾
La sua bara è arrivata prima di noi
- v.31) *Haawo dheer misaanakay jogstaaye*
La Alta Eva è vicina alla bilancia [del giorno del giudizio]⁽⁴¹⁾

(38) «*Afarta*», è la forma articolata di *afar*, «quattro». Qui allude ai quattro arti, ad intendere tutto il corpo nella sua potenza. L'utilizzazione di numeri cardinali come tropo senza speciale riferimento al vero e proprio numero delle qualità che si intendono indicare avviene spesso nella poesia somala (B.W. ANDRZEJEWSKI, *Culture-bound Tropes in Somali Poetry*, in *Anthropologie Somalienne*, (a cura di) Maxamed Maxamed Abdi, Besançon, «Annales Littéraires de l'Université de Besançon», 1993). Tuttavia all'interpretazione di questi come pura figura retorica si può aggiungere una spiegazione cosmologica relativa al comune contesto culturale cuscitico. In relazione al contesto cosmologico, con «quattro» si possono anche intendere i quattro arti, per indicare tutto il corpo nella sua potenza.

(39) Polvere nera utilizzata dalle donne per il trucco degli occhi.

(40) L'immagine figurata data da questo verso è quella di qualcosa, in questo caso una bara, che ci precede lungo la strada avendo preso una scorciatoia.

(41) La posizionatura di Eva vicino alla bilancia escatologica ne fa un'antenata indispensabile per chi voglia assicurarsi magnanimità nell'aldilà. In tale bilancia saranno pesate le azioni degli esseri umani nel giorno del giudizio. Vedi a questo proposito il Corano (VII, 8-9 ed altri). BAUSANI, *L'Islam...* cit., p. 30.

- v.32) *Haawo dheer siraadkay taabataaye*
La Alta Eva percorre [toccando appena] la strada [dell'aldilà]⁽⁴²⁾
- v.33) *Haawo dheer siraadkay taabataaye*
La Alta Eva percorre [toccando appena] la strada [dell'aldilà]
- v.34) *Ay helley helley hogan la guurtooy*
La Signora è seguita dalla nuvole⁽⁴³⁾
- v.35) *Ay helley laqley hogan la guurtooy*
Lei è luccicante e le nuvole l'hanno seguita⁽⁴³⁾
- v.36) *Nasabow abooy Haawo dheerey*
Nobile nonna, Eva la Alta
- v.37) *Ar abooy Haaway ninkii xusayo*
O chi venera la nonna Eva
- v.38) *Haawo dheer heybinaayo hal ma la*
A chi venera Eva la Alta nulla viene chiesto [nel giorno del giudizio]⁽⁴⁴⁾
- v.39) *Haabiil iyo qaabiil habartoode*
La madre di Caino e Abele
- v.40) *Habartooda hilowgeeda aa i haayo*
Ho nostalgia della loro madre
- v.41) *Habartooda hilmaan kama qabaayo*
Mai dimenticherò la loro madre
- v.42) *Haawo dheer hilmaan kama qabaayo*
Mai dimenticherò la Alta Eva
- v.43) *Hogan la guurtoy abooyow Haawo dheere*
O, tu seguita dalle nuvole o nonna Eva la Alta
- v.43b) *Haawo dheer abooyow Haawo dheer*
Alta Eva nonna Eva la Alta
- v.44) *Ninkii xusaayo hal ma la haybinayo*
A chi la celebra non verrà chiesto nulla [nel giorno del giudizio]⁽⁴⁵⁾
- v.45) *Haawo dheer horey yaa loogu yeerey*
Ad Eva Alta fu dato per prima il nome⁽⁴⁶⁾
- (.....)

(42) La *siraad*, dall'arabo *ṣirāṭ*, è il ponte teso sopra l'inferno secondo una concezione escatologica che lo descrive come «più sottile di un capello e di un filo di spada che sarà attraversato dai resuscitati, tra i quali i malvagi cadranno giù nella gehenna», BAUSANI, *L'Islam...* cit., p. 31.

(43) Nel verso si raffigura Eva per la quale le nuvole si spostano, pur di farle ombra sotto il caldissimo sole equatoriale.

(44) Poiché a tutti gli essere umani nell'al di là viene richiesto un rendiconto delle azioni compiute, letteralmente «della Verità» (Corano VII: 8-9), qui si indica che o il comportamento di Eva è considerato perfetto oppure c'è qualche altro motivo per il quale essa è esente dal giudizio finale. Si può ricordare che invece nella tradizione cristiana Eva fu considerata colpevole di aver spinto Adamo a mangiare la mela dell'albero proibito, provocando il peccato originale e la cacciata dal paradiso terrestre.

(45) In questo verso si suggerisce di celebrare Eva per ottenere il suo stesso trattamento nel giudizio, come da verso n. 38.

(46) Questo verso sembra affermare che Eva preceda Adamo al quale - come si ricor-

- v.51) *Haawo dheer misaankay taabantaaye*
Eva la Alta tocca la bilancia [del giorno del giudizio]
- v.52) *Ar abooy Haaway habarteyna waaye*
Nonna Eva è la nostra madre
- v.53) *Haawo dheer habartayna horreysey waye*
Eva la Alta è la nostra prima madre
- v.54) *Joogay leheede jaabay leheede*
Possiede altezza e possiede bellezza
- v.55) *Haawo dheer jamaal ayey leheede*
Eva la Alta era di grande bellezza
- v.57) *Ay deyma dheer eebow allowe*
Dio mio, come era lungimirante
- v.58) *Ay hareedloowgey abka Adamowe*
Nonno Adamo dalle grandi basette
- v.59) *Haawo dheer araddiis ayay aheede*
Eva la Alta era sua moglie
- v.60) *Haawo dheer abooy Haawo dheer*
Alta Eva nonna Eva la Alta
(.....)
- v.62) *Ay helley laqley hogan la gurtey*
Lei splendente seguita dalle nuvole
- v.63) *Hogan la gurtey abooy Haawo dheeray*
Lei che è seguita dalle nuvole nonna Eva la Alta
- v.64) *Ay abooy Haaway ninkii xusaayo*
Nonna Eva chi la celebra
- v.65) *Ninkii xusaayo ninkii oo xusuusaayo*
Chi la celebra e la commemora
- v.45) *Haawo dheer horey aaba loogu yeeray*
Eva la Alta è stata la prima ad essere chiamata
- v.66) *Ay asal ahaanba la uumoyooway*
Tu che sei stata creata originariamente
- v.67) *Haawo dheer abka Aadan waa dambeeyay*
Il nonno Adamo è venuto dopo di Eva la Alta
- v.68) *Abka Aadan ii abota Haawa*
Nonno Adamo e nonna Eva
- v.69) *Haawa dheer asalkood ayaan ebeene*
Eva la Alta noi siamo originati da loro
(.....)
- v.70) *Abkaayna Aadamow turaabe*
O nostro antenato Adamo fatto di fango
- v.71) *Nasabow abotadaayna Haawa*
O nobile nostra nonna Eva
- v.72) *Nasabow asalkood yaan ebeene*
Noi discendiamo da questa nobile

da nella Bibbia - Dio diede il compito di nominare tutti gli animali (Genesi: 2, 19). Solo dopo la cacciata dal Paradiso terrestre Adamo avrebbe dato il nome ad Eva (Genesi: 3,21).

Oltre ai valori linguistici e formali del testo che qui non si trattano, il canto contiene molte affermazioni interessanti per l'analisi. Innanzitutto si enumerano le caratteristiche di bellezza femminile secondo canoni riconosciuti dalle donne locali: altezza, capigliatura liscia, appartenenza alla nobiltà, l'uso di polvere nera per annerire il contorno degli occhi. Tutti questi sono aspetti che favoriscono un'identificazione delle donne che cantano per Eva «la alta» con Eva stessa. La *khaliif* era felice nel tradurmi il significato di questa canzone; mimava come Eva si truccasse gli occhi con polvere nera e la descriveva estremamente bella, come se potesse vederla di fronte a sé. La *khaliif* sembrava mostrare la sua identificazione con Eva o suggerirla alle interlocutrici. La donna, inoltre, credeva che fosse molto importante essere benedette da Eva. «Se non piaci ad Eva», diceva, «ella può spedirti all'inferno». Pertanto ogni cosa che Eva soleva fare dovrebbe essere fatta oggi dalla donna, come anche tutto ciò che lei prescrive. Un processo di identificazione è suggerito anche dalla sequenza alternata di alcuni versi come il n. 31, n. 32, n. 38, n. 44: Eva è vicina alla bilancia del giudizio, passa sulla sottile strada tesa sopra l'inferno senza cadervi, non le viene chiesto nulla nel giorno del giudizio e il celebrarla attirerà questo stesso destino positivo su tutti coloro che l'avranno imitata.

L'esperienza sul campo mostra che la condivisione del *Nabi-ammaan* ha molta importanza nella costruzione dell'identità femminile. Dopo aver frequentato diversi *Nabi-ammaan*, alcune donne di mia conoscenza mi incontrarono alla cerimonia di un funerale. Fra loro discorrevano del fatto che avevo partecipato al *Nabi-ammaan* più di una volta, lodavano il fazzoletto che portavo attorno alla testa e infine si rivolsero a me suggerendo che, a questo punto, avrei dovuto indossare un *guntiino*, il vestito tipico delle donne somale, perché Eva stessa lo indossava.

Da tutto ciò Eva risulta un'antenata tanto illustre quanto influente e presente nella vita delle donne locali, quasi come se fosse in vita. Si ritiene molto importante vegliare su Eva trattandola come una vera e propria antenata da rispettare perché potente: è colei che sta vicina alla bilancia del giudizio nella quale sarà misurato il peso delle buone azioni compiute da ognuno (verso n. 31); tale giudizio condizionerà la vita di ognuna nell'aldilà. Poiché nella tradizione islamica Adamo è il primo profeta⁽⁴⁷⁾, in questi versi è da notare il valore positivo dato ad Eva come personaggio primigenio femminile. Inoltre, l'idea della perfezione di Eva trasmessa dal verso n. 38, secondo il quale ad Eva nulla viene chiesto nel giorno del giudizio, tralascia completamente il fatto che secondo

(47) BAUSANI, *L'Islam...* cit., p. 27.

il Corano Adamo ed Eva, insieme, si lasciarono corrompere da Iblis, il diavolo⁽⁴⁸⁾.

Nella tradizione biblica islamica, Dio insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose esistenti nel Paradiso terrestre⁽⁴⁹⁾; in seguito a ciò tutti gli angeli gli si sottomisero in materia di conoscenza e di istruzione tranne Iblis, che per questo fu maledetto da Dio e trasformato in Satana⁽⁵⁰⁾. Eva sarebbe stata creata da Dio dopo questo episodio e quindi il suo nome non fu insegnato ad Adamo⁽⁵¹⁾. È chiara anche qui l'enfasi posta sull'aspetto di originarietà di Eva, enfasi che occupa alcuni spazi di significato lasciati meno codificati dalla tradizione biblica islamica. Nel verso n. 45, infatti, si afferma che fu Eva la prima alla quale venne assegnato il nome, segno, questo, di un ruolo di originarietà.

Dal verso n. 66 in poi nell'inno si afferma che Eva è ben più importante di Adamo: lui è stato fatto dal fango, mentre Eva è stata creata per prima ed è quindi lei la capostipite della razza pura, nobile (*nasab*). Ovviamente qui per razza pura non si intende più la discendenza dal Profeta, come avviene solitamente nei versi dei *dikri*, ma la discendenza da Eva. La parola somala *asal* contenuta nel verso n. 66 viene infatti dalla radice araba 'sl che conferisce il significato di «origine», «originale». Il termine, quindi, non lascia dubbi sul significato del verso n. 66 e dei seguenti. È difficile pensare che queste affermazioni siano state ereditate solo come forma retorica e che non siano rilevanti nella costruzione di una identità del genere femminile: nella Somalia meridionale questa celebrazione è di certo estremamente frequente ed è evidentemente luogo di contrattazione dei significati religiosi.

La festa che si celebra per Eva, inoltre, è un ulteriore esempio di questa figura quale personaggio chiave, rappresentante principale del ruolo del genere femminile. Le donne del quartiere di *Jimaac*, nel villaggio di Mareerey, l'unico dotato di una moschea di quartiere nel 1986, spesero l'intero giorno fuori del luogo di preghiera cucinando, mangiando, bevendo tè e caffè, mettendo in mostra la loro facoltà di essere madri, ovvero andando in giro con bambini anche non propri sulla schiena avvolti in un *garbasaar* e cantando il *Nabi-ammaan*. L'ultima attività del giorno si svolse al tramonto: si riunirono tutte insieme a cantare parte degli inni su Eva e Fatima; sostavano in piedi, cantando, di fronte al-

(48) Corano, II, 35-36; VII, 19-25; XX, 117-127.

(49) Ringrazio Lorenzo Declich per avermi indicato il riferimento a questa tradizione biblica islamica.

(50) TABARI, *I profeti e i re. Una storia del mondo dalla creazione a Gesù*, Noja Sergio (a cura di), Parma, Guanda Editore, 1993, pp. 6-7.

(51) TABARI, *I profeti...* cit., p. 8.

la porta della moschea, guardando nella stanza interna, non potendo nessuna di loro entrarvi. Il capo del quartiere mi spiegò che per le donne era fondamentale celebrare quella festa: «Loro onorano due donne *sheekh*, Eva e Fatima, come gli uomini onorano il Profeta e gli *sheekh* della confraternita».

I canti mistici che seguono riguardano la persona di Ruqiya:

[Ritornello]

Oo *Abbay Ruqiya abbaayow Ruqiyaay*
O sorella Ruqiya, sorella Ruqiya

- v.1) *Oo Ruqiya raalliyaayee abbay Ruqiyaay*
Ruqiya obbediente al marito sorella Ruqiya
- v.3) *Ruqiya weligeed maa wareerihee*
Ruqiya non crea insicurezza a suo marito
- v.4) *Iido xanjeeran dhariiq ma qaadooyee*
Non è mai andata per strada con il vestito tirato su
[scoprendo le gambe]
- v.5) *Ruqiya ii raaliyaayee*
Ruqiya obbediente al marito

Il significato didattico di questo canto è abbastanza chiaro: si riferisce al buon comportamento di una donna nei confronti del marito e del vicinato. Vi è inserito anche un elemento pertinente ai criteri di «decenza» e di «pudore» cui le donne devono attenersi quando escono da casa. È interessante che la prescrizione di non dare scandalo citata non come criterio in quanto tale, ma in relazione all'obbedienza dovuta al marito.

In un altro inno del *Nabi-ammaan*, Fatima, la figlia del Profeta Maxamed è rappresentata come di carnagione chiara e di natura estremamente dolce. La lode rivolta a queste caratteristiche aggiunge un altro livello di significato all'ideale locale di bellezza femminile e, rispetto a questo, la carnagione chiara di Fatima è di un certo interesse. Tra i Goscia, il desiderio di una carnagione chiara è anche indice di aspirazioni ad una mobilità sociale: sia gli Arabi locali che i Somali di origine nomade hanno una carnagione più chiara della popolazione di origini bantu.

Il testo dice che, allo scopo di non sentirsi ignorata, Fatima ha bisogno che le sia offerto un *madaxshub* completo, ovvero un tributo tramite aspersione di olio e incenso tra i capelli, dalle donne che partecipano alla celebrazione.

[Ritornello]

Maleeley waaye maleeley
Dolcezza è dolcezza

- v.1) *Leela Maana Faadumooway*
O Signora Fatima
- v.2) *Ooy inantii aw Mursal Habiiibaay*
Figlia di Mursal Habiiib⁽⁵²⁾
- v.3) *Maana caddey moogaan ma lagu qabaaye*
Signora bianca⁽⁵³⁾, stai pur certa che non sei stata dimenticata
- v.4) *Oo Maana Caddey oo ninkiin ku moogaay*
Signora bianca, chi non ti trascura
- v.5) *Maana caddey madluun ma shesheegahaaye*
Signora bianca, quello non sentirà tristezza
- v.6) *Ay maleele mana Faadumooway*
Dolcezza signora Fatima
- v.7) *Nasabow inantii aw Maxa Nuuray*
O nobile⁽⁵⁴⁾, figlia di Maxamed Nuure⁽⁵⁵⁾
- v.8) *Madaxshubkeedii ha loo mug geeyoy*
Bisogna darle il suo *madaxshub* completo
- v.9) *Nasabow Midig lee ha loogu dhiibo*
O nobile, bisogna darglielo solo con la [mano] destra
- v.10) *Madaxshub keedii mug geeyoy*
Bisogna offrirle un *madaxshub* completo
- v.11) *Mana caddey makhaalifo ka doora*
Signora bianca, tenete lontana da lei la discordia
- v.12) *Manaay maanaay Fadumoowe*
O Signora, signora Fatima
- v.13) *Madaxayna ayay meher u diidday*
Per nostra colpa ha rifiutato il *meher*

Le parole di questo canto si mescolano con altri versi, dedicati a Sitei. Non è chiaro perché ci sia tanta enfasi riguardo al fatto che Fatima e Sitei avrebbero rifiutato il *meher*, ovvero quella parte della ricchezza della sposa che appartiene personalmente alla donna. Poiché il *meher* appartiene alla sposa stessa, in caso di divorzio non viene restituito al marito: eppure il testo del canto, che continua dedicato a Sitei, di pelle chiara, declama che si dovrebbe dare a costei un vestito di seta perché il suo rifiuto del *meher* è colpa di tutti, ovvero di coloro che cantano.

(52) Altro nome usato per il Profeta Maxamed, letteralmente «l'amato ambasciatore».

(53) «Signora bianca» qui allude alla chiarezza della pelle considerata qualità positiva della bellezza femminile.

(54) Una traduzione potrebbe essere «di buona razza». In un contesto religioso colto *nasabow* potrebbe essere riferito alla discendenza da Maxamed, considerata fonte di nobiltà.

(55) Altro nome usato per il Profeta Maxamed, letteralmente «Maxamed l'Illuminato».

Questo testo raccolto sul campo nel corso della sua esecuzione offre significati evidentemente ben legati alla realtà quotidiana e alla ritualità tradizionale, a differenza di uno dei pochi inni conservati per scritto in somalo, che è dedicato a Fatima. L'inno «*Abbaay sittidey*» — ovvero, «O mia Signora», composto da Sheekh Awees Maxamed, nel quale vengono cantate le lodi di Fatima, riporta esortazioni prescrittive relative ai cinque pilastri dell'Islam —, professione di fede, preghiera, elemosina, pellegrinaggio e digiuno —, oltre a varie invocazioni⁽⁵⁶⁾.

Le parole del canto che segue concernono invece Deinabo [Zeynab in arabo], nome di una moglie⁽⁵⁷⁾ e di una figlia del Profeta Maxamed. Sebbene non sia stato possibile individuare un significato chiaro per alcune parole dell'inno, questo si direbbe il testo nel quale si riscontrano maggiori elementi tradizionali e innovativi.

[Ritornello]

Deynaboow waayee ay Deynaboowee
Deinabo Deinabo

- v.1) *Ay Deynabow rasulalaah*
Deinabo del Profeta
- v.2) *Dahabley inantii aw Diinla Nuuree*⁽⁵⁸⁾
Dahabley (Portatrice d'oro)⁽⁵⁹⁾, figlia di Dinla Nuur
- v.3) *Ay Deynabaa la dhaarayoohee*
Deinabo le stanno facendo giurare
- v.4) *Dahabley dal baay deeqimaaye*
Dahabley, nessun Paese le basta
- v.5) *Ay Deynabow lee haddii la dhaarooee*
Se si tocca Deinabo
- v.6) *Dahabeley sidii deer wacan dà aayee*
Dahabley è come la pioggia del Der
- v.7) *Sidii dun waa lii daliiliqaa ee*
Vengo torta come un filo
- v.8) *Ay dersaaleheeda uma darneehenee*
Non dava noia ai suoi vicini di casa

(56) Vedi BANTI, *L'Islam...* cit., pp. 24-25.

(57) Zeynab era moglie di un figlio adottivo di Maxamed, Zayd; questi l'avrebbe ripudiata permettendo al padre adottivo, al quale piaceva, di sposarla. Maxamed avrebbe avuto una rivelazione divina che gli avrebbe permesso di abolire la figliolanza adottiva per potersi sposare. *Il Corano*, Milano, Rizzoli, 1995, nota a p. 625.

(58) Altro nome usato per il Profeta Maxamed, letteralmente «Illuminato, colui che ha la religione».

(59) La traduzione di *dahabley* è «portatrice d'oro», ovvero una donna che indossa molti gioielli del prezioso metallo.

- v.9) *Dahabley waayoo danaanibeeysee*
[Se qualcuno toccava i suoi vicini di casa] lei
[era così buona che] li difendeva
- v.10) *Oo dà la qabo deris loo digayninee*
La festa dell'anno in cui non si invitano i vicini di casa
- v.11) *Oo duul la qabo deris loo digayninee*
Il rito degli spiriti in cui non si invitano i vicini di casa
- v.12) *Nasabow Deynabow ducadeeda*⁽⁶⁰⁾ *maahinee*
O nobile Deinabo, non è la sua commemorazione?
- v.13) *Ay Deynabow ima doorido lee*
Deinabo non trasformarmi così
- v.14) *Ada iindigle ina doorido lee*
Senza avvertirmi, non trasformarmi
- v.15) *Ay siidii diidiin ina dooridoo lee*
Non trasformarmi in una tartaruga
- v.16) *Ay sidii doonfaar iin dooridoo lee*
Non trasformarmi in un cinghiale
- v.17) *Ay Deynaboolee haddii ladhaaro*
Ma se si tocca la signora Deinabo
- v.18) *Sidii goonlow god maan gelaayee*
Io entro nella tana come un «goonlow»⁽⁶¹⁾
- v.19) *Ay Deynaboolee haddii ladhaaro*
Ma se si tocca la signora Deinabo
- v.20) *Siidii gariir geed maan koraayee*
Salgo sugli alberi come un «gariir»⁽⁶²⁾
- v.21) *Siidii gariir waa gentamaayee*
Come un «gariir» io volo veloce
- v.22) *Siidi goonlow waan gargurahaayee*
Come un «goonlow» io cammino carponi
- v.23) *Ay deble shariif dooshey la qaadyee*
Appassionata *ashraaf*⁽⁶³⁾ si procede dietro di lei
- v.24) *Dahabley waan soo dabaaldagaayee*
Dahabley vengo festeggiando
- v.25) *Yaa leeytanii yaa leeytaniiee*
O se fossi, o se fossi!
- v.26) *Yaa leeytanii oo kutun turaabee*⁽⁶⁴⁾
O se fossi terra!
- v.27) *Dahabley oo yahundigaa ku ooyee*
Gli Ebrei hanno pianto su Dahabley
- v.28) *Ar yibaadoowgey haana yeerineeyee*
Il nostro Potente ci chiama

(60) Vedi nota n. 26.

(61) Specie di topo di boscaglia.

(62) Tipo di falco usualmente considerato portatore di bene.

(63) *Ashraaf* è utilizzato per indicare persone che discendono dal Profeta.

(64) Questo verso e il precedente sono formule di pentimento tratte dal Corano.

- v.29) *Dahableey sidii oo yahuudigiiee*
Dahabley è come gli Ebrei
- v.30) *Ar yibaadowgeey haana yeerinaayee*
Il nostro Potente ci chiama
- v.31) *Nasabow yibaad yaasiin laanee*
O nobile, può anche [morire] senza
[che le si legga] *yasiin*⁽⁶⁵⁾
- (....)
- v.33) *Ay dersaan qalameed dudkaaga na saaree*
Signora della casa d'argento portaci sulle tue spalle
- v.34) *Dahabley maantii iin dareera waayee*
Dahabley durante il giorno cammina per me
- v.35) *Ay dersaan qalameed daartii jannadee*
Signora dalla casa d'argento è una casa del paradiso
- v.36) *Dahabley duggaaga ha leygu duugee*
Dahabley voglio essere sepolta vicino alla tua tomba
- v.37) *Ar minkeyga waa ley maranyahaayoo*⁽⁶⁶⁾
Qualcuno è casa mia
- v.38) *Dahabley midigteyna maad ma haaysee*
Dahabley la mano destra non ha ricchezza
- v.39) *Ay sabiidullahi yaa i saaraayee*
Chi mi fa salire su *sabidullahi*?
- v.40) *Markab sabiid leh yaa i saaraayee*
Chi mi fa salire su una nave piena di *sabiid*?
- v.41) *Yaa i saaro madiina yaa i geeynayoo*
Chi mi carica e mi porta a Medina?
- (....)
- v.43) *Nasabow Makkoow yaa i geynayoo*
Chi mi porta alla nobile Mecca
- v.44) *Ar Makkow mininkiin yaas abaayee*
La Mecca è la vostra casa
- v.45) *Nasabow Madinow muhaajirkiin waayee*
Nobile Medina era il vostro rifugio
- (....)
- v.47) *Ay dalkii aawkaa deegaankii aboogaa*
La terra di tuo padre e di tuo nonno
- (....)
- v.49) *Dahabley dayuuro ha liigu geeyee*
Portatemi da Dahabley con l'aereo
- v.50) *Dahabley dalkaasaan soo dayaaayee*
Dahabley vado a vedere quel Paese
- (....)
- v.52) *Ay Deynabow rasullullayee*
Deinabo del Profeta

(65) *Yasiin* è il nome della sura XXXVI del Corano di cui soprattutto i versi 22-23 si leggono in varie occasioni a scopi, religiosi, terapeutici e come formula di scongiuro.

(66) Vedi nota n. 36.

- v.53) *Dahabley inantii aw Mursal Xabiibee*
Dahabley la figlia del Profeta [Mursal Habiib]
- v.54) *Dahabley moogaan maa lagu qabaayee*
Dahabley chi non si ricorda di te
- v.55) *Danida oo dafey*⁽⁶⁷⁾ *abeedee*
La tua barca era un uccello rapace
- v.56) *Dahabley duul muumina la daadee*
Dahabley andata via con la gente fedele
- v.57) *Dahabley ya noogu daadinaayee*
Dahabley chi ci carichi sopra?
- v.58) *Ar abboyow deynabow duul waddooyee*
Sorella Deinabo portatrice di gente
- v.59) *Dahabley inantii aw Diinle Nuuree*
Dahabley figlia di Diinla Nuur
- v.60) *Oo dal la degaay darcemba lebeenee*
Una terra dove si può abitare senza pericoli
- v.61) *Dahabley ay Deynabow dalkaagae*
Dahabley questa è la tua terra
- (....)
- v.64) *Ii danga madow ii dusmaal xariiree*
[La terra del] copricapo nero e del *garbasaar* di seta
- v.65) *Dahabley derajadaada waayee*
Dahabley è una forma di rispetto che ti è dovuta
- (....)
- v.69) *Dudumo dartaaba dad looga yeelee*
Le termiti per colpa tua le hanno fatte diventare umani
- (....)
- v.71) *Dahabley ay Deynabow rasuulee*
Dahabley Deinabo profeta
- v.72) *Ay Deynabaa la daarayoobee*
Deinabo qualcuno le ha disturbate
- v.73) *Dahabley sidii diir waa dhacaayee*
Dahabley cado come i fagioli
- v.74) *Ay Deynabow lee hadii la daaree*
Ma se si tocca Deinabo
- v.75) *Dahabley waa soo gonfaysahaayee*
Dahabley io mi preparo a difenderti
- (....)
- v.78) *Ay Deynabow rasuulullabee*
Deinabo del Profeta
- (....)
- v.82) *Dahabley dowlay waayee ay Deynaboowee*
O Dahabley autorevole⁽⁶⁸⁾ Deinabo

(67) Uccello rapace di medie dimensioni.

(68) Letteralmente *dowlay waayee* significa «sei governo», intendendo «ad un livello di autorevolezza ed eminenza simile ad un governo».

Le lodi che vengono rivolte all'inizio di questo canto alla capacità di Deinabo di non disturbare i vicini hanno significato didattico. Questa è una virtù considerata molto importante per ogni donna nella zona di Goscia, specialmente ai fini matrimoniali. Infatti, quando una madre cerca una donna adatta a sposare il figlio, nel prendere una decisione valuta la qualità della futura sposa in base alla opinione che di lei hanno i vicini. Un secondo elemento da notare nella sequenza dei versi n. 59, n. 60, n. 61, n. 64, n. 65 è la legittimazione delle usanze di indossare il fazzoletto nero (*danga madow*) e di coprirsi con lo scialle (*garbasaar*) per la testa come abitudini originarie della Mecca. In quanto tali sono indicate come segni di rispetto dovuti a Deinabo, che proviene da quel paese.

Le donne dei villaggi somali situati lungo i fiumi non sono affatto entusiaste di coprirsi la testa avvolgendola con il *garbasaar*. Sanno che devono indossarlo, ma spesso escono senza, per poter lavorare comodamente o per non esserne impacciate. Ciononostante indossare il velo è considerato il modo appropriato di vestirsi per una donna. Questo aspetto diviene in alcuni contesti una linea di distinzione tra gruppi etnici: alcune donne somale di origine nomade sostengono che le donne contadine di origine bantu mancano di pudore perché talvolta escono senza scialle attorno al capo.

Un valore al quale viene data voce in questo canto sembra essere relativo a un sentimento filiale nei confronti della madre: il desiderio di essere portate sulle spalle di Deinabo, la richiesta a Deinabo di camminare al posto di chi la invoca, il desiderio di essere sepolte vicine a lei. È anche da notare che la situazione di chi invoca cambia di prospettiva da verso a verso: dalle aspirazioni di una giovane donna da maritare, alle preoccupazioni di una donna adulta, alle necessità di una bambina, al timore di una donna anziana che è vicina alla morte: il tutto in ordine non sequenziale.

Viene espressa inoltre la paura di essere trasformate in animali piuttosto che in terra dopo la morte; questo è indice di una visione cosmologica particolare. Deinabo, in questo caso, sembrerebbe dotata del potere di trasformare le persone in animali.

Gli ultimi versi sembrano mostrare che la poesia è stata costruita nel corso del tempo. Evidentemente la forma retorica «signora portatrice di oro» è un vecchio ritornello, mentre l'aggiunta della presenza di un aeroplano è piuttosto recente e va datata a non prima della seconda guerra mondiale nel corso della quale comparvero in Somalia i primi aerei. Si può ipotizzare il processo che ha portato queste parole negli inni: mentre cantava una canzone, una *khaliif* desiderava ardentemente an-

dare in pellegrinaggio alla Mecca, dove risiede Deinabo, la «signora portatrice d'oro» e sognava ad occhi aperti di andarvi con il mezzo più veloce che esistesse: perché, dunque, non aggiungere nel canto il suo sogno di andare alla Mecca per via aerea? In altre parole, questi inni sembrano essere costruzioni narrative, nelle quali i sentimenti e i desideri sono prima espressi da qualcuno e poi condivisi dagli altri che li cantano. E ancora, solo un'esecutrice particolarmente carismatica e capace può aggiungere alcune parole concernenti i suoi desideri, come, ad esempio, il desiderio di volare alla Mecca qui esternato. In contesti religiosi di questo tipo le donne partecipanti inseriscono costruzioni narrative che permettono la sublimazione dei loro desideri, sublimazioni che non sembrano possibili né tanto meno legittimate per le donne in ambienti religiosi islamici ufficiali.

A parte il contesto verbale diretto di tali canti, che si riferiscono a modelli di ruoli femminili che le donne dovrebbero emulare, non c'è dubbio che le preghiere comunitarie rivolte a queste figure coraniche abbiano per le donne una speciale rilevanza. Una donna *khaliif* me lo spiegò in questi termini. Ero andata a casa sua diverse volte a chiedere se volesse cantarmi gl'inni per Eva e Fatima in modo che io potessi apprendere il più possibile la storia di queste personalità. Ogni volta la donna aveva qualcosa d'altro da fare e posticipava; infine un giorno si spiegò: non le avevo portato nessun «buone feste»⁽⁶⁹⁾, ovvero cibo e denaro, in modo che potesse invitare qualcuno ad unirsi a lei nel cantare le canzoni e a mangiare assieme. Continuò dicendo che il *Nabi-ammaan* è una visita ad Eva e le altre, non il racconto della loro storia. Se volevo sapere la storia di Eva e Fatima, mi consigliava di andare a leggermele nel Corano⁽⁷⁰⁾: la *khaliif* non le sapeva. Disse che le donne ringraziano Eva attraverso il *Nabi-ammaan* perché è la loro donna; Fatima e le altre donne che vengono ringraziate nel *Nabi-ammaan* sono anch'esse loro donne, ma Eva è la prima e la principale. Quando una vuole visitare Eva e Fatima, non può farlo da sola: è necessario riunire un certo numero di donne che portino, come cibo, *cambuulo*⁽⁷¹⁾ e *buun*, oltre ad incenso. Solo così si può eseguire un *Nabi-ammaan*.

In altre parole, la *khaliif* non credeva fosse possibile parlare di Eva e Fatima, nè pensava che io potessi capire nulla di loro semplicemente

(69) Note di campo: c/rel:175;201.

(70) Fra l'altro non tutti i personaggi lodati in questi inni sono propriamente citati nel Corano. Alcuni sono semplicemente familiari del Profeta.

(71) Si tratta di una pietanza di granturco e fagioli bolliti che, nel caso di una celebrazione, vengono conditi con olio di sesamo fritto insieme ad alcuni grani di caffè.

dagli inni di invocazione: dovevo eseguire l'intero rito e dividerlo con altre donne. Solo attraverso questo processo sarei potuta venire a conoscenza di qualcosa di significativo. Non si trattava di una conoscenza intellettuale che io avrei acquisito, ma del senso del cantare e del muoversi condiviso con le altre donne.

Queste litanie e questi versi dei *dikri* di base sono certamente costruzioni narrative, nelle quali però sentimenti e desideri vengono espressi e/o sublimati. Poesie, canti e anche danze eseguite in forma rituale possono favorire una condivisione di sentimenti tra coloro che non li conoscevano prima⁽⁷²⁾. L'esecuzione del *Nabi-ammaan* procura anche una identificazione con donne — quali Eva, Fatima, ecc. — che si crede abbiano eseguito gli stessi canti e danze nel passato. Una singola esecutrice può tranquillamente percepirsi come segue: «Io sto ora riproducendo il cantare e danzare come fa la *khaliif*, ma è come se stessi imitando Eva in persona. La *khaliif* ha appreso questo da una donna più anziana in una serie a catena che raggiunge la donna anziana che emulava direttamente Eva». Questa percezione spiega perché la compagnia della *khaliif* è qualcosa che va condiviso. Le donne che prendono parte al banchetto di un *Nabi-ammaan* si irritano se c'è qualcuna che monopolizza la sua attenzione, perché ognuna ha il diritto di scambiare qualche parola con la *khaliif* durante un raduno del genere.

Conclusioni

Nella Somalia meridionale, la danza, il canto e la poesia costituiscono uno strumento molto potente di identità comunitaria e personale. I meccanismi di identificazione delle donne con personaggi femminili del contesto coranico — attraverso la esecuzione di *Nabi-ammaan* per Eva e Fatima — possono spiegare nei termini del loro funzionamento quotidiano alcuni altri meccanismi relativi alla costruzione della identità femminile tra le popolazioni che vivono lungo il fiume Giuba.

I *dikri* e i *Nabi-ammaan* sono considerati esperienze molto efficaci che dovrebbero ripetersi ogniqualvolta nella vita si incontrino difficoltà da superare. L'esperienza agisce come una riaffermazione della identità individuale di una donna che ne chiama altre a cantare, a dondolarsi congiuntamente e a danzare allo scopo di aiutarla. I gruppi di *dikri* conferiscono al gruppo di donne un ruolo chiave nei confronti della perce-

(72) ABU-LUGHOOD, *Veiled...* cit., p. 69.

zione del sè individuale, mentre allo stesso tempo attribuiscono un ruolo di autorità ad alcune antenate⁽⁷³⁾. La definizione dei confini dei ruoli di genere accettabili appare strettamente legata alla percezione del sè come parte di un gruppo monosessuale: il fatto stesso che sia permesso eseguire certe celebrazioni legittima l'identità di coloro che vi partecipano in gruppo.

Per quanto riguarda l'autorità conferita alle antenate, il *Nabi-amaan* per Eva e Fatima celebrato tramite questi inni, ampiamente tollerato nella tradizione musulmana sufica, riconferma l'importanza di antenati originari femminili e sembra adattarsi bene alle tradizioni preislamiche sia di origine bantu che di origine cuscitica compresenti in Somalia. Nello specifico, esso si adatta ad una società com'è quella dei Goscia, nella quale ognuno appartiene a un raggruppamento familiare centrato su rituali materni, rituali nei quali le donne svolgono un ruolo importante. Ci si trova di fronte a forme rituali che affermano modelli delle origini nei quali importanza fondamentale è attribuita a figure femminili come Eva, a discapito di figure maschili come, ad esempio, Adamo e il Profeta Maxamed.

Per questo motivo negli inni si è tramandata e attivamente riprodotta l'idea che Eva sia esistita prima di Adamo e che la razza nobile sia discesa da lei. Resta una perplessità circa la scarsità di informazione dei testi coloniali in merito a questi rituali, che pure sono capillarmente diffusi in Somalia. D'altronde, solo l'osservazione e la registrazione di contesti sia maschili che femminili, possono permettere un'analisi completa delle forme culturali di una popolazione, soprattutto là dove, come nella tradizione islamica, questi contesti siano separati ed esclusivi.

FRANCESCA DECLICH

Riferimenti bibliografici aggiuntivi

- CASSANELLI, L.V., *The Shaping of Somali Society*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- CERULLI, ENRICO, *Somalia III*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1964.
- IBN WADDAH, MUHAMMAD B. BAZI, *Kitab al-bidda: (Tratado contra las innovaciones). Nueva edicion, traduccion, estudio e indices por M. Isabel Fierro*, Madrid, Instituto de Filologia, Departamento de Estudios Arabes, 1988.
- LEWIS, I.M., *Sufism in Somaliland: a Study in Tribal Islam III*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», London, 1956, pp. 145-160.

(73) MARIE-CECILE & EDMOND ORTIGUES, *Oedipe Africaine*, Paris, Librairie Plon, 1966.

SUMMARY

This article presents some cases of feminine religious poetry recorded in a rural Muslim context in southern Somalia. The author attempts an analysis of the verses and their meanings in the cultural context where they are used and constantly reproduced as well as reinvented. This contextual anthropological analysis reveals some mechanisms that make poetry tightly connected with the identity of rural people both women and men. Microdynamics of the construction of such identity herein described prove to be ones of a subtle political nature, the politics of everyday life.

RÉSUMÉ

Cet article présente des cas de poésie religieuse féminine dans un contexte musulman de la Somalie méridionale. L'auteur essaye une analyse des poèmes et de leur sens en considération du contexte culturel où ils sont utilisés, constamment reproduits et réinventés. Cette analyse anthropologique contextuelle révèle des mécanismes qui font de la poésie un facteur très important dans la formation de l'identité des femmes et des hommes. Les microdynamiques de la construction de telle identité, qui sont décrites dans cet article, prouvent leur essence subtilement politique voir la politique de la vie quotidienne.

L'UNIVERSO

RIVISTA BIMESTRALE

DELL'ISTITUTO GEOGRAFICO MILITARE

Direttore resp.: Gen. D. Giancarlo FABBRI

Redattore capo: Andrea CANTILE

Direzione e Radazione:

presso la sede dell'Istituto Geografico Militare - Via C. Battisti, 10 - 50122 Firenze
Telefono: (055) 2775242 - Telegrammi GEOMILES - FIRENZE

Sezione Vendite e Abbonamenti:

Via C. Battisti, 10 - 50100 Firenze - Telefono: (055) 2775446

Condizioni di abbonamento per il 1996

ABBONAMENTO ANNUO		FASCICOLI SEPARATI	
Italia	£ 46.000	Italia	£ 9.000
Esteri	£ 56.000	Esteri	£ 11.000

L'UNIVERSO pubblica tutti gli articoli che, per il pregio del contenuto, abbiano il carattere di contributi originali e inediti nel campo delle scienze geografiche, della cartografia e degli studi urbani, territoriali e ambientali. Pubblica inoltre recensioni di opere geografiche e cartografiche, brevi notizie di particolare interesse geografico, relazioni su congressi e convegni.