Cap. 2, pp. 71-127, Bibliografia generale pp. 281-307, nel volume *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche dell'identità*, a cura di Pier Giorgio Solinas, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 326. ISBN-88-430-0301-1

2

Identità e gerarchia. Gruppi sociali e riconoscimento genealogico in un clan della Somalia meridionale di Simonetta Grilli

2.1 Interpretare e conoscere le identità

Chiunque si sia trovato a fare ricerca con un interprete sa quanto l'accettazione del ricercatore da parte della comunità o del gruppo oggetto di studio dipenda dalla capacità dell'interprete di relazionarsi alle persone, di assolvere ad una funzione di mediatore per consentire il temporaneo inserimento del ricercatore nella vita della comunità. Lungi dall'essere solamente un interfaccia linguistico, l'interprete è un "mediatore di culture", il cui ruolo è fondamentale nelle dinamiche di interazione con il "campo".

La prima questione che devo affrontare, all'inizio del mio soggiorno di ricerca in Somalia, nel novembre 1989, è quella dell'interprete: scelta difficile e rischiosa per via della portata dei suoi effetti sull'esito di qualunque ricerca sul campo. Del resto le mie conoscenze della lingua somala sono quasi nulle, e non posso confidare su quel residuo di italofonia che, presso gli anziani è traccia residua della dominazione coloniale, e presso i giovani è segno della acculturazione impartita dalla Università nazionale somala e dai vari programmi di cooperazione post-coloniale.

L'amico Ciise Maxamed Siyaad, professore di linguistica all'Università nazionale somala e profondo conoscitore della cultura somala tradizionale, mi viene incontro in questa difficile ricerca, e si propone di individuare la persona adatta al ruolo tra i suoi studenti e i suoi collaboratori. Pensiamo entrambi ad una persona che abbia già avuto esperienze simili, che abbia dimostrato di sapersi adattare alla vita di villaggio, di sapersi relazionare con persone di costumi diversi, di sapersi adattare ai soggiorni in "boscaglia", per usare il termine dispregiativo che, nella capitale, designa tutto ciò che non è urbano.

Nel frattempo la scelta della comunità di villaggio in cui condurre la mia ricerca sul sistema di parentela, cade su Lama Doonka, un insediamento agricolo del clan Geledi, di circa 1.200 abitanti, situato a quaranta chilometri a ovest di Mogadiscio, lungo la strada per Baydhabo.

Frequentando la biblioteca faccio la conoscenza di Asha, allieva di Ciise nella facoltà di lingue, prossima a diventare sua assistente, e credo di individuarla come la ragazza che potrebbe fare al caso mio. Il suo professore ne ha una stima senza riserve: me ne ha lodato le qualità intellettuali e la tenacia nel continuare gli studi nonostante problemi di vario genere con i compagni di corso e con l'ambiente universitario in generale.

Quando però lo metto a parte della mia scelta, Ciise mi fa capire che non va bene. «Asha è brava ma non è adatta per te». Meglio Safiya, un'altra brillante e giovane assistente, che ha le sue stesse qualità ma che, evidentemente, manca degli impliciti requisiti negativi sui quali

Ciise fonda le sue perplessità.

Su Asha pesa un handicap, invisibile ai miei occhi, ma difficile da gestire già nel microcosmo evoluto dell'università, e che sarebbe diventato insormontabile nell'ambiente tradizionale del villaggio prescelto: è una questione di origine, una modalità di essere somali, una declinazione dell'identità somala che colloca i suoi portatori in un gradino più basso degli altri.

«Al villaggio – mi dice Ciise – tutti avrebbero notato immediatamente che lei non è nobile, e nessuno l'avrebbe presa in seria conside-

razione come interlocutrice, né trattata da ospite degna.»

Asha non era diversa da Safiya, se non nella sacrosanta individualità dei tratti fisici e di personalità. Entrambe, come tutte le donne somale, mostravano quella postura e quel modo d'incedere che nella fantasia occidentale si associa all'idea di nobiltà. Evidentemente mi imbattevo in un parametro di distinzione che non potevo ancora percepire, qualche cosa di trasparente, cui solo la ricerca avrebbe potuto

piano piano dare spessore ed evidenza.

Seguo l'indicazione di Ciise: scelgo Safiya; in effetti, il consiglio si rivela ineccepibile fin dalle prime visite al villaggio. Safiya, oltre ad essere competente linguisticamente, è capace di "parlare" con tutti, sa rendersi amica delle donne, sa porsi come interlocutrice rispettata e accettata dagli uomini. Ma soprattutto agiscono, attraverso le sue doti individuali, la sua origine nobile, la sua appartenenza ad un clan prestigioso. Gli anziani di riguardo del villaggio di Lama Doonka accettano di parlare con lei, e anche le persone più dimesse, più povere mostrano nei suoi confronti un rispetto immediato. A sua volta Safiya dimostra di non avere "pregiudizi", accetta di parlare, di visitare le case di quelli che via via mi vengono additati come i non nobili.

La sua identità gerarchicamente superiore si dimostra la più efficace via di accesso alla società di Lama Doonka, composta appunto di

nobili e non nobili.

L'ideologia della differenza presenta i tratti inequivocabili del razzismo: imparerò a scoprirla riprodotta in atteggiamenti di discriminazione che pervadono l'intero universo delle relazioni sociali, che interagiscono con la stratificazione sociale ed economica e con la gerarchia politica e del potere comunitario.

Ma mi rendo conto che solamente dall'interno delle sue categorie posso tentare di comprenderne i meccanismi e di apprenderne le evidenze. Devo rispettare la gerarchia interna al gruppo: parlare prima con gli anziani di origine nobile, ritenuti da tutti i depositari del sapere e detentori esclusivi della facoltà di esprimersi sulle vicende collettive. Anche gli anziani non nobili hanno le loro versioni delle vicende storiche, dei racconti di fondazione, delle cronache del quotidiano, ma non possono "parlare" per primi, né lo farebbero.

Al villaggio posso presentarmi solo con l'accettazione dei nobili,

devo insomma mettermi dalla parte dei più forti.

Il rispetto della gerarchia, attraverso l'ordine dei contatti, prima i nobili e poi gli altri, alla lunga non mi impedisce di mantenere un certo instabile equilibrio nelle mie relazioni con i due gruppi. Non devo infatti scontentare nessuno. Se indugio troppo a lungo con i nobili corro il rischio di essere identificata con loro e con il loro atteggiamento razzista, e perciò di precludermi la possibilità di approfondire le relazioni con i non nobili. D'altro canto, però, devo stare attenta a frequentare troppo i non nobili perché potrei offendere i nobili, i quali, in considerazione della disponibilità che mi hanno riservato, mal si spiegherebbero una mia "eccessiva" attenzione verso gli altri.

Nonostante i miei sforzi, e nonostante che nessuno mi abbia mai fisicamente o verbalmente costretto a scegliere, rimango un ostaggio dei nobili: forse anche solamente perché sono costoro i più forti nei termini dell'ideologia di cui sono portatori, perché la classificazione che applicano all'universo dell'umanità li vede dalla parte vincente. E, infine, perché solamente con i vincenti si riesce a parlare anche degli altri: questi ultimi, come vedremo più in dettaglio, non sanno, non pensano o forse solamente non dicono di essere diversi, neppure lo negano: il confine tra nobiltà e non nobiltà, che per i primi è lampante, per i secondi sembra essere trasparente, come lo era per me all'inizio. Per entrare sul terreno che mi interessa, quello della parentela e delle relazioni genealogiche, non ho che una sola via di accesso, e non ho alternativa, quindi, alla prospettiva che mi si offre.

L'immagine che mi mostrano i nobili non ha un converso. Nonostante la mia posizione in merito all'ideologia razzista che le soggiace, non ho altre parole per parlarne che quelle di coloro che la vedono.

Capisco che vale la pena di soffermarsi su questa identità gerar-

chizzata, perché non è un tratto esclusivo di una ristretta enclave etnica, né può essere confinato in ambito rurale o relegato alla cultura tradizionale. Ho imparato a riconoscerne l'esistenza a Mogadiscio, nel seno della più alta istituzione educativa della Somalia post-coloniale, esposta a forti investimenti acculturativi da parte dell'Occidente. Capisco anche che vi si cela un nodo importante nella conoscenza etnografica dell'organizzazione sociale e politica dell'area, in particolare quello dell'influenza del sistema segmentario basato sui principi della eguaglianza e dell'uniformità, e quello della composizione etnica che invece distingue e gerarchizza e che è all'origine della stratificazione sociale ed economica.

Le due categorie di persone nelle quali è distinta la popolazione (nobili e non nobili), infatti, corrispondono a grandi linee alla distinzione tra genti di lingua bantu e genti di lingua cuscita, le componenti etniche più importanti della regione, storicamente in rapporto di gerarchia e di reciproca dipendenza.

Oltre al principio etnico la popolazione è ripartita secondo un principio di classificazione basato sulla discendenza agnatica (reale o

fittizia) che dà vita ai clan e ai lignaggi.

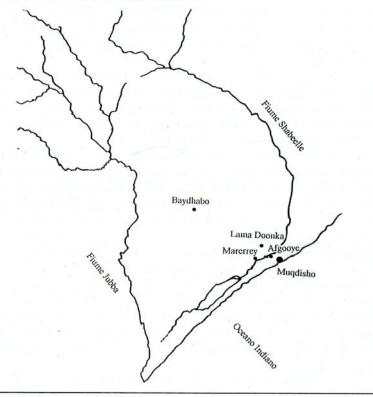
I due principi (quello egualitario e quello della distinzione etnica), che solo apparentemente sono inconciliabili, non generano una vera e propria contraddizione nel sistema. A ciascuna identità "etnica" infatti è attribuita una diversa appartenenza al clan, un diverso modo di sentirsi e di essere riconosciuti come parte del clan. Si crea così una sorta di gerarchia nelle appartenenze claniche. Tutti, infatti, si identificano in un gruppo agnatico, ma solo alcuni ne sono riconosciuti come membri a pieno titolo. Il microcosmo segmentario degli "eguali", in realtà, rivela dei gradi di appartenenza, e, dunque, di diseguaglianza al proprio interno.

Lama Doonka (FIG. 2.1), piccolo villaggio del distretto di Afgooye, ai bordi della strada asfaltata, non è perciò altro che il luogo assunto come "laboratorio" etnografico, per desumerne dinamiche di costruzione e manipolazione dell'identità che non lo qualificano né probabilmente lo rendono diverso dagli altri villaggi vicini, o dai quartieri di Mogadiscio, sia durante la sanguinosa dittatura di Barre che, suppon-

go, dopo la carneficina della guerra tra clan.

Non intendo qui lasciare spazio ad altro che ad un interesse freddamente etnografico, che consiste nel ragionare attorno al rapporto tra identità genealogica, forme dell'appartenenza clanica e identità etnica e territoriale. Voglio solamente ricordare che chi mi ha messo in guardia sull'esistenza di questa distinzione mi ha allo stesso tempo aperto gli occhi affinché potessi vederla, e ne potessi parlare fuori, fuori

FIGURA 2.1 Lama Doonka. Il territorio del basso Shabeelle



di quella Somalia controllata da una famiglia clanica che perseguitava ed incarcerava chi parlava di clan¹.

Nobili si nasce e non si diventa: la classificazione della popolazione in *jileec* e *jareer*

Ancora oggi, nella Somalia meridionale la popolazione locale viene distinta, indipendentemente dalle diverse appartenenze claniche e di lignaggio, in due categorie di persone di diverso status e valore sociale:

1. La ricerca sul campo si è svolta dal novembre 1989 all'aprile 1990, grazie ad una borsa di studio del CNR, e si inserisce nel programma di iniziative di ricerca promosso dal prof. Massimo Squillacciotti, nell'ambito dell'insegnamento di Antropologia culturale dell'Università di Siena. i nobili e i non nobili. I nobili, che si considerano una categoria socialmente superiore a quella dei non nobili, si definiscono *bilis* (letteralmente nobile) o *nasab* (sinonimo di derivazione araba), e designano gli altri con termini dispregiativi come *xabash* – in origine riferito alle popolazioni schiave provenienti dall'Etiopia (Cassanelli, 1982) – *o boon* (Luling, 1984).

Un ulteriore livello di differenziazione terminologica è stabilito a partire da un tratto fisico che viene assunto come distintivo di ciascuna categoria; la capigliatura, per cui il termine *jareer* (crespi, riferito ai capelli) designa i non-nobili, mentre il termine *jileec* (morbidi, sempre

riferito ai capelli) è usato per designare i nobili.

La distinzione tra persone dai capelli ricci e persone dai capelli morbidi (tra nobili e non) riceve in primo luogo una spiegazione mitica, fondativa, che si fa risalire alle origini dell'umanità ed è considerata il prodotto di un intervento divino (Remotti, 1990; Lanternari, 1983). I jareer sono diversi, sostengono i jileec, per via di un'azione che ha modificato o deformato in maniera irreversibile alcuni tratti del loro corpo e ha trasformato la loro natura sociale e la loro moralità, situandoli in uno stato permanente di inferiorità.

Secondo un racconto molto diffuso tra le popolazioni della Somalia meridionale, i *jareer* sarebbero infatti i discendenti di Cam, figlio di Noè, maledetto dal padre e dal fratello insieme alla sua discendenza per non aver rispettato una promessa, mentre i *jileec*, i discendenti di Sem, l'altro figlio di Noè (Cerulli, 1957, pp. 253-4; Helander, 1987, p. 31)².

Una versione di questo racconto mi è stata narrata dall'anziano Cusmaan Xasan Yacquub, capo del lignaggio nobile dei Maama Suubis e persona eminente del villaggio di Lama Doonka. Così racconta Cusmaan:

Tutti gli uomini della terra, tutti noi discendiamo da Adamo ed Eva, ma tra noi (*jileec*) e i *jareer* c'è un'altra vicinanza, perché siamo fratelli, siamo figli di Noè. Noè aveva due figli, Cam e Sem. Cam, che è l'antenato dei *jareer*, era il primogenito, e aveva quindi il rispetto del fratello minore. A un certo punto essi hanno dovuto abbandonare la propria terra per imbarcarsi su una nave insieme a tutte le loro cose. Entrambi erano sposati. Hanno navigato per tre

2. Helander (1987) rileva come, in diverse versioni di questo racconto riguardanti altri gruppi boon della Somalia, sia il consumo di cibo proibito a provocare la maledizione e a determinare la nascita di una categoria inferiore di uomini. Egli sottolinea inoltre la presenza di racconti simili a questo anche in altre zone dell'Africa come parte di un'ideologia che attribuendo "una identità negativa" a certi gruppi di persone e in particolare agli schiavi, sanziona così la loro condizione sociale subalterna, il loro status di genti inferiori.

mesi; durante la navigazione il minore dei due fratelli, Sem, ha proposto al fratello maggiore di evitare contatti sessuali con le rispettive mogli nei giorni successivi alle mestruazioni. Di solito, infatti, gli uomini vanno con le loro donne nei giorni successivi alle mestruazioni proprio per avere figli. In questa circostanza però dovendo evitare, perché in navigazione, di procreare dei figli, l'unico rimedio era di astenersi dall'avere rapporti con loro dopo le mestruazioni.

I due fratelli si sono trovati d'accordo e hanno giurato di mantenere la promessa dopo aver letto quattro sure del Corano. Chi non avesse mantenuto l'accordo sarebbe stato punito e la punizione sarebbe ricaduta sui figli, che in seguito sarebbero nati. Cam non ha mantenuto la promessa; si è unito alla moglie. Questa dopo un po' di tempo ha cominciato a dare segni di essere incinta e in seguito è nato un bambino che aveva i capelli molto, molto ricci. Ecco che la differenza tra un *jareer* e un *jileec* è legata al fatto che il padre dei *jareer* non ha mantenuto la promessa e così questi sono diventati diversi da noi. Tutti i *jareer* discendono da Cam e se egli non avesse tradito oggi non ci sarebbero tanti *jareer* nel mondo³.

È questo l'episodio fondante a partire dal quale si è delineata la divisione della società e alle due discendenze sono toccati destini diversi. Cam non mantiene la promessa e la sua colpa è ricaduta su tutta la sua discendenza futura provocandone la deformazione fisica e la degradazione morale; i suoi figli nascendo con i capelli ricci portano inscritto sul corpo il segno inequivocabile del suo tradimento cui si deve il decadimento definitivo e irreparabile della loro originaria umanità. È infatti un'umanità "in difetto", mancante cioè dei requisiti pieni della natura umana, quella che d'ora in avanti sarà riconosciuta agli uomini dai capelli ricci.

A differenza di Cam, Sem ha rispettato la promessa fatta al fratello e ha così garantito alla sua discendenza quell'integrità fisica che gli altri hanno invece perduto: i loro capelli sono infatti morbidi, hanno conservato la loro "naturale" morbidezza.

I nobili non solo ritengono che i non nobili abbiano dei capelli molto più ricci dei propri ma esprimono la convinzione che questi incarnino un tipo fisico particolare. Li rappresentano infatti con tratti somatici radicalmente opposti ai propri: le labbra prominenti, il naso schiacciato e grosso, il corpo muscoloso e tozzo. Mentre questi sono considerati segni inconfondibili di non nobiltà, al contrario i nasi piccoli, le labbra sottili, i corpi snelli e longilinei costituiscono l'evidenza

^{3.} Nel racconto di Noè e dei suoi figli presente nel Vecchio Testamento, Cam viene maledetto perché ha osato guardare il padre nudo. Noè infatti maledice Canaan, figlio di Cam, e tutta la discendenza futura promettendogli un futuro di schiavitù; al contrario di Sem che dà origine alla discendenza dei credenti.

di una origine nobile. È la rappresentazione d'un modello che, negli attributi fisici della nobiltà sembra celebrare un'umanità fatta di uomini dai capelli morbidi, di alta statura, magri e dai lineamenti sottili.

Ogni società o gruppo umano del resto elabora, come nel caso preso in considerazione, un proprio peculiare sapere antropologico che contiene un modello di umanità, un tipo ideale di uomo, un marchio di civiltà che si cerca di imprimere al proprio noi (Remotti, 1990).

La forma, l'immagine, l'apparenza fisica che ne risultano traducono in un certo senso questo ideale antropologico in una figura di tendenza, in un prototipo ricercato. È per questo, fra l'altro, che lo straniero può apparire come un essere "incomprensibile"; è in primo luogo il suo aspetto fisico che turba, perché quasi sempre i suoi tratti (capelli, naso, taglia ecc.) si allontanano dalla misura che "noi" riteniamo normale,

giusta (Bettini, 1992).

Nel nostro caso, però, non è lo straniero o l'ignoto: è, piuttosto, il più prossimo a venire percepito come radicalmente diverso, addirittura opposto al noi, portatore di una umanità inferiore, decaduta. Ed è proprio l'identificazione di un piano di umanità inferiore, opposta alla propria (jareer = barbari), anche se "vicina", il momento costitutivo della identità del noi. Come cercherò di mostrare, infatti, la gente nobile si serve di un meccanismo oppositivo per costruire la propria identità; un'identità definita per differenza, i cui attributi sono espressi e valorizzati mediante una procedura classificatoria che distingue, gerarchizza, e oppone radicalmente il noi/nobili (jileec) al non noi dei non nobili (jareer). Ed è grazie a questo genere di strategia simbolica che l'insieme dei tratti negativi assolve al compito positivo di qualificare la rappresentazione che i jileec danno di se stessi.

Dalla dicotomia *jileec/jareer*, deriva una vera e propria classificazione dell'universo sociale, elaborata dal gruppo egemone, che la impone sugli altri sotto forma di principi di identità. Risulta quindi di un certo interesse cercare di cogliere i caratteri di questa umanità superiore che si afferma tale e che giudica umanità in difetto quella degli altri. Lo faremo attraverso il discorso dei *bilis*, attraverso le loro valutazioni, i giudizi, le convinzioni, le credenze relative alla natura inferiore e degradata degli altri.

La differenza tra i due gruppi, essendo fondata su una serie di attributi fisici e per questo trasmessa da una generazione all'altra, è evidente a qualsiasi osservatore. Anche l'occhio non esperto è ritenuto in grado di cogliere la diversità e di registrare le particolarità (fisiche) di ciascuna categoria di persona. Questo è ciò che Safiya (la mia interprete) sostiene rispondendo alla mia domanda su come si possano distinguere a colpo d'occhio gli uni dagli altri. Safiya si preoccupa di insegnarmi a distinguere, mi incoraggia ad affinare l'occhio fino a che non saprò cogliere a

prima vista le differenze, i segni dell'origine, in quello che finisce per essere un vero e proprio addestramento dello sguardo.

In realtà, non sempre gli individui inclusi nelle due categorie corrispondono ai tipi fisici ideali, come la rappresentazione dei nobili vorrebbe far credere. Infatti, l'attribuzione di un uomo o di una donna ad una categoria piuttosto che all'altra avviene molto spesso sulla base di criteri diversi da quelli rappresentati dalle apparenze fisiche. Anche un individuo che somiglia fisicamente ad un *jareer* (per via del suo naso un po' schiacciato o del suo corpo un po' muscoloso e tozzo, o per la sua chioma particolarmente riccia) può essere riconosciuto nobile, purché possa dimostrare di possedere tale requisito per discendenza. Allo stesso modo non è sufficiente avere "nobili fattezze" per essere inclusi nella categoria dei *bilis*, se i propri antenati sono di bassa condizione.

Quando chiedo all'anziano Cumar Aadan Qaayrobad, della cui origine nobile nessuno dubita, quale sia la differenza tra jileec e jareer, nella sua risposta trovo riuniti tutti gli elementi essenziali che stanno alla base della distinzione: «[...] la differenza è che gli uni sono nasab (nobili) mentre gli altri non sono nasab» - e rivolgendosi alla mia interprete commenta – «forse valeva la pena far vedere a questa ragazza il khat (la genealogia scritta)». Quindi prosegue: «Poi c'è un altro fatto, che i capelli delle persone non sono uguali; alcuni hanno i capelli ricci ricci, e altri invece hanno i capelli morbidi. Le differenze tra jareer e jileec sono evidenti, non sono eguali nel viso. I jareer poi non hanno un buon carattere rispetto ai jileec. Figliola, non sono uguali persone che sono nobili e persone che non sono nobili, c'è sempre una differenza. [...] Figliola -spiega infine Cumar, quasi a voler riassumere - la nobiltà (nasablima) non è una cosa per scherzo. Infatti tra i jareer ci sono persone oneste e brave però la maggioranza sono sempre così [...]. La nobiltà non è una cosa per scherzo, si trova proprio nelle ossa delle persone».

Anche se non è una proprietà visibile, la discendenza costituisce, a giudizio di Cumar, il criterio alla base della classificazione. Non è un caso che egli richiami l'importanza della genealogia scritta (il khat) nella determinazione ultima della vera identità di un individuo. Ciò che distingue i jileec dai jareer è in primo luogo la purezza della linea genealogica, che solo i primi possono vantare. Tutti i nobili infatti, indipendentemente dalle rispettive appartenenze claniche, discendono dallo stesso antenato mitico, di provenienza araba, da cui hanno origine tutti i veri somali. I jareer invece, sono i discendenti degli schiavi e delle popolazioni con le quali i jileec sono venuti in contatto e che essi hanno assoggettato. La conferma dell'inferiorità che il destino storico assegna alla discendenza maledetta, ai figli di Cam, si manifesta nella

loro subalternità sociale, nel loro stato servile. La distinzione tra le due discendenze, quindi, non è relegata esclusivamente nel mito d'origine, ma è presente anche sul piano delle relazioni storiche e sociali concrete.

Cumar è convinto, poi, come tutti gli altri, che tra jileec e jareer vi siano differenze visibili che si manifestano nei corpi degli individui («[...] i capelli non sono eguali [...] non sono eguali nel viso[...]»), ma anche nelle attitudini e nei comportamenti. Apparirà chiaro in seguito che quando egli parla di carattere non si riferisce tanto ad aspetti di tipo psicologico, quanto a connotati sociali, che riassumono anche attributi morali e propensioni etiche. Secondo lui i nobili non sono solo fisicamente diversi dai non nobili, ma mostrano la loro differenza, come vedremo meglio, anche nei modi di essere e di fare le cose, e tale differenza deve essere in primo luogo ricercata nella loro particolare "natura" di uomini superiori; perché «la nobiltà [...] si trova nelle ossa della gente».

È una differenza ontologica, di sostanza quella che si crea tra le persone, che riguarda prima i corpi, la natura, e poi la cultura; l'inferiorità di alcuni è potremmo dire genetica e poi inevitabilmente anche culturale. Perché la nobiltà deriva da uno status genealogico, è cioè una questione di nascita, una proprietà che si eredita esclusivamente dagli antenati. Nell'affermare ciò viene decisamente negata la possibilità che la nobiltà possa essere acquisita magari attraverso la ricchezza o per mezzo di riconoscimenti sociali.

Se nobili si nasce e non si diventa, ai *jareer* non è dato evidentemente di riscattare la propria umanità inferiore, perché inscritta nella loro natura che è considerata immodificabile. A loro non è insomma consentito di mutare la propria identità, di negoziarla, di trasferirla.

In questa "rappresentazione delle identità sociali", inoltre, i non nobili sono di volta in volta dipinti come persone infide, bugiarde, arroganti, senza scrupoli, ma anche deboli, ingenue, sporche, prive di controllo e di indipendenza, poco intelligenti, incapaci di rispettare la religione, e in generale disposte a tutto, «anche a rubare e a rapire le donne degli altri, pur di ottenere ciò che vogliono». I *jareer*, insomma, sono agli occhi dei nobili confinati in una sorta di stato di natura, dove non sembra regnare nessuna regola sociale⁴.

^{4.} È interessante notare il fatto che molti attributi dei *jareer* e della loro organizzazione sarebbero rappresentati facendo riferimento a elementi classificati come femminili, a differenza dei *bilis* che esprimono per eccellenza i tratti dell'agnazione. Sulle caratteristiche del modello *gender* come possibile *folk-model* in grado di rappresentare le caratteristiche dei gruppi sociali della Somalia meridionale, cfr. il già citato articolo di Helander (1987).

Al pari del loro antenato Cam, infatti, essi non sanno mantenere le promesse fatte ed è per questo che non ci si può fidare del tutto di loro. Come lui, non riescono a controllare le passioni del corpo e a tenersi distanti dalle donne, addirittura neppure mentre pregano. «Se tu chiami un santone *jareer* a casa tua per leggere il Corano, è sicuro che dopo quattro venerdì lui comincerà a corteggiare sia le tue figlie che tua moglie», dice Cusmaan. È questa la ragione, continua, che spiega perché i *jareer* sono tenuti lontani dalle cariche politiche importanti: «Non sanno mantenere le promesse e l'unica passione che hanno è guardare le donne e andare con le donne. A loro d'altra parte non interessa diventare qualcuno, a loro interessa solo questo…».

Quella dei *jareer* è insomma una natura debole che li rende vulnerabili alle tentazioni del sesso e incapaci di una qualsiasi moralità nei comportamenti. In particolare «[...] le loro donne – prosegue il nostro interlocutore – sono sempre in calore e non aspettano altro che un marito che le monti...».

Spregiudicate, sfacciate, senza scrupoli, le donne *jareer* non si vergognano del resto di chiedere continuamente dei favori agli altri, approfittano della disponibilità altrui, e soprattutto «sono disposte anche a rubare ai loro mariti e addirittura sono capaci di andare con altri uomini, di prostituirsi, pur di avere soldi da spendere»⁵. D'altra parte, si riconosce che la loro condizione è particolarmente gravosa e umiliante.

Essere moglie di un *jareer* comporta il dover accettare una condizione coniugale difficile: rassegnarsi alla presenza di altre donne perché i *jareer* «vogliono avere più mogli, [...] a loro piace avere anche quattro mogli insieme [...]», significa il più delle volte vivere in miseria, lavorare faticosamente per provvedere al proprio sostentamento, dal momento che «[...] i *jareer* si sposano anche se sono poveri perché le donne *jareer* vanno sempre nei campi e lavorano per proprio conto, non aspettano i mariti».

Al contrario, i nobili subordinano l'accettabilità sociale della poliginia al possesso dei requisiti di status e agiatezza, in armonia con i precetti dell'islam, che ammettono appunto la poligamia maschile, ma impongono all'uomo il mantenimento di tutte le mogli senza che nessuna riceva particolari privilegi.

5. A questo proposito vorrei segnalare un episodio al quale ho assistito. Shamso, nuora di Cusmaan, riceve la visita di Marian, una delle tre mogli del vecchio Yacquub del clan *jareer* dei Goon Maaddley. Marian viene a chiederle se ha del mais da venderle. La risposta di Shamso è molto netta: non avrebbe mai venduto ciò che ha in casa. Una volta che Marian se ne è andata, è la stessa Shamso a spiegarmi che solo le donne *jareer* sono capaci di frodare i propri mariti, vendendo di nascosto il mais destinato al consumo familiare, magari anche a costo di cederlo a prezzi molto bassi:

Per avere più mogli, insomma, bisogna essere molto ricchi, altrimenti la condizione del poligamo è stigmatizzata come scelta di chi non bada al rispetto delle regole sociali. Solo i *jareer* si consentono la leggerezza di sposare più donne anche se non sono in grado di mantenerle; per questa ragione quando un uomo decide di sposare una seconda moglie e non gli si riconoscono condizioni economiche adeguate, la gente si sente tenuta ragionevolmente a dubitare della sua nobiltà, ipotizzando che questi abbia sangue *jareer*⁶ nelle vene.

All'immagine delle donne *jareer*, umiliate da matrimoni poligami, quasi sempre preludio di ingiustizie e di conflitti domestici, e gravate dal lavoro dei campi si contrappone spesso la condizione delle donne nobili, che, dice Cumar, «non vanno nei campi e [...] non sono adatte per il lavoro, non sono come le donne degli altri, perché sono abituate ad avere in casa propria delle donne *jareer* che le aiutano».

La mancanza di indipendenza è ciò che caratterizza agli occhi dei *jileec* molti dei comportamenti dei *jareer*. Ed è ovviamente a partire da ciò che si giustifica la loro subordinazione ai nobili e l'azione di tutela politica e sociale che questi ultimi, come vedremo, esercitano ancora oggi nei loro confronti. I *jareer*, infatti, «hanno sempre bisogno dei *jileec*», si sente ripetere, perché sono incapaci di muoversi autonomamente nell'universo sociale più vasto. Addirittura non sanno dirimere le controversie che capitano tra di loro, e c'è sempre qualche nobile che deve intervenire dall'esterno per metter pace.

Il rapporto che i *jareer* hanno con il cibo è simile a quello che hanno con il sesso. Si ritiene infatti che siano sempre affamati e soprattutto ghiotti di carne cruda: insomma, sfrenati nel mangiare come nel desiderio. Non ci sono infatti controllo né regola alcuna nei loro comportamenti alimentari.

Quasi ovunque le pratiche alimentari finiscono anche per costituire un complesso di simboli che il gruppo si rappresenta come criterio di identità (Valeri, 1977). E in questo caso l'attenzione prestata dai nobili al rapporto con il cibo è chiaramente motivata da esigenze di identificazione. «Da ciò che si mangia dipende il proprio essere, sociale e fisico insieme. Se si è aristocratici, se ci si vuole distinguere, non si può essere di bocca buona e mangiare di tutto: mangiare di tutto significa essere come tutti» (Remotti, 1990, p. 33). A differenza dei *jareer*, infatti, i nobili non mangiano sempre la carne, di norma consumata

^{6.} Quando chiedo a Xaliima conferma circa il numero delle mogli del marito, lei mi risponde: «Noi ci sposiamo una sola volta, mica siamo *jareer*!». Dopo che le ho detto che anche agli uomini italiani è permesso sposare una sola donna alla volta, lei commenta: «Allora anche voi siete nobili!»

solo in occasioni cerimoniali e festive, né mangiano qualunque tipo di carne; vi sono parti del corpo degli animali che i nobili considerano impure e che solo la gente di basso status apprezza e può mangiare.

I *jareer* sono insomma "i barbari" senza regola, anche da questo punto di vista: non hanno regole sui tempi e sulle occasioni del consumo – mangiano sempre e sono sempre affamati – non rispettano le buone maniere – mangiano in maniera vorace e incontrollata – e non rispettano i divieti alimentari – mangiano carne di tutti i tipi, spesso anche cruda. D'altronde contravvengono continuamente ai precetti della religione, praticano riti, come il *luumbi*⁷, in cui si sacrificano gli animali e si beve il loro sangue, che nella tradizione islamica è, non a caso, l'elemento impuro per eccellenza.

In questa simbologia gerarchica delle identità sociali, i *jareer* occupano il polo inferiore e negativo, associato ai concetti di impurità e di contaminazione, ma nello stesso tempo il più temuto come potenziale pericolo per tutta la nobiltà, perché capace di danneggiare, di provocare decadimento. In ogni contatto con i *jareer* è presente il rischio di soggiacere alle loro "arti magiche", di essere da loro ingannati, maledetti e contaminati. L'impurità e la immoralità dei *jareer* sembrano trovare una rappresentazione fisica nella sporcizia e nel disordine che si dice regni nelle loro case, e nella loro trascuratezza delle norme dell'igiene personale.

La contaminazione può avvenire attraverso il semplice contatto fisico ma anche solo bevendo o mangiando in recipienti già usati da un *jareer*. Safiya ha, una volta di più, episodi esemplari da riferire in proposito: mi dice di sua nonna, che aveva cura di conservare delle stoviglie apposite per offrire cibo ai *jareer*. Risulta ovvio, perciò, che al vero nobile sia proibito accettare l'offerta di cibo e bevande di alcun genere da persone di status inferiore.

Il contatto è malefico ed è temuto fino al limite estremo: «[...] un

^{7.} Il luumbi ha, come altre pratiche rituali simili, un valore essenzialmente terapeutico e di reintegrazione sociale. È molto diffuso nei villaggi agricoli dell'area tra i due fiumi, ed è praticato anche a Mogadiscio. È associato alla credenza in alcune forze che sono capaci di impossessarsi dei corpi degli individui e che possono essere cacciate solo attraverso un complesso di pratiche magico-rituali. Secondo Lewis (1979) alcuni elementi delle religioni tradizionali, che l'islam ha soppresso, sono stati recuperati da componenti sociali relegate in posizione subordinata, quali ad esempio le donne. Nell'area del basso Shabeelle, però, il luumbi, in particolare, è una pratica rituale esclusiva dei soli gruppi jareer, mentre le donne nobili – per quanto subalterne ai maschi – non vi ricorrono. Cusmaan rammenta a questo proposito la frequenza con la quale i jareer di Lama Doonka "ballano" le danze del luumbi, e sottolinea il costo in termini economici di tali pratiche rituali, che richiedono appunto l'intervento di operatori specializzati e anche il sacrificio di alcuni animali.

jareer può maledirti fino a farti morire» è quel che si pensa e si dice, ed è quello che asserisce un informatore di nobile condizione. Non esita a sottolineare lo stesso timore l'infermiere del villaggio, Ibraahim, il quale, collaborando con un'iniziativa di cooperazione sanitaria, è da anni in contatto con la concezione occidentale della malattia. Secondo lui è molto pericoloso per un nobile sostare in un insediamento di soli jareer ed è difficile rimanerci per più di tre giorni consecutivi senza correre il rischio di essere colpiti da una maledizione mortale⁸. Ma anche negli insediamenti misti, come lo stesso Lama Doonka, le aree abitate esclusivamente dai jareer sono percepite come pericolose e in generale poco sicure per i nobili. Non a caso alcuni di loro mi consigliano di non frequentare i jareer, o comunque di non sostare troppo a lungo nelle loro case, dove tra l'altro «non c'è niente di rilevante da vedere e nessuno interessante da ascoltare».

Per i nobili, infine, i *jareer* danno poco affidamento, a cominciare dalle loro dichiarazioni di identità genealogica. Di volta in volta li si accusa di non tenere nel dovuto conto il ricordo genealogico e, vergognandosi della propria vera origine, di essere pronti a dire il falso pur di rivendicare una nobile ascendenza. L'attitudine all'inganno genealogico, in fondo, è avvertita come fonte di rischio meno grave, dal momento che i *jareer* sono per definizione poco credibili e che la loro differenza si manifesta, come si è visto, in ben altre qualità. È semmai più preoccupante, in questo senso specifico, la loro fama di manipolatori della volontà delle persone, attraverso il ricorso alla magia.

Vittime predilette di questa abilità maligna, si ritiene, sono le donne di stirpe nobile, sulle quali gli uomini *jareer* sono sempre pronti a esercitare questi loro poteri; attraverso la magia un *jareer* può infatti senza difficoltà raggirare una donna nobile e convincerla a sposarlo. Per questo, quando una ragazza di status elevato accetta di sposare un uomo di condizione inferiore è molto probabile che ci sia di mezzo il maleficio di un santone *jareer*; il suo comportamento è altrimenti inspiegabile.

Il fatto è, secondo i nobili, che i *jareer* cercano sempre e ad ogni costo di sposare donne di nobili ascendenze; e questo, sostiene Cumar, «perché così credono di poter attingere quella nobiltà che non hanno mai avuto... dimenticando (non si rendono conto) che la nobiltà è

^{8.} L'antenato dei Goon Maaddley, Aw Weyne, è ritenuto il fondatore di molti villaggi, fra i quali anche Lama Doonka. Costretto dai nobili ad abbandonare uno dopo l'altro tutti i villaggi che aveva fondato, egli dette vita ad un ultimo insediamento, chiamato Doon Yerow, dal quale scagliò contro i nobili una temibile maledizione: qualunque nobile avesse osato mettervi piede, vi sarebbe morto. Doon Yerow è popolato solamente di *jareer*, e si dice che quella maledizione sia valida ancora oggi.

qualcosa che sta nelle ossa della gente e che non può essere ottenuta con nessun altro mezzo».

Da parte loro, i nobili evitano a tutti i costi di sposare i *jareer*; la loro politica matrimoniale resta tuttora ispirata ad una rigida endogamia di gruppo; e non c'è dubbio che proprio questa endogamia aristocratica costituisca il fattore più forte di perpetuazione della differenza e della segregazione sociale tra *jileec* e *jareer* (Lewis, 1969; Luling, 1971; Helander, 1986, 1987).

Il rigetto di ogni matrimonio "misto" ha, con tutta evidenza, un motivo profondo nell'ideologia della nobiltà di stirpe cui i *jileec* tengono più di ogni altra cosa. I matrimoni tra persone di status diseguale pregiudicano la purezza della linea genalogica, e introducono il decadimento della discendenza, che si trova così privata di una parte della propria nobiltà. I figli nati da un matrimonio misto non sono ovviamente nobili "puri" (*bilis sooco*), ma sono "mescolati" (*qaasan*), ovvero nobili a metà; come dire che chi sceglie di sposare un partner non nobile avrà inevitabilmente una discendenza di status inferiore al proprio relativamente al contenuto di nobiltà. A rigore, infatti, un individuo è considerato veramente nobile se può vantare un'ascendenza di assoluta nobiltà sia da parte di padre che di madre e, per dirla sempre con le parole di Cumar «se nella sua genealogia non vi sono entrate dal lato *jareer*».

La nobiltà trasmessa dal padre, il quale come vedremo garantisce l'appartenenza al lignaggio, è in ogni caso più forte di quella trasmessa dalla madre, e perciò, se un uomo è figlio di un padre nobile e di una madre non nobile, può vantare un grado di nobiltà maggiore di un uomo figlio di una madre nobile e di un padre non nobile.

I caratteri somatici, la discendenza, i profili di personalità sociali, gli attributi morali: questi sono in sintesi gli elementi costitutivi della differenza tra le due umanità. L'opposizione che si istituisce tra le due categorie di persone è, come abbiamo visto, netta: da un lato i nobili, persone indipendenti e morigerate, che ricordano le loro genealogie, selezionano le donne da sposare, controllano gli "impulsi della carne" e cercano di conservarsi puri al fine di riprodurre la propria identità originaria, sposandosi solamente con i propri simili, che mostrano attaccamento e rispetto verso la religione ecc.; dall'altro i non nobili,

^{9.} Si ritiene che i genitori abbiano un diverso ruolo nella procreazione e nella formazione della persona del figlio. Il padre, infatti, trasmette al figlio la sostanza vitale contenuta nelle parti "dure" del corpo (le ossa, i denti, i genitali ecc.), la madre, invece, ciò che è contenuto nella parti "molli" del corpo (il sangue, la pelle, le unghie). Per un'analisi dettagliata, cfr. Helander (1987).

persone prive di indipendenza, che non ricordano le genealogie, che sono in balia degli appetiti corporali e incapaci di qualsiasi controllo, e disconoscono sia la religione che il valore della purezza di sangue.

Le identità definite dai tratti differenziali che abbiamo individuato, non sono, però, prive di ulteriori distinzioni al loro interno. Nella categoria dei *jareer* o *xabash* sono compresi tre strati di popolazione differenti dal punto di vista dello status, dell'origine e della provenienza geografica, i quali danno vita a loro volta a sottocategorie ordinate secondo un principio gerarchico: nel gradino più alto sono collocati i discendenti delle popolazioni agricole di lingua bantu che, come vedremo, non si sono mai assimilate con le popolazioni pastorali, vi sono poi i discendenti degli schiavi importati nel secolo scorso, e infine gli Eyle o Boon¹⁰, che discendono dai gruppi di cacciatori originari dell'area. Una tale classificazione delle popolazioni comprese nella categoria dei *jareer* emerge chiaramente dalle considerazione di Cumar, il quale afferma con molta decisione che «i [*jareer*] discendenti degli uomini liberi non vogliono sposare i discendenti degli schiavi, né tanto meno si abbasserebbero a sposare un Eyle».

Non tutti i nobili però riconoscono la distinzione tra jareer discendenti degli schiavi e jareer liberi, e soprattutto di recente sembra prevalere la tendenza a identificare indifferentemente tutti i jareer come discendenti della popolazione schiava (Luling, 1971, 1984; Helander, 1987). Ma anche in questo caso, gli Eyle sono sempre rappresentati come i non nobili per eccellenza. Essi incarnano in maniera esemplare e amplificata le qualità negative attribuite ai jareer: non ricordano per niente le loro genealogie; non sono neppure in grado di fingere e di attribuirsi una diversa identità genealogica; amano mangiare la carne quando è già in stato di putrefazione; mangiano le carogne; per non parlare poi della loro sporcizia, che è giudicata proverbiale. «Gli Eyle puzzano, perché non si lavano bene – spiega un anziano – poi non rispettano la religione, per questo quando vengono a casa nostra vengono isolati e non mangiano insieme agli altri ospiti.»

Gli Eyle, insomma, occupano il gradino più basso della gerarchia sociale e nessuno vuole sposarli, neppure i *jareer* discendenti degli schiavi, che si sentono un po' più nobili di loro.

Riassumendo possiamo dire che esistono gradi differenti di nobiltà all'interno della categoria dei *jileec*, determinati dal grado di purezza della linea degli antenati, ma anche gradi differenti di non nobiltà

^{10.} Il termine *eyle*, che letteralmente significa "coloro che si accompagnano con i cani", rinvia immediatamente alla occupazione originaria di queste popolazioni. Il termine *boon*, invece, viene talvolta usato per definire l'intero gruppo dei non nobili.

entro la categoria dei *jareer*. L'insieme gerarchico che viene così delineato può essere rappresentato come un continuum di posizioni delimitate da un polo positivo (i nobili puri, *bilis sooco*, discendenti degli arabi) e un polo negativo (gli Eyle, i discendenti dei cacciatori). Le posizioni intermedie della serie sono occupate dai nobili mescolati (quelli che hanno una "entrata" *jareer*), quindi dai *jareer* figli di coloni liberi, e infine i *jareer* che discendono dagli schiavi (cfr. SCHEMA 2.1).

SCHEMA 2.1			
Nobiltà Gradi di nobiltà in difetto	jileec puri (bilis sooco) jileec mescolati con jareer per via materna jileec mescolati con jareer per via paterna	(bilis qaasan)	
Gradi di non nobiltà Non nobiltà	jareer discendenti da popolazioni libere jareer discendenti da schiavi jareer discendenti da cacciatori (Eyle)		

Bisogna sottolineare ancora il fatto che la classificazione nobili/non nobili non si limita all'universo locale delle relazioni, ma si estende fino a connotare anche popolazioni non somale e a definire categorie di stranieri: si immagina, infatti, che tutta l'umanità "conosciuta" sia raggruppata in queste due categorie^{II}. Così, ad esempio, gli italiani sono ritenuti nobili, perché secondo quanto si racconta del periodo della colonizzazione italiana della Somalia meridionale «non erano loro a lavorare le terre ma facevano lavorare gli altri», sostiene Boolo Xusen Cabdi, anziana del lignaggio nobile dei Maama Suubis; per contro, i cinesi, presenti in Somalia nelle iniziative di cooperazione internazionale, vengono da lei collocati nella categoria dei *jareer*, sia perché lavorano molto che per i loro tratti fisici; e così per altri popoli più o meno direttamente conosciuti¹².

È interessante chiedersi, a questo punto, quale sia la risposta ideologica e culturale, magari l'autorappresentazione, che i gruppi stigmatizzati esprimono nel confronto sociale e nella loro coscienza identitaria. Fino a che punto i jareer hanno interiorizzato lo stigma e quali tecniche particolari sono state elaborate per amministrarlo (Goffman, 1963; Barth,

II. Del resto, secondo il racconto citato in precedenza, si riconosce che tutta l'umanità ha una comune origine: «siamo tutti figli di Adamo ed Eva», ma la colpa di Cam dà vita nel mondo ad una folta discendenza di *jareer*.

^{12.} La tendenza a operare un allargamento di tale classificazione era già stata notata da Helander (1987) e dalla Luling (1971).

1969), vale a dire quali tentativi sono stati fatti per negare la differenza, occultando la propria vera identità o magari fingendo di essere diversi da come gli altri li vedono e li rappresentano? C'è, in altre parole, da parte dei non nobili, lo sforzo di ridefinire se stessi proprio in seguito all'attribuzione di una identità inferiore, marginale e subalterna a quella dei nobili?

Le persone comprese nella categoria dei non nobili non si qualificano mai come *jareer* o *xabash* o *boon*, termini che essi conoscono come
demarcatori di inferiorità, considerano come un insulto e con i quali
non accettano di essere indicati. Uno dei primi avvertimenti che ho
ricevuto da alcuni informatori di origine nobile, una volta giunta al villaggio, riguardava proprio i nomi: non avrei dovuto usare questi termini
sgraditi nel rivolgermi alla gente di basso status, altrimenti mi sarei probabilmente preclusa la possibilità di avvicinarli e di comunicare con
loro, perché «i *jareer* oggi sono diventati superbi (*xibir*) – ammoniva
una donna nobile – e non vogliono più che li si chiami con questo
nome».

In realtà nel corso della ricerca ho sperimentato molto spesso la difficoltà, e in alcuni casi l'impossibilità, di affrontare i temi della distinzione terminologica e della classificazione con individui compresi nella categoria dei *jareer*. Anche evitando accuratamente l'uso della terminologia connotata come dispregiativa, non era possibile chiedere agli interessati in che cosa consistesse la presunta diversità delle due categorie di persone, né tantomeno cosa connotasse la diversità dell'essere *jareer*. Qualsiasi accenno a questi argomenti provocava la loro irritazione e produceva anche una certa diffidenza nei miei confronti, che giungeva in qualche caso fino al rifiuto di continuare qualsiasi conversazione. È molto difficile dire, d'altra parte, fino a che punto gli individui collocati nella categoria dei non nobili operino al loro interno quelle distinzioni di status che i nobili invece sovente riconoscono quando li giudicano e li classificano.

Come spesso accade, quando si tratta di "identità negativa", dunque, le questioni che riguardano le differenze e le "distinzioni etniche" sono trattate qui con un'ottica che dipende in gran parte dalla percezione di vertice, dalla visione che i nobili hanno dei loro inferiori. Non solo, in effetti, i nobili accettano come un dato di fatto la classificazione della popolazione in due categorie di persone, ma sono loro che la ribadiscono, ne parlano volentieri e alcuni di loro, come si è visto, con grande pazienza e dovizia di particolari sono in grado di insegnare a riconoscere ciò che distingue un vero nobile da un non nobile.

L'appartenenza genealogica è un criterio di identità o di identificazione comune alle due categorie, ma i *jareer* applicano questo criterio genealogico in maniera parziale e imitativa, e così facendo diventa operativo l'uso di criteri di distinzione anche nell'ambito delle categorie inferiori. Per altro verso, la distinzione tra nobili e non nobili – così come la concepiscono e la impongono ideologicamente i primi – non viene accolta dai secondi: anche quando la propria diversità non è del tutto negata, ci si rifiuta di qualificarla come il polo negativo della opposizione.

L'esito frequente di questa complessa attitudine di replica e rifiuto può essere duplice: da un lato si può tacere, occultare la distinzione, oppure, dall'altro, la si può accettare manipolandola e riformulandone le evidenze. Quando non si nega del tutto l'esistenza di qualche forma di diversità, se ne riconduce sempre la causa al piano dei comportamenti o di certe pratiche sociali, ma mai alla "sostanza" della persona.

Qualche volta però dalle valutazioni dei non nobili emerge una concezione egualitaria della società, una società non distinta per categorie, nella quale antiche distinzioni gerarchiche possono sopravvivere senza essere ormai più valide, e dove le divisioni che contano non sono certamente basate sui criteri e i valori di ciò che somiglia molto a una nobiltà di sangue.

Altre volte, invece, quando si accetta l'esistenza della distinzione, lo si fa rivendicando a se stessi il possesso di una "natura nobile" pari a quella dei *jileec*. Si possono a tale proposito confrontare i racconti relativi alla origine genealogica e alla presenza nel villaggio, dei Goon Maaddley, un gruppo *jareer* di Lama Doonka.

Nella versione che ne danno i nobili, l'antenato fondatore del lignaggio, Aw Weyne, è uno schiavo degli Ajuraan, prestigioso clan di provenienza araba molto potente nel passato, le cui vicende sono ben note alle popolazioni della Somalia meridionale¹³, il quale, liberato dai suoi nobili padroni, giunge ad Afgooye e sposa una schiava dei Geledi; questi ultimi, in seguito lo inviano a disboscare nuove terre e a fondare nuovi insediamenti.

I Goon Maaddley sostengono invece la diretta origine dagli Ajuraan di Aw Weyne, il quale, una volta giunto ad Afgooye, sposa una donna

^{13.} La dinastia degli Ajuraan secondo una tradizione orale di segno storico-leggendario, sembra avere imposto il proprio potere sui clan di una vasta zona della Somalia centro-meridionale per circa due secoli, tra il XV e il XVII secolo. L'interpretazione storica (Cassanelli, 1982) accredita la reale esistenza del dominio degli Ajuraan, esteso approssimativamente dalle pianure tra i due fiumi (il Jubba e lo Shabeelle) fino alle zone costiere e con tutta probabilità fondato sul controllo delle risorse idriche, su un sistema di alleanze e di clientele stipulato con altri clan. Ancora oggi ci sono gruppi che se ne dichiarano discendenti, come ad esempio gli Hiintere di Mareerey, un villaggio situato lungo il corso del fiume Shabeelle, a circa quaranta chilometri da Mogadiscio.

degli Abikerow, lignaggio nobile del clan Geledi, affiliandosi al clan della moglie. Lasciata in seguito Afgooye, egli fonda diversi insediamen-

ti tra i quali anche Lama Doonka.

I Goon Maaddley in tal modo si attribuiscono un'ascendenza di origine araba – ciò che per i *jileec* è segno inequivocabile di nobiltà – e rivendicano un diretto legame genealogico con il fondatore del villaggio: nei loro racconti non c'è ovviamente alcun riferimento alla trascorsa condizione di schiavi del gruppo nobile Ajuraan, prima, e poi degli Abikerow¹⁴.

Talvolta i *jareer* si identificano a tal punto con i nobili, che adottano la loro genealogia. Come c'è da aspettarsi, i loro tentativi di attribuirsi una identità nobile attraverso la finzione genealogica o l'occultamento della loro condizione passata sono fortemente disapprovati dai *jileec*, i quali sono pronti a ribadire che «i *jareer* non sono nobili e non potranno mai esserlo perché la nobiltà si acquisisce solo dai genitori [...]; insomma nobili si nasce e non si diventa».

Patroni e clienti. Alcuni cenni storici relativi al popolamento e alla formazione della società somala meridionale

La distinzione tra nobili e non nobili ha in realtà una base storica nella genesi del complesso etnico e demografico della regione. Nella Somalia meridionale, per quanto è possibile desumere dallo stato attuale degli studi, la composizione stratificata lungo la polarità gerarchizzata corrisponde alla divisione in due grandi componenti etniche: le popolazioni di lingua somala (sottoinsieme del gruppo cuscita orientale), provenienti dalle regioni del sud-est dell'Etiopia e originariamente dedite alla pastorizia, e quelle agricole di lingua bantu. L'immigrazione bantu, che può essere datata intorno all'XI secolo, precede quasi certamente quella delle popolazioni pastorali¹⁵ (Cerulli, 1957; Grottanelli, 1976; Luling, 1971, 1984; Cassanelli, 1982), e si aggiunge a piccoli gruppi autoctoni dediti alla caccia, come gli Eyle, che oggi vivono per lo più nei villaggi

14. «Intii guri Doonka ka goshii Goonmaddleyda governa waaye» (In qualunque casa di Lama Doonka dove abitano i Goon Maaddley c'è ordine (governo, civiltà)». Così dice una canzone che una donna Goon Maaddley intona dalla casa accanto a quella in cui io sto conducendo con un anziano un'intervista sulla fondazione del villaggio, dopo aver evidentemente ascoltato le mie domande.

15. Questo schema di interpretazione, che è avvalorato soprattutto da evidenze linguistiche, ha oggi molto più credito di quello che voleva i gruppi di lingua somala provenienti dalle regioni del nord della Somalia, e originari delle coste arabiche prospicienti il Corno d'Africa (Hersi, 1977). del basso Shabeelle insieme al resto della popolazione agricola, e i Boni del basso Jubba, che con molta probabilità costituiscono lo strato di popolazione più antico della regione (Cerulli, 1957; Grottanelli, 1976; Luling, 1984). A partire dal secolo scorso troviamo anche gli schiavi, importati dalle coste dell'Africa orientale per essere impiegati come forza lavoro nell'attività agricola, e in tempi più recenti gruppi di popolazione araba si sono insediati soprattutto sulla costa e nell'immediato entroterra (Luling, 1971).

La convivenza in questa zona tra agricoltori e pastori è resa possibile fin dall'inizio grazie al fatto che ciascuno di loro si trova ad occupare, come sostiene Virginia Luling (1984, p. 48), «differenti nicchie ecologiche». Proprio questa diversità di collocazione avrebbe evitato, secondo la studiosa inglese, in un primo tempo, lo scontro diretto per il controllo delle risorse naturali, e in seguito favorito la creazione di un sistema di alleanze e di cooperazione tra le due popolazioni, basato sul modello della relazione tra patrono e cliente. È probabilmente in concomitanza con il processo di sedentarizzazione e con la occupazione di terra coltivabile da parte dei gruppi pastorali – un processo avvenuto nell'arco di molte generazioni e che è senz'altro precedente al XVIII secolo – che si stabilisce anche il loro dominio sulle popolazioni agricole di lingua bantu (Cassanelli, 1982, pp. 160-3).

Non rientra evidentemente negli obiettivi di questo saggio indagare le cause che hanno condotto alla sedentarizzazione dei gruppi di pastori nomadi e all'affermarsi della loro supremazia politica ed economica sugli agricoltori. Possiamo dire, però, che la relazione di patrono-cliente, che si instaura tra i due gruppi etnici, costituisce il fondamento della stratificazione sociale ed economica, così come della gerarchia politica che caratterizza la società somala meridionale fino ai giorni nostri.

Man mano che i due flussi di popolamento si stabilizzavano, proprio questo specifico legame di affiliazione collettiva, o patronaggio, si consolidava come connettivo sociale e politico. Le popolazioni agricole vennero progressivamente incorporate come clienti (*sheegat*)¹⁶, in una posizione subordinata sia da un punto di vista politico-militare che giuridico-sociale, nei clan di origine pastorale come i Biimal e i Geledi, i clan che esercitano la loro egemonia nelle zone del basso Shabeelle e che in seguito all'inclusione subordinata di genti differenti, rafforzano il loro dominio.

16. Il termine *sheegato* (dal verbo *sheeg* che significa dire, dichiarare) indica chi per vergogna dichiara di appartenere ad un clan o lignaggio diverso dal proprio (Agostini, 1985). I clienti (*sheegat*) non danno vita ad unità politiche indipendenti. Del resto, solo alcuni segmenti della popolazione agricola riescono a sottrarsi al potere pastorale e al rapporto di clientela dando vita ad insediamenti autonomi, come nel caso degli Shiidle e degli Shabeelle (Luling, 1971; Cassanelli, 1982).

Il legame tra il cliente (*sheegat*) e il suo patrono (*abbaan*) ha generalmente un carattere corporato, dal momento che non è il singolo individuo ad accettare il cliente, bensì il suo gruppo agnatico, la sua linea di discendenza. Come dice Cassanelli, (1982, p. 165, trad. mia):

Un lignaggio formato da *clienti* abitava e coltivava le terre di un particolare lignaggio di nobili (pastori), gli anziani di questi li rappresentavano nelle assemblee del clan, controllando che un cliente vittima di un'aggressione o di un'offesa ricevesse la giusta compensazione secondo la *xeer* (regola), o il costume locale.

Gli sheegat fornivano guerrieri ai clan pastorali (ottenendo in cambio parte del bottino di guerra), effettuavano prestazioni lavorative di una certa specializzazione, eseguivano rituali di vario genere per i loro abbaan (Luling, 1984). È insomma un rapporto «complementare e simbiotico», come lo definisce Luling, quello che si stabilisce tra queste due componenti, strettamente associate da un complesso di prestazioni e di obbligazioni reciproche a livello politico, economico e rituale.

Il rapporto di clientela, però, come vedremo, non comporta l'inclusione a pieno titolo dei clienti nei clan dei loro superiori. I clienti, infatti, non possono essere assimilati ai membri per nascita del clan, e godono quindi di un'appartenenza subalterna nella struttura genealogica dei loro patroni. La clientela è insomma la chiara espressione di una forma di dipendenza che sancisce lo status inferiore di certi gruppi di popolazione rispetto ad altri. Malgrado ciò, le popolazioni agricole riescono comunque a mantenere il loro modo di vita distinto e anche a conservare diritti incontestati sulla terra che lavorano (Luling, 1971).

Gli schiavi (addoon), di proprietà dei gruppi pastorali, diventano una presenza significativa nella regione tra i due fiumi (il Jubba e lo Shabeelle) solo a partire dal secolo scorso¹⁷ (Cassanelli, 1982, 1986); sono impiegati nei lavori dei campi dai loro padroni che li acquistano,

17. L'ipotesi, avanzata dai viaggiatori che per primi hanno visitato questa zona, secondo la quale la popolazione agricola sarebbe formata esclusivamente da ex schiavi'è risultata priva di qualsiasi fondamento storico e culturale. Secondo Virginia Luling (1971, 1984), il forte senso di identità e di attaccamento alle proprie tradizioni storiche e di villaggio, che alcuni gruppi come gli Shiidle o gli Shabeelle mostrano di avere, esclude che si tratti di popolazioni formate da soli schiavi, importati in queste zone solo alla metà del secolo scorso, anche se questa componente è indubbiamente presente al loro interno. L'attività agricola, inoltre, è senz'altro precedente alla fase delle importazioni degli schiavi, considerando l'ampia diffusione e l'importanza che riveste nell'economia dell'area. La popolazione agricola è quindi costituita dai gruppi di lingua bantu, coltivatori liberi, giunti in Somalia come coloni liberi, ai quali in seguito sul finire del secolo scorso si sono aggregati anche molti schiavi una volta ottenuta la liberazione.

li rivendono o li scambiano, esercitando diritti esclusivi sui frutti del loro lavoro.

Grazie soprattutto alla presenza degli schiavi, alcuni gruppi pastorali si arricchirono e accrebbero notevolmente il loro prestigio politico e militare. Come dice ancora Cassanelli (1982, p. 165, trad. mia):

Gli schiavi, infatti, garantivano al clan forza lavoro aggiuntiva e una maggiore produttività. Dedicandosi all'agricoltura, lasciavano i *bilis* (nobili) liberi di razziare, commerciare e stringere alleanze politiche, una divisione del lavoro questa che faceva del basso Shabeelle (a metà dell'Ottocento) la regione con lo standard di vita probabilmente più alto di tutto il territorio somalo»¹⁸.

L'agricoltura conobbe un notevole incremento proprio a partire dal secolo scorso, assumendo anche rilevanza di tipo commerciale; nuove terre furono messe a coltura, aumentarono in varietà e quantità i beni prodotti, alcuni dei quali come il cotone, il sesamo e l'orchella furono destinati quasi esclusivamente al mercato cittadino e alle esportazioni.

A loro volta gli schiavi, ottenuta la liberazione, entrarono a far parte, nella stessa condizione dei clienti, dei clan pastorali. All'atto del loro affrancamento venivano dotati dagli ex proprietari di due *darab* di terra (circa mezzo ettaro) e di una casa, passando così dalla condizione di schiavitù ad una sorta di "servitù domestica", che li obbligava a garantire una serie di prestazioni lavorative e rituali ai loro ex proprietari. Gli ex schiavi, infatti, continuavano a lavorare nei campi dei loro ex padroni, e contemporaneamente gestivano per proprio conto la terra da questi ricevuta, mentre le loro mogli e le loro figlie aiutavano le ex padrone nelle attività domestiche (Luling, 1971).

In seguito all'abolizione del commercio degli schiavi, decretata dal sultano di Zanzibar nel 1878, molti schiavi riuscirono a fuggire: alcuni ritornarono nelle loro zone di origine, altri invece trovarono rifugio lungo le valli dello Shabeelle e del Jubba, in particolare nella zona conosciuta come Gosha, dove ancora oggi si trovano villaggi abitati quasi esclusivamente da ex schiavi, i cosiddetti Wagosha, cioè gente della foresta¹⁹ (Grottanelli, 1976; Cassanelli, 1982; Declich, 1987). Una parte non irrilevante di questi fuggitivi venne assorbita nelle comunità

^{18.} In questo periodo sono molti i proprietari di schiavi che riescono ad arricchirsi e ad assumere posizioni di potere e di prestigio all'interno dei loro lignaggi. È il caso di alcuni membri del gruppo degli Abikerow, lignaggio del clan Geledi (Cassanelli, 1982; Luling, 1971).

^{19.} In questa zona risultano a partire dal 1910 oltre sessanta insediamenti costituiti da ex schiavi, per una popolazione complessiva stimata attorno ai ventimila individui (Cassanelli, 1986).

religiose (*jamaacoojiin*), nate sul finire del secolo scorso sulla spinta di alcuni movimenti islamici (*tariiqas*)²⁰. Quelli che invece non riuscirono a fuggire rimasero con i loro ex-padroni nella condizione di clienti.

Con la definitiva abolizione della schiavitù, decretata dalle autorità italiane nel primo decennio del secolo²¹, i vecchi proprietari di terra e di schiavi (ex pastori) videro sfumare definitivamente il loro potere economico basato a lungo, come si è visto, sulla proprietà personale della manodopera necessaria alla coltivazione delle loro larghe estensioni di terra.

Spossessati della principale ricchezza e dei diritti sulla forza lavoro che avevano assicurato loro fino a quel momento una posizione di dominio indiscusso, si videro costretti non solo a gestire direttamente i loro affari ma, spesso, anche ad impegnarsi nella produzione, a coltivare direttamente le loro terre. Così, in seguito a questo decisivo mutamento, l'agricoltura cessò di rappresentare una discriminante di status o di condizione economica: gli stessi clan pastorali nobili finirono per adattarsi alla nuova condizione; al pari degli altri strati della popolazione somala divennero coltivatori in un'economia di sussistenza che impegnava, più o meno nello stesso modo, tanto gli ex padroni quanto gli ex schiavi.

Gli effetti della colonizzazione italiana furono profondi e si fecero sentire a livello politico – i clan persero un parte della loro autonomia e a rappresentarli furono nominati capi stipendiati dal governo coloniale – ma soprattutto sul piano economico. All'abolizione della schiavitù, fece seguito, infatti, un altro provvedimento che colpì seriamente gli interessi economici degli ex pastori: l'esproprio da parte delle forze di occupazione delle terre più fertili, poste lungo il corso dei due fiumi, che furono affidate ai coloni italiani.

Tra il 1920 il 1930, la maggioranza degli abitanti dei villaggi della

20. La nascita delle *tariiqas*, sostiene Cassanelli (1982), fa pensare ad una sorta di seconda ondata di islamizzazione. Lo stile di vita comunitario che caratterizza queste comunità può essere interpretato come un tentativo di superamento delle antiche divisioni claniche. In realtà, però, con la creazione delle *tariiqas* si produce un'ulteriore ségmentazione nelle strutture sociali di questa regione: alla differenza tra ricchi e poveri, tra patroni e clienti, si aggiunge infatti quella tra appartenenti a *tariiqas* diverse.

21. L'Italia aveva ricevuto dal sultano di Zanzibar il controllo della regione costiera del Benaadir a partire dal 1890. La zona è amministrata dagli italiani, in un primo tempo attraverso la Compagnia Filonardi e in seguito con la Compagnia del Benaadir. All'inizio dell'occupazione delle zone interne gli italiani stringono una solida alleanza con il clan Geledi, e in particolare con uno dei lignaggi di questo clan, gli Abikerow, i cui membri (ricchi mercanti e proprietari di terra) sono interessati a incrementare le proprie attività economiche e commerciali tramite l'alleanza con gli italiani (Cassanelli, 1982; Luling, 1971) contro altri clan rivali dell'area, tra i quali gli Hiintere di Mareerey.

zona, senza distinzioni di sorta, fu costretta con la forza a lavorare nelle piantagioni create dagli italiani, i quali ricorrevano sistematicamente al lavoro coatto per far fronte alla scarsità di manodopera da impiegare nei lavori dei campi ²² (Cassanelli, 1982). Le piantagioni create dai coloni italiani divennero così dei veri e propri campi di lavoro nei quali furono deportati gli uomini e le donne più giovani in grado di lavorare. È interessante a questo riguardo la considerazione di una donna che ricordando questa vicenda storica afferma: «Gli Italiani ci hanno fatto diventare tutti schiavi (addoon)», per sottolineare che anche gli individui di alto status, i nobili, vennero in tale circostanza assimilati ai tradi-

zionali addoon e costretti a lavorare per gli altri.

Il regime di lavoro coatto nelle piantagioni ha termine con la sconfitta degli italiani ad opera degli inglesi nel 1941, che terranno il controllo della zona nei nove anni successivi. Nell'arco di tempo che va dalla fine della colonizzazione italiana (1941), fino alla proclamazione dell'indipendenza (1961), durante il quale, com'è noto, l'Italia conserva il controllo sull'economia e sulla politica della Somalia in virtù del mandato di amministrazione fiduciaria sulla ex colonia, non si verificano sostanziali mutamenti nella vita economica di questa area e nei rapporti tra le varie componenti della popolazione (Luling, 1971). Da un lato vi è l'economia di piantagione, in mano ai coloni italiani che impiegano manodopera locale salariata, e dall'altra l'economia di villaggio, orientata per lo più alla sussistenza e solo in minima parte al mercato, secondo una tendenza che si mantiene, con rare eccezioni, fino a tempi più recenti.

Solo in seguito alla proclamazione dell'indipendenza, si sono avuti alcuni tentativi da parte del governo centrale di superare l'antica separazione tra le genti di alto lignaggio e quelle di basso rango. Lo status di cliente viene, infatti, formalmente abolito; a tutti i cittadini somali viene riconosciuta la libertà di risiedere e lavorare in qualsiasi parte del paese, indipendentemente dalle rispettive appartenenze claniche (Lewis, 1981).

Sulla stessa linea d'intervento si sono mossi in seguito i programmi che il regime al potere nella Somalia indipendente, dal 1969 fino al 1990, ha cercato di realizzare, o almeno di professare sul piano ideologico: il superamento delle distinzioni etniche e di clan in primo luogo,

^{22.} L'abolizione della schiavitù da parte delle forze di occupazione deve essere letta in relazione agli interessi economici degli italiani in queste zone; essa è senz'altro finalizzata alla creazione di un serbatoio di forza lavoro disponibile per il lavoro agricolo nelle piantagioni organizzate dai coloni. La maggior parte degli ex schiavi, però, finisce per preferire la fuga o il rapporto di clientela al lavoro salariato nelle piantagioni (Cassanelli, 1986).

attraverso la riorganizzazione su basi territoriali della rappresentanza politica.

In realtà, non si può parlare di un effettivo mutamento negli assetti economici e politici tradizionali. Basti qui accennare al fatto che le condizioni economiche della componente tradizionalmente subalterna della popolazione si sono solo in parte trasformate, cosicché la distinzione tra ricchi e poveri tende a coincidere ancora oggi con quella tra nobili e non nobili. Questi ultimi, d'altra parte, non hanno avuto accesso alle più alte cariche della politica e dell'amministrazione statale, anche se molti di loro sono stati reclutati nei corpi di polizia creati dal regime di Siyaad Barre.

D'altra parte, l'appartenenza clanica continua ad essere il criterio di identificazione più importante per gli individui, malgrado sia proibito per legge fare esplicita menzione dei clan e rendere pubblicamente manifesta la propria appartenenza ad un gruppo agnatico. I lignaggi sono strutture di riferimento sociale molto importanti e dettano ancora oggi i modi di essere del sistema politico e le forme della rappresentanza. Ognuno, ogni singolo individuo o famiglia, trova nel clan il sostegno solidale nei momenti critici del proprio percorso biografico.

Qualunque cosa si possa dire sul piano della legalità formale e dei codici di solidarietà nazionale ammessi e promossi nelle ideologie unitarie (finché hanno avuto spazio), nella realtà la coscienza dei singoli e dei gruppi continua a dipendere da un senso tenace di appartenenza clanica, tanto sul piano interno (il proprio clan e la sua identità costitutiva) che sul piano esterno, quello delle "distinzioni" fra diverse genti somale.

2.4 Uniformità e differenze

Nonostante la mancanza di un'effettiva integrazione e di un definitivo superamento della condizione di subalternità socio-politica in cui si trovano le popolazioni tradizionalmente considerate inferiori, gli stili di vita delle diverse componenti etniche si sono gradualmente modificati nel corso del tempo fino a diventare sostanzialmente simili. La lingua, la religione, i modelli residenziali e quelli familiari, oltre alle attività economiche, sono oggi i tratti culturali più importanti comuni a tutte le genti di questa regione.

La maggioranza della popolazione infatti, senza distinzioni di status e di appartenenza etnica e genealogica, parla il somalo nelle due varianti dialettali dell'area (solo in alcuni villaggi del basso Jubba si parla ancora una lingua bantu) (Luling, 1984, p. 47), ha aderito all'islam

in maniera unanime, e risiede stabilmente nei villaggi dedicandosi prevalentemente all'agricoltura. Anche tra gli Eyle e i Boni sono rari coloro che praticano ancora la caccia: la maggioranza, infatti, vive di attività agricole e risiede nei villaggi insieme agli altri *jareer* e ai nobili. Anche per questi ultimi, il lavoro agricolo, a lungo disdegnato e ritenuto un'attività degradante perché associata alle popolazioni inferiori (gli agricoltori originari di lingua bantu e poi gli schiavi), costituisce oggi, senza ombra di dubbio, la fonte di sussistenza più importante²³.

Quasi tutti gli insediamenti della regione tra i due fiumi hanno una composizione eterogenea sia sotto il profilo etnico che sotto quello dell'appartenenza genealogica; non sono rare le unità di villaggio in cui i *jareer* superano numericamente la componente nobile²⁴. I due gruppi di popolazione si trovano quindi a condividere e gestire spazi e risorse comuni all'interno degli stessi villaggi: gli uni sono "i vicini di casa" degli altri, e la contiguità quotidiana finisce per coinvolgerli in reciproche relazioni di solidarietà e di scambio²⁵.

La famiglia è, presso entrambi i gruppi, l'unità di produzione fondamentale, e tutti i suoi componenti, sia uomini che donne, sono impegnati con tempi e modalità differenti nel lavoro dei campi. Il modello residenziale prevalente prevede che i figli maschi al momento del matrimonio restino a vivere con il padre almeno per alcuni anni, di solito fino alla nascita dei figli, per staccarsi in seguito dal nucleo paterno e formare un'altra unità domestica autonoma. Le femmine invece sposandosi si allontanano dalla casa del padre nella quale potranno ritornare solo in caso di divorzio, in attesa di risposarsi.

Al divorzio ricorrono frequentemente gli uomini di entrambi i gruppi, mentre le donne vi accedono solamente in casi eccezionali. Capita così di incontrare spesso individui che si sono sposati e hanno divorziato più volte nel corso della loro vita. Dopo il divorzio i figli sono affidati al padre o alla sua famiglia e rimangono per un breve periodo con la madre solo se non ancora svezzati. Secondo i dettami

^{23.} Tutti i clan dell'area si dedicano all'agricoltura, e solo alcuni segmenti dei gruppi Murusade e Waacdan praticano la pastorizia nomade.

^{24.} Sia a Mareerey, villaggio del clan degli Hiintere a pochi chilometri da Afgooye, che a Beled Aamin, tanto per fare degli esempi, la maggioranza della popolazione è di origine *jareer*.

^{25.} La distanza tra i due gruppi prodotta dalla concezione che i *jileec* hanno dei *jareer* non ha impedito né impedisce l'intrecciarsi di relazioni amichevoli, né la loro comune partecipazione ad associazioni informali, che si creano entro le comunità di villaggio: lo *xirrin*, circuito di scambio di prestazioni lavorative nei campi, di ambito maschile (Helander, 1986), e lo *shaloongo*, associazione di mutuo soccorso (una sorta di "circuito rotatorio di credito") attiva di solito tra le donne di uno stesso vicinato (Pellion, 1993).

della shari'a (la legge islamica), un uomo non può sposare più di quattro mogli contemporaneamente e tutti i figli nati dai vari matrimoni gli appartengono di diritto. Nonostante quello che i nobili dicono dei jareer non si riscontra presso questi ultimi una maggiore frequenza di famiglie poliginiche.

Né è luogo di sostanziali diversificazioni il contratto matrimoniale, che prevede per lo sposo (e quindi la sua famiglia) il duplice impegno al versamento alla famiglia della sposa dello yarad, o ricchezza della sposa, e a rendere disponibile per la sposa stessa il mahar, una sorta di dote personale che, il più delle volte, viene riscossa dalla donna solo in occasione di divorzio. Infine, il cosiddetto "modello arabo" di matrimonio, che considera la figlia del fratello del padre (FBD) come il coniuge preferenziale per un individuo, si incontra più o meno con la stessa frequenza sia tra la componente nobile che tra i jareer.

I rapporti di produzione nella sfera agricola non sono più caratterizzati dalla subordinazione assoluta dello schiavo al suo padrone, né dalla dipendenza del cliente nei confronti del suo patrono, anche se entrambi (il discendente dello schiavo come il discendente del cliente), come vedremo, continuano a sentirsi impegnati nella fornitura di alcuni servizi e al rispetto di alcune obbligazioni di natura lavorativa e rituale verso i propri bilis.

Sia i *jareer* che i *jileec* godono di diritti di possesso sulla terra che coltivano, il cui ricavato è di solito destinato per lo più all'autosussistenza familiare e solo in minima parte al mercato.

L'ambito economico però è anche quello nel quale tornano a manifestarsi delle differenze, seppure non perfettamente coincidenti con i confini e con le ragioni della loro rappresentazione. Ancora oggi lo strato nobile della popolazione è effettivamente quello più ricco, in quanto controlla estensioni maggiori di terra. Una analisi comparativa compiuta da G. M. Haakonsen nei primi anni Ottanta in due villaggi della regione del basso Shabeelle (i villaggi in questione sono appunto Lama Doonka e Beled Aamin), conferma che la stratificazione sociale ed economica è tuttora fondata sulla distinzione etnica (Haakonsen, 1983).

Le famiglie dei *jareer*, infatti, non solo coltivano estensioni medie inferiori a quelle coltivate dai nobili, ma possiedono mediamente un numero inferiore di animali e di solito integrano le entrate agricole con attività salariate nelle aziende capitalistiche dell'area, o presso altre famiglie nobili che vivono nel loro stesso villaggio. Molto spesso, anche le donne di bassa condizione lavorano come braccianti nelle aziende. È invece molto più raro che dei nobili (sia uomini che donne) siano inseriti in un rapporto di lavoro dipendente. Essi del resto sostengono apertamente che «non accetterebbero mai di lavorare per altre persone».

La relativa omogeneità in materia di strutture sociali (familiari e parentali), di economia, di religione non rivela dunque chiare linee di demarcazione interna. La società rurale in Somalia, benché gerarchizzata quanto a status e segmentata quanto ad appartenenza clanica, ha tuttavia una sua specifica continuità di cultura, una sorta di somiglianza interna che non lascia intravedere, a prima vista, importanti difformità interne.

Tuttavia, uno sguardo più accurato deve necessariamente oltrepassare questa prima impressione. Le diversità interne sono tutt'altro che contingenti: ci sono e hanno una loro persistente funzionalità connessa, in primo luogo, alla polarità di status di cui ho parlato finora. Cerchiamo, quindi, di passare in rassegna quella serie di costumi sociali, pratiche lavorative, credenze e abitudini alimentari che sono realmente distintivi della componente *jareer* e che costituiscono le evidenze oggettive di cui si alimentano sia gli stereotipi che certe concrete strategie di evitazione o di segregazione.

Abbiamo visto che il *luumbi*, ad esempio, è praticato esclusivamente dai gruppi di origine *jareer*: un vero *jileec* non si sentirà mai colpito dallo spirito del *luumbi* e non ricorrerà a tale pratica rituale come rimedio terapeutico, pena il rischio di vedersi scambiato per un *jareer*.

Anche sul piano delle abitudini alimentari abbiamo già notato delle differenze: i *jareer*, come si è visto, hanno fama presso i *jileec* di nutrirsi di alimenti impuri e di essere particolarmente ghiotti di carne. In effetti, essi apprezzano sia la carne di alcuni animali selvatici che le parti del corpo degli animali che i nobili normalmente si rifiutano di mangiare, ad esempio le interiora e tutte le parti molli del corpo di un animale che sono considerate come un cibo da donne e soprattutto da *jareer* (Helander, 1987).

I jareer si distinguono inoltre e soprattutto per le loro specialità di mestiere, per genere di lavoro. Quasi tutti le attività artigiane, che richiedono la padronanza di tecniche e di conoscenze particolari, sono, infatti, di loro esclusiva competenza: essi sono fabbri, vasai, tessitori, falegnami, sarti, costruttori di case, conciatori di pelle, lavoratori del cuoio, cantastorie e suonatori ecc., anche per conto dei nobili. Questi ultimi, del resto, considerano tali mestieri come degradanti, proprio perché storicamente riservati alle popolazioni inferiori. Ai jareer spetta, inoltre, lo svolgimento di altre attività considerate impure dalla tradizione islamica, per esempio lo sgozzamento e la macellazione degli animali per fini alimentari. Un nobile, infatti, sostiene Cumar, non si abbassa a compiere questo lavoro degradante: «Un Geledi non sgozza le capre, sono dei jareer quelli che lo fanno».

I nobili, d'altra parte, sono costretti a rivolgersi ai jareer non solo,

ad esempio, se vogliono costruirsi una casa ma anche in caso di malattia. I *jareer*, infatti sono i depositari delle conoscenze relative alla salute, conoscono le virtù terapeutiche delle piante medicinali. Il medicoguaritore tradizionale è di solito un uomo di origine non nobile: egli presta le sue cure in caso di bisogno a tutta la popolazione del villaggio senza alcuna distinzione. Allo stesso modo, anche la levatrice è quasi sempre una donna di origine *jareer*.

L'insieme delle competenze lavorative e delle attività praticate esclusivamente dai gruppi considerati inferiori prefigura insomma una sorta di divisione del lavoro su basi etniche. Tra i due gruppi di popolazione, che come si è visto sono storicamente collocati in gradini diversi del sistema sociale e politico, esiste a tutt'oggi una relazione di interdipendenza e di complementarità di ruoli e di funzioni (Helander, 1984, 1987; Cassanelli, 1982). Vedremo come questa relazione assume le forme di una diretta reciprocità di prestazioni, a partire dalla protezione politica che i nobili garantiscono ai *jareer*, ricambiata da questi ultimi con collaborazioni specializzate in un complesso di occasioni rituali.

Nella struttura tradizionale di potere i jareer dipendono dai jileec che li rappresentano nelle decisioni più importanti; è il clan dei nobili d'altra parte che accoglie i jareer, garantisce loro un'appartenenza e i diritti connessi a questa appartenenza (diritti di pascolo, di uso della terra e dell'acqua ecc.). In generale, i nobili svolgono nei confronti dei jareer un'azione di tutela sociale e politica, mediando i rapporti che questi hanno con l'esterno. Ad esempio, se un giovane non nobile rapisce e sposa in segreto una ragazza nobile di un altro clan, sarà solo attraverso la mediazione del suo tutore nobile (ovvero del suo patrono) che il gruppo della ragazza verrà convinto ad accettare (dallo sposo e dal suo gruppo agnatico) "le scuse" (moorodan) e il prezzo della sposa (yarad), in modo tale che si possa ristabilire una relazione amichevole tra le due famiglie. Allo stesso modo, se si verifica una controversia tra un nobile e un jareer, quest'ultimo dovrà richiedere l'intervento del proprio tutore (patrono) che lo rappresenterà nel corso della contrattazione con il primo. «I jareer hanno sempre bisogno di noi», affermano i nobili, i quali tendono a descrivere la loro relazione con l'altra componente come un complesso di obbligazioni reciproche. L'obbligo che essi hanno di intervenire in aiuto e a tutela dei diritti dei gruppi più deboli, infatti, deve essere ricambiato con servizi e prestazioni di vario genere. Durante le feste o i riti più importanti organizzati dai nobili, la tradizione vuole che intervengano alcuni jareer ai quali è spesso affidato un ruolo particolare: «Quando c'è un aroos (festa di matrimonio), o un xus (cerimonia religiosa per celebrare gli antenati) sono i jareer che lavorano», dice Cumar. «Sono loro che preparano da mangiare, lo distribuiscono [...] i jileec non fanno questi lavori. Essi si limitano a dare ordini ai jareer». Secondo un'altra informatrice, i jareer, da parte loro, «[...] si sentono obbligati e ci tengono a mostrarsi sempre pronti a intervenire nelle feste per aiutare i nobili. Di solito, si presentano spontaneamente nella casa dove si fa la festa e danno la propria disponibilità a fare ciò che è previsto».

E in queste circostanze che paiono riemergere le tracce dell'antica dipendenza dell'addoon (schiavo) dal suo padrone, e del cliente dal suo patrono; viene insomma ribadita la gerarchia sociale e le obbligazioni

che essa comporta.

Commentando con me la festa di matrimonio della nipote, che si è svolta proprio durante la mia permanenza al villaggio, Bolo fa l'elogio delle donne jareer per quel che hanno fatto in occasione della festa: si sono messe completamente a disposizione della famiglia della ragazza, si sono prodigate per cucinare e servire il cibo agli ospiti. Le ragazze jareer sono per lei, in effetti, le discendenti degli schiavi di famiglia dei Maama Suubis, il lignaggio nobile della sposa. Sono, insomma, una progenie di antichi servitori che continua a interpretare di tanto in tanto i doveri di omaggio che per generazioni li ha legati al lignaggio nobile. D'altronde, i servizi e le prestazioni, secondo la stessa Bolo, saranno sempre ricambiati: nel caso specifico, a tutti i jareer che hanno contribuito alla riuscita della festa, compreso il gruppo di cantori e i due suonatori di shareero, è stato offerto del cibo, servito in appositi recipienti, e alla fine è stata donata a ciascuno di loro anche una piccola somma di denaro. Dice Bolo:

Noi ci ricordiamo ancora oggi quale pezzo di carne (xubin) dobbiamo dare loro, quale cibo e quanti soldi. Non abbiamo dimenticato il ruolo che avevano. Loro ti benedicono se tu gli dai delle cose. Quando c'è un matrimonio, se una delle tue figlie si sposa, devi sempre dare loro qualche cosa [...].

Nella sfera del quotidiano le nobili possono richiedere l'aiuto di donne di basso status per svolgere alcuni lavori domestici particolarmente pesanti come la pestatura del mais, oppure il restauro delle pareti della casa. All'aiuto delle donne jareer si ricorre anche in circostanze particolari (in caso di malattia o subito dopo il parto), chiedendo loro di riordinare e tenere pulita la casa per alcuni giorni, di preparare il cibo per la famiglia e il tè per gli ospiti. Anche queste prestazioni sono percepite dai nobili come "obblighi" che le donne jareer hanno verso le loro donne, più che come un rapporto di lavoro di tipo contrattuale. Né tende verso quel modello la presenza negli ultimi tempi di compensi in denaro.

In generale, si potrebbe dire che i nobili si aspettano di ricevere i servizi dei *jareer*, ma avvertono anche il bisogno di assolvere agli obblighi di reciprocità che ne derivano. Il comportamento contrario, infatti, può essere per loro pericoloso, dal momento che i *jareer* «possono benedirti, ma anche scagliarti contro le loro potenti maledizioni» ²⁶. È evidente, però, come dietro alle preoccupazioni dei nobili di far fronte alle obbligazioni verso i *jareer*, si nasconda soprattutto il bisogno di riconfermare con il proprio gesto quell'ordine sociale che nei tempi che corrono sembra messo in discussione da parte *jareer*, non foss'altro che con la mancanza di rispetto, con certi atteggiamenti sprezzanti e irrispettosi delle "regole".

Un'altra volta, infatti, la stessa Bolo lamenta con una certa preoccupazione il fatto che sempre più spesso alcuni jareer, tendono a sfuggire ai loro obblighi. Si rifiutano di fare le cose che hanno sempre fatto e, insomma, non vogliono più stare al loro posto, dice. Al riguardo, cita il caso di una sua parente che, in occasione del matrimonio della propria figlia, non è riuscita a trovare una xoobiro, colei che accompagna la sposa, dopo l'aroos (festa di matrimonio), a casa del marito insieme ad altre giovani donne, e l'aiuta a predisporsi per la notte. Fino a non molto tempo fa la xoobiro rimaneva nella stessa casa degli sposi durante i sette giorni in cui viene consumato il matrimonio – in questo periodo gli sposi chiusi in casa non hanno contatti con nessuno -, occupandosi di preparare loro il cibo, pulire la casa e aiutare la sposa a lavarsi e riordinarsi. Per tradizione, infatti, l'incarico di accudire la nuova coppia e custodire la sua casa in questo periodo speciale tocca ad una donna di origine servile. Oggi, invece, il ruolo della xoobiro è sempre più spesso limitato all'accompagnamento della sposa durante la sola giornata dell'aroos, e tocca alla madre dello sposo assumersi i compiti residui.

Le relazioni genealogiche: categorie di umanità e gruppi di discendenza

Accanto alla distinzione che si sviluppa su basi etniche, e che si iscrive in una concezione gerarchizzata delle differenze, occorre tener presente l'esistenza di un sistema di raggruppamenti socio-politici, che informa di sé anche la definizione delle identità individuali: l'appartenenza ad un clan, per tutti i somali, infatti, senza distinzione, costituisce la premessa fondamentale della personalità sociale.

26. I nobili si aspettano infatti che i *jareer* benedicano il bambino che è appena nato o la nuova coppia (Luling, 1971; Helander, 1987).

Tutta la popolazione della Somalia è inclusa nelle maglie di una estesa mappa genealogica – idealmente vasta quanto l'intera società – che è formata al suo livello più alto di segmentazione da sei raggruppamenti, indicati comunemente dagli studiosi con il termine di "famiglie claniche" (Dir, Hawiyya, Isxaaq, Darood, Digil e Raxaweyn), che originano da due antenati eponimi, due fratelli: Samaale il primogenito, dal quale discendono Dir, Hawiyya, Isxaaq e Darood, e Sab, il secondogenito, padre di Digil e Raxaweyn. Ogni famiglia clanica comprende un numero variabile di clan a loro volta segmentati in più lignaggi.

Ciascuna delle famiglie claniche ha, almeno tendenzialmente, un suo territorio con cui si identifica e viene identificata, benché tale identificazione sia progressivamente venuta meno a partire da questo secolo. Le migrazioni pastorali, i conflitti politici, la crescita demografica hanno portato alla dispersione territoriale dei componenti di alcune delle famiglie claniche. L'unica eccezione è costituita dai Digil e dai Raxaweyn, che tutt'oggi occupano prevalentemente proprio la regione compresa tra il Jubba e lo Shabeelle, l'area più popolata e più fertile,

che include anche il villaggio di Lama Doonka.

I clan sono unità di ragguppamento sociale, ai quali gli individui dicono di appartenere e da cui derivano la loro identità sociale, il loro statuto economico e politico. Tali formazioni risultano spesso costituite da segmenti genealogici differenti, e per questo finiscono per somigliare più a delle "confederazioni di lignaggi" che a dei gruppi di discendenza veri e propri. Nella Somalia meridionale, il clan, di norma, è costituito da un segmento genealogico fondato e perpetuato da agnati, che si possono considerare "autentici", antenati effettivamente riconosciuti per linee di parentela rintracciabili, che danno titolo ai lignaggi – uno o più lignaggi nobili – e che discendono da un antenato comune, eponimo, fondatore, e da altri segmenti o gruppi non imparentati o imparentati per linea uterina o affine (perciò impropriamente) che sono stati aggregati successivamente e in tempi diversi al gruppo di discendenza primario.

Questa particolare forma di aggregazione deve essere posta in relazione a quella tendenza all'assimilazione e all'inclusione di genti differenti dal punto di vista genealogico ed etnico, che in particolare alcuni clan hanno sviluppato, come abbiamo visto, nel corso del tempo. All'interno dei clan di origine Raxaweyn, ad esempio, sia l'adozione che l'inclusione subordinata di clienti pare abbia costituito, soprattutto in certi periodi storici, una pratica molto diffusa (Lewis, 1969; Luling, 1971; Helander, 1986, 1987). È per questa ragione che accanto ai lignaggi nobili troviamo anche i lignaggi jareer, che non di rado rappresentano la componente maggioritaria dei vari clan.

Il clan Geledi, ancora, è in effetti una confederazione di lignaggi di entrambe le categorie di persone²⁷; è composto sia da gruppi di discendenza, che riconoscono un antenato in comune, che da altri gruppi privi di qualunque legame genealogico tra loro. I lignaggi di origine nobile (nove in totale) si rappresentano come una discendenza patrilineare che raggiunge all'incirca le trenta generazioni di profondità e prende il nome dall'antenato eponimo comune a tutti, Geledi, al quale, come a tutti gli antenati apicali, è attribuita un'origine araba; si dice infatti che la genealogia dei Geledi "entra in quella degli Arabi", proprio per attestare la loro effettiva nobiltà. Al contrario di questi, i lignaggi jareer non sono uniti da legame agnatico e non si rappresentano come un gruppo di discendenza con antenato comune. La relazione tra le due componenti non è ovviamente basata sulla parentela genealogica, ma «sulla località, sulla subordinazione sociale e la collaborazione politica» (Luling, 1971, p. 48). Si tratta infatti di un rapporto gerarchico, in cui i jareer raggruppati in piccoli lignaggi fanno parte di questo clan nobile, ma in una posizione politicamente "subordinata" e come vedremo meglio in seguito mai a pieno titolo.

Ogni lignaggio nobile «ha i propri *jareer*», sottolinea Cusmaan, al fine di evidenziare la relazione di dipendenza e di subordinazione che lega ciascun gruppo genealogico nobile ad un gruppo di lignaggio inferiore dipendente: «I Goon Maaddley sono i *jareer* degli Abikerow, i Macallin Madow dei Maama Suubis [...]».

Il clan è comunemente designato con il termine di *qabiil* (parola di origine araba che significa "quelli che discendono da un unico antenato"), mentre le molteplici sottosezioni (i lignaggi, le unità corporate) in cui risulta ramificato sono designate come *tol*. Nella sua forma di verbo, questo termine designa l'azione di cucire insieme qualcosa, legare; riferito ad una formazione sociale serve in primo luogo a ribadire che si tratta di un gruppo di persone che sono saldamente unite, cucite insieme appunto. Di solito è usato per indicare la parentela agnatica²⁸, ma come vedremo esso può essere esteso fino a ricomprendere anche dei non

^{27.} Alla fine del secolo scorso, i Geledi erano il clan dominante nell'area del basso Shabeelle (Luling, 1971; Cassanelli, 1982). Attualmente i Geledi sono insediati per lo più nella città di Afgooye e in altri villaggi vicini. Per una ricostruzione delle vicende storiche e genealogiche di questo clan-confederazione, si rimanda agli scritti di Virginia Luling (1971, 1984, 1993).

^{28.} Con il termine qaarabo si indicano tutte le relazioni parentali presenti in una struttura egocentrata. All'interno di questa categoria le relazioni agnatiche (tol) sono terminologicamente distinte da quelle affini (xidid) e matrilaterali (reer abti). Per una dettagliata descrizione della terminologia di parentela somala, cfr. Lewis (1961, 1984, 1990); Helander (1990); Ajello (1988).

agnati, quando siano tuttavia strettamente associati al lignaggio come se fossero dei veri agnati (è il caso degli adottati). Gli altri termini che designano i livelli successivi della segmentazione genealogica sono: qoor (letteralmente collo), laf (osso), jiilib (ginocchio, articolazione) e reer (gente). Con il termine jiilib viene indicata una sezione del tol ma più spesso il punto della segmentazione, dell'articolazione tra due o più linee di discendenza. Il reer è il livello più basso della segmentazione genealogica; comprende infatti il gruppo dei collaterali più prossimi, fratelli e cugini di primo grado, che coincide all'incirca con la famiglia allargata. Un reer è a sua volta formato da più famiglie nucleari, dette qoys o cid, che comprendono i coniugi e i figli non sposati. La famiglia uterina, prodotto della poliginia, invece, è designata con i termini complementari di bah weyne - letteralmente grande famiglia - usato per indicare la prima moglie e i figli di un uomo, e bah yare, che significa piccola famiglia, ed è impiegato per riferirsi a tutte le mogli successive alla prima e alle rispettive filiazioni. Così la discendenza della prima moglie di un uomo forma il tol weyne (letteralmente grande tol, la linea primogenita del raggruppamento agnatico), mentre la discendenza che si origina dalle altre mogli costituisce il tol yare (piccolo tol, le linee secondarie della discendenza). All'interno quindi di ogni unità agnatica si opera la distinzione tra la linea primogenita, tol weyne, e quella cadetta, tol yare.

Nell'uso comune, i termini tol e reer, in modo particolare, possono servire a designare indifferentemente qualsiasi livello della segmentazione genealogica, sia per il clan che per il lignaggio o addirittura per il gruppo degli agnati più prossimi. La scelta sembra dipendere dai soggetti e dai contesti di uso e di discorso. Ogni unità genealogica è di solito denominata con il nome dell'antenato capostipite, anche se non mancano al riguardo alcune importanti eccezioni (cfr., ad esempio, il caso dei Raxaweyn, che letteralmente significa "grande branco").

I membri di uno stesso tol (lignaggio) si definiscono in generale come vicini (xigto), in contrapposizione agli estranei (shisheeye), secondo una netta demarcazione tra consanguinei e non consanguinei. Più precisamente gli agnati si qualificano con il termine di ilma adeer, che indica propriamente il cugino parallelo patrilaterale, e che è suscettibile di venire usato in senso classificatorio per designare tutti i membri di uno stesso gruppo agnatico senza distinzioni di generazione. La parentela può essere calcolata in precisi termini genealogici, almeno fino ad un certo livello generazionale. Mentre i cugini di primo e di secondo grado sono definiti come ilma adeer laxmi, cugini carnali, quelli di grado parentale più distante sono ilma adeer qoraad, ovvero "cugini che stanno sopra", appunto cugini lontani. Il termine qoraad (letteralmente sopra) segnala appunto che il legame genealogico che

unisce gli individui deve essere ricercato in un livello generazionale più distante. Si ricorda che il matrimonio preferenziale avviene entro questa categoria di persone che contiene appunto la cugina reale, la figlia del fratello del padre e la cugina classificatoria, una donna che appartiene al proprio lignaggio (Lewis, 1969; Luling, 1971; Gigli, 1993).

Due lignaggi collaterali possono presentare una diversa consistenza in termini di popolazione. Quello che esprime uno sviluppo delle linee di discendenza molto esteso e ramificato, e comprende quindi una popolazione numerosa, è definito laan dheer (ramo lungo); al contrario, quello che comprende una discendenza meno numerosa e scarsamente ramificata è definito laan gaab (ramo corto). I due termini in realtà vengono adoperati per distinguere un'unità agnatica più estesa da una collaterale meno estesa, anche se letteralmente rimandano ad un'asserita differenza nel numero di generazioni impiegate per arrivare allo stesso antenato apicale. Il lignaggio laan dheer (il ramo lungo), quindi, che è più numeroso, viene identificato come quello che conta una discendenza più lunga in termini di generazioni, quello che ha insomma una genealogia più lunga rispetto alla discendenza del lignaggio collaterale più piccolo.

Ora, la genealogia di un *laan gaab* risulta in effetti più corta, ma questo non è altro che il risultato di manipolazioni ed elisioni che la memoria genealogica introduce sistematicamente sui suoi stessi schemi di "registrazione" delle catene ancestrali. I nomi meno importanti – quelli di progenitori che hanno avuto pochi figli o comunque non hanno avviato segmenti consistenti – vengono esclusi dalla lista genealogica che, in tal modo, finisce per trattenere solo gli anelli più forti della catena (Lewis, 1961; Helander, 1987; Fabietti, 1985). Non essendo la genealogia corta altro che una genealogia compressa e accorciata, la genealogia lunga attesta quindi solamente la superiorità numerica del gruppo. Per questo chi può vantare una genealogia personale lunga si sente superiore al "cugino" che ha una genealogia più corta, segno inequivocabile che il proprio gruppo agnatico è inferiore dal punto di vista numerico.

È in primo luogo dalla dimensione numerica che dipendono la forza e il prestigio politico ed economico di un clan o di un lignaggio, ovvero dalla quantità di uomini viventi che il gruppo è in grado di mobilitare. L'ampiezza numerica è infatti il criterio che definisce la significatività giuridica e politica del lignaggio, in quanto unità corporata. Esso non può più dirsi tale quando i suoi effettivi scendono oltre un certo minimo demografico, in primo luogo perché non è più in grado di agire come "unità corporata" indipendente e di onorare gli impegni che gli competono in quanto gruppo corporato (come ad esempio fare fronte al pagamento del diya, il cosiddetto "prezzo del

sangue"). Così quando un lignaggio si trova ad essere numericamente molto ridotto, il livello della corporatività tende a spostarsi ad un grado genealogico più alto, arrivando ad interessare anche l'intero clan. Per essere tale l'unità corporata deve quindi presentare certi requisiti demografici come la numerosità, la capacità di riprodursi, di durare nel tempo e di espandersi nello spazio (Solinas, 1992). Questo spiega il fatto che la numerosità della famiglia e della discendenza sia concettualizzata come un ideale – il numero desiderato dei figli è ovviamente sempre molto elevato –, un obiettivo da perseguire a tutti i costi.

Il valore sociale della persona, d'altra parte, come in tutte le società fondate su gruppi di parentela corporati, è strettamente associato alla numerosità della discendenza; avere tanti figli è l'unica garanzia di

"permanenza nel tempo" dell'identità individuale e di gruppo.

Con molta probabilità il bisogno di rinsaldare i contingenti numerici della discendenza reale serve anche a spiegare la politica favorevole all'inclusione di altri soggetti, ad esempio attraverso la pratica delle adozioni (qui basti anticipare il fatto che gli adottati sono partecipi degli stessi diritti e delle stesse obbligazioni dei membri per nascita verso il gruppo corporato che li affilia a pieno titolo) realizzata in particolare da alcuni lignaggi del basso Shabeelle nel corso del tempo.

2.6 Livelli e funzioni della rappresentanza politica

Tradizionalmente il livello più alto della rappresentanza politica è detenuto dal clan, il quale esercita dei diritti su un territorio determinato, ne controlla le risorse e ne garantisce la difesa da qualsiasi aggressione. La mobilitazione dell'intero clan ha, tuttavia, un carattere eccezionale: gli anziani rappresentanti di tutti i lignaggi si riuniscono sotto la minaccia di pericoli esterni o per affrontare situazioni estreme: di solito per una preghiera collettiva in caso di siccità.

Se il clan costituisce l'unità politica più estesa ed inclusiva, il livello più importante dell'identità individuale va cercato però nel lignaggio, che continua ancora oggi a svolgere un ruolo preminente nella vita politica e sociale.

Tra i Digil e i Raxaweyn, le unità politiche minime sono costituite dai lignaggi, i quali, oltre alla funzione giuridica, che si esplica ad esempio nel pagamento del prezzo del sangue, controllano l'accesso alle risorse del territorio di loro competenza. Inoltre, la preferenza accordata al matrimonio con la cugina parallela patrilaterale (*ina adeer*) di primo grado o di grado meno prossimo, fa sì che il lignaggio si costituisca anche come unità endogamica, ovvero come area matrimoniale pri-

vilegiata per i propri membri. A capo del lignaggio, o tol, c'è il waalid (letteralmente significa genitore) coadiuvato nella sua funzione da altri anziani (ahkyar). Il waalid ha esclusive funzioni di rappresentanza e decide collegialmente, in seduta comune (shir) insieme agli altri ahkyar; è in altre parole un primus inter pares²⁹.

La mobilitazione di questo livello della rappresentanza politica dipende dalle circostanze: si riunisce per dirimere una controversia sorta tra due membri dello stesso *tol*, per questioni legate alla gestione della terra (spartizioni, assegnazioni, rispetto dei confini), per mettere pace fra persone che hanno litigato, per riconciliare due coniugi che vogliono divorziare, ma anche per decidere la strategia da adottare verso un altro lignaggio, ad esempio nel caso un membro del gruppo abbia arrecato o ricevuto un'offesa da un individuo di un altro *tol*.

La comunità di villaggio non ha competenza territoriale autonoma rispetto a quella del clan o dei singoli lignaggi, né si costituisce dal punto di vista politico e amministrativo come un'entità indipendente dall'articolazione dei vari tol³⁰. È infatti il lignaggio che regola l'accesso e la gestione del furun tramite i propri ahkyar (anziani), i quali ratificano le spartizioni di terra tra i membri (maschi) per nascita del tol, assegnano in concessione quella disponibile ad esterni che si fanno adottare, e vigilano affinché la terra del lignaggio non venga ceduta a qualcuno che non ne faccia parte. In definitiva, l'individuo deriva i propri diritti di possesso sulla terra non in quanto membro della comunità di villaggio ma in quanto appartenente ad un tol³¹ (Colucci, 1924; Guadagni, 1981). Solo i jareer non

^{29.} I criteri per l'individuazione del waalid sembrano essere quelli dell'appartenenza alla linea di discendenza primaria tol weyne, contemporaneamente alla maggiore anzianità genealogica, ovvero: il primogenito della prima moglie della generazione più vicina all'antenato eponimo. Rispetto a tali requisiti oggettivi, in realtà si tiene conto anche dell'appartenenza al gruppo numericamente più esteso, che è in genere anche quello economicamente e politicamente più forțe.

^{30.} La popolazione di uno stesso clan è raramente raggruppata in un medesimo villaggio – come nel caso dei Geledi –, ma anche i membri di un singolo lignaggio sono nella maggior parte dei casi dispersi in più insediamenti. I Maama Suubis, ad esempio, lignaggio Geledi, risiedono in parte a Lama Doonka, in parte a Bulelow e ad Afgooye e infine anche in un quartiere di Mogadiscio.

^{31.} Il gruppo amministra e distribuisce la terra ai singoli membri, riconoscendo loro un diritto di uso e di possesso, fino all'estremo limite della trasmissibilità per via ereditaria. Nessuno, però, ha la facoltà di alienare la terra che usa, tantomeno ad estranei rispetto al clan-confederazione. Un appezzamento restituito al clan, o abbandonato, viene riassegnato ad altri oppure tenuto come waqaf, terra di riserva. Le sfere di interesse del gruppo e dell'individuo hanno perciò natura omogenea e complementare: il primo esercita una funzione di controllo e tutela sulla risorsa terra, il secondo ne attinge con piena facoltà di uso (Guadagni, 1981). Come giustamente osserva Cerulli (1957) si tratta di due diritti non escludentisi, visto che i diritti del singolo coesistono con quelli del gruppo.

traggono tali diritti dall'appartenenza ai propri lignaggi ma, piuttosto, dalla concessione che è stata loro fatta dai lignaggi nobili cui si sono legati.

Le vicende interne al villaggio sono gestite e regolate dagli anziani che rappresentano i diversi lignaggi o frazioni di lignaggio presenti nell'insediamento, e la massima autorità del villaggio non è altro che il waalid, del lignaggio più importante che vi risiede. La riunione di tutti gli anziani, che si tiene all'interno della sua abitazione, può essere convocata per questioni differenti: per metter pace tra due abitanti del villaggio di lignaggi diversi, per stabilire le modalità di uso e di gestione di risorse collettive come l'acqua e la terra. Da questa assemblea saranno esclusi gli anziani dei lignaggi jareer, anche se la vicenda di cui si tratterà li riguarderà direttamente: essi non hanno diritto di sedersi sulla stuoia con gli altri anziani né hanno diritto di parola, ma saranno ospitati nel recinto dell'abitazione dove si tiene la riunione, senza però potervi entrare. I loro interessi saranno rappresentati e tutelati dagli anziani del lignaggio nobile cui fanno riferimento.

Ancora oggi i lignaggi mantengono un ruolo politico centrale all'interno delle comunità di villaggio. Sono quasi sempre i leader tradizionali, infatti, che continuano a prendere le decisioni più importanti relative alla vita quotidiana, anche se ufficialmente sostituiti nella loro funzione di autorità pubbliche da rappresentanti locali del Partito unico socialista rivoluzionario somalo, creato nel 1976 da Siyaad Barre. I due livelli della rappresentanza politica finiscono per coesistere e raramente tra i rappresentanti del partito e i capi lignaggio si verificano o si sono verificate situazioni di aperto e insanabile conflitto. Nella maggior parte dei casi, infatti, sia il capo locale del partito che gli altri membri del consiglio sono esponenti dei lignaggi più importanti che vivono nel villaggio (anche se non si tratta degli ahkyar più prestigiosi), per cui i rapporti di forza che caratterizzano la dinamica politica esistente tra i tradizionali lignaggi finiscono per riprodursi entro la rappresentanza ufficiale (Haakonsen, 1983; Helander, 1986). A Lama Doonka, per citare un caso, il capo del partito appartiene al lignaggio più importante del villaggio, mentre nel consiglio del partito sono rappresentati tutti i lignaggi nobili e anche i gruppi jareer. Peraltro, come giustamente osserva Helander (1987), anche quando la rappresentanza ufficiale è distinta da quella tradizionale, è molto probabile che l'ordine del potere tradizionale (il livello dei capi lignaggio) finisca per imporsi sull'altro.

Di solito nobili e *jareer* esprimono un diverso atteggiamento rispetto alle due strutture di potere. La maggioranza dei nobili di Lama Doonka dichiara apertamente di non riconoscere il partito come sede appropriata per discutere le questioni interne al villaggio o al gruppo di lignaggio. «Solo i *jareer* vanno dal partito – sostiene Cusmaan – noi ci andiamo solo per pagare le tasse.» Non è un caso che le testimonianze circa il ruolo che attualmente esercita il vecchio capo tradizionale divergano a seconda che l'interlocutore sia un nobile o un *jareer*. Per questi ultimi tutti i capi tradizionali hanno ormai solo esclusive funzioni di rappresentanza rituale e religiosa, mentre si attribuisce ai rappresentanti del partito la giurisdizione su controversie di ogni altra natura. Rispetto alla concezione tradizionale della rappresentanza politica, il partito sembra essere l'interprete di rivendicazioni egualitarie, dal momento che colloca gli interessi dei gruppi socialmente inferiori su un piano quanto meno formalmente non subalterno a quelli dei nobili. La partecipazione politica dei *jareer* all'interno del partito, almeno a livello di comunità di villaggio, è diretta e non più mediata dai loro *bilis* ³².

2.7 Solidarietà e responsabilità collettiva del lignaggio

La solidarietà corporata del lignaggio si manifesta soprattutto in particolari circostanze e si esprime nella forma di una "responsabilità" collettiva sulle azioni e sui comportamenti di ciascuno dei suoi membri.

La consuetudine giuridica vigente nell'area prevede che sia il *tol* ad assolvere alla funzione di gruppo corporato nel caso del pagamento o della riscossione del cosiddetto "prezzo del sangue", il *diya* ³³. Così, se un uomo è riconosciuto responsabile della morte di una persona di un altro gruppo, il suo lignaggio lo aiuterà a ripagare "il sangue dell'uomo ucciso". Ogni membro del *tol*, infatti, sia quelli per nascita che gli adottati – in altre parole tutti i maschi adulti viventi – si sentirà obbligato a contribuire, con un versamento in denaro (*qaaran*) ³⁴ e secondo le proprie possibilità

32. A detta dei nobili di Lama Doonka, i *jareer* sono tra coloro che hanno beneficiato della politica egualitarista di Barre, traendone la convinzione errata di essere "uguali" ai nobili e di avere gli stessi loro diritti. È colpa di Barre se i *jareer* sono diventati *xibir*, superbi, si sente ripetere spesso.

33. La consuetudine giuridica del *diya* è strettamente legata al diritto islamico e al Corano. Tra i somali, però, la riparazione dei torti e delle offese non è mai un fatto individuale, a differenza di quanto previsto dal diritto islamico (*shari'a*), bensì coinvolge una cerchia più o meno larga di parenti i quali accettano la corresponsabilità del danno subìto o inferto a un membro del loro stesso gruppo agnatico (Lewis, 1969; Luling, 1971).

34. Il termine *qaaran* indica nella forma sostantiva qualsiasi contributo versato a favore di una causa di pubblico interesse. Non è il termine specifico per la compensazione del sangue; si usa in generale per indicare gli obblighi di aiuto e solidarietà che esistono soprattutto tra i membri di uno stesso lignaggio. Esiste anche nella forma verbale per indicare l'azione di pagare o di raccogliere contributi. Fare *qaaran* con qualcuno denota l'esistenza di una relazione di reciprocità. Cusmaan mi racconta che, per un certo periodo, il suo *tol* conservava i soldi ricavati dalle riscossioni del *diya* e del *qaaran* dei suoi membri in una cassaforte tenuta in città e custodita da alcuni anziani Suubis. I soldi, capitale comune di tutto il gruppo agnatico, venivano utilizzati sia come fondo per il risarcimento del prezzo del sangue, che come risorsa da destinare al sostegno di famiglie indigenti o in stato di improvvisa necessità.

economiche, al risarcimento del danno commesso dal proprio parente. Allo stesso modo ciascuno avvertirà il dovere di aiuto e di solidarietà verso la famiglia di un membro del proprio stesso lignaggio in caso di malattia o di morte.

La responsabilità politica e giuridica del tol, anche se non riconosciuta formalmente, è di fatto ammessa dal sistema giudiziario ufficiale che acconsente a ché, nell'ambito dei rapporti privati, quando si tratta di controversie e offese che possono essere regolate in base al diritto consuetudinario, i conflitti siano risolti applicando le norme tradizionali (xeer somaali). Le modalità di applicazione della consuetudine giuridica del diya risultano evidenti quando si considerino le ordinarie materie di controversia e di conflitto che si verificano, tanto nei villaggi come in città.

Quando qualcuno viene arrestato con l'accusa di omicidio o di semplice ferimento, sarà il suo lignaggio, tramite uno dei suoi anziani più prestigiosi, in genere il leader del tol, a intercedere per lui presso il tribunale e ad assumersi la responsabilità di risolvere la questione cercando un accordo con il gruppo del danneggiato. In questo caso l'accusato verrà, con molta probabilità, rilasciato dal tribunale e la questione sarà affidata agli anziani dei due gruppi che la gestiranno appunto secondo la "regola somala". Nel corso di un'apposita seduta (shir), infatti, gli anziani (akhiyar) rappresentanti delle due parti si incontreranno al fine di valutare la gravità dell'offesa o del danno, quindi sarà avviata una contrattazione per stabilire il prezzo del risarcimento, e il versamento dei contribuiti individuali. In caso di ferimento si terrà conto delle spese effettuate per le cure e le medicine.

La pratica del diya ha finito, soprattutto di recente, per essere estesa anche agli incidenti d'auto, vista la mancanza di un adeguato sistema di assicurazioni in grado di garantire il risarcimento dei danni alle persone³⁵. In questi casi infatti, sottolineano gli anziani, «il governo non paga», non si sostituisce cioè al lignaggio per risarcire la parte offesa ma «spetta al tol intervenire». La mobilitazione dei vari livelli genealogici (di tutto il lignaggio o solamente di una delle sue parti) a sostegno dell'accusato viene decisa sulla base della gravità del danno che questi ha provocato e del prezzo previsto per il suo risarcimento. Per un'offesa considerata particolarmente grave – in caso di omicidio –

^{35.} Per questo Cusmaan mi sconsiglia di dare passaggi in macchina a gente del villaggio o a somali in genere, dato che nel caso di un incidente che mi vedesse responsabile, nessun gruppo potrebbe garantire per me o aiutarmi a risarcire il prezzo delle ferite od offese arrecate e, nel caso opposto, nessuno avrebbe potuto pretendere un eventuale prezzo del "mio" sangue.

è il lignaggio per intero a concorrere al risarcimento, mentre per un fatto meno grave, e quindi meno "costoso", è solo il qoor o addirittura il reer (la famiglia ristretta) a farsi carico dell'intera contribuzione: «Se si tratta di una ferita da cinquemila scellini – sottolinea Cusmaan a questo proposito – non ci si rivolge al tol, ma per un fatto più grave sì. Dipende dalla gravità: se si tratta di un fatto grave si va a Bulelow, se è gravissimo si va a Mogadiscio; dipende dal tipo di problemi che si presentano».

Lama Doonka, Bulelow e Mogadiscio costituiscono infatti i luoghi

nei quali risiedono i membri del suo stesso lignaggio.

L'ammontare del diya, oltreché sulla base del tipo di offesa arrecata, viene stabilito in relazione alla "distanza genealogica" tra le due parti, al sesso e all'età del danneggiato. Il "prezzo del sangue" non viene pagato né all'interno del tol né all'interno del clan. Se un Suubis uccide un altro Suubis, infatti, la famiglia ristretta e il reer dell'uccisore avranno solamente l'obbligo di una contribuzione (qaaran) in denaro o in generi alimentari alle spese del funerale (tacsi); allo stesso modo nel caso di ferimento è previsto solo il versamento di una somma per contribuire alle spese necessarie per le cure e per il sostentamento del danneggiato. Solo tra estranei (shisheeye), ovvero tra individui di clan differenti, il "prezzo del sangue" viene corrisposto per intero. In caso di morte, il prezzo può essere fissato sulla base di un tariffario corrente, mentre in caso di ferimento sarà determinato attraverso un accordo tra le due parti che, come si è visto, stimano i costi che l'offesa ha comportato per chi l'ha subita (costi delle cure, delle medicine ecc.). In consonanza con la legge islamica che attribuisce un diverso valore alla persona in base al sesso e all'età, la consuetudine prevede che il diya versato per l'uccisione di una donna e di un bambino sia pari alla metà di quello stabilito per un uomo adulto; è invece completo per un ragazzo che ha superato il quindicesimo anno di età: a questa età infatti egli è già un uomo fatto, visto che «può rispettare il Ramadan e sposare le sue cugine», come dice un anziano.

Al momento della mia inchiesta il prezzo del sangue considerato in vigore nell'area corrispondeva alla somma di centomila scellini per un uomo adulto e, di conseguenza, di cinquantamila per una donna e un bambino. A questa somma fissa andavano poi aggiunti trentamila scellini – oppure generi alimentari come zucchero, caffè, olio di sesamo ecc. per un valore equivalente – che dovevano servire per provvedere alle spese del funerale. Mentre il diya varia in relazione al sesso, la somma stanziata per il funerale è la stessa, sia per l'uomo che per la donna. Entrambi, come del resto lo yarad (la compensazione matrimo-

niale), vengono adeguati all'aumento dei prezzi, in virtù del processo inflazionistico³⁶.

I soldi versati a titolo di risarcimento sono redistribuiti tra i consanguinei più vicini del defunto/a (padre, figli, fratelli) i quali a loro volta decidono la parte da destinare agli altri maschi adulti del lignaggio. Il diya versato per l'uccisione di una donna, anche se sposata, viene riscosso interamente dal suo gruppo agnatico, in primo luogo dalla famiglia ristretta; il marito non ha diritto nemmeno ad una parte del prezzo pagato per la moglie, ad eccezione dei casi in cui egli è membro del medesimo lignaggio del coniuge, il che si verifica con una relativa frequenza considerata la preferenza per il matrimonio con la cugina parallela patrilaterale. In tal caso, il marito otterrà una parte del prezzo della moglie non in ragione del legame coniugale ma per via di quello consanguineo. Il lignaggio, allora, mentre non assume nessuna responsabilità sulle donne affini, ovvero le mogli provenienti da altri gruppi, conserva all'opposto la piena responsabilità giuridica sulle donne consanguinee che conservano intatta l'affiliazione al proprio patrilignaggio anche quando con il matrimonio si trasferiscono presso altri gruppi. L'influenza dei legami di discendenza agnatica è così mantenuta su tutti i membri del gruppo indipendentemente dal sesso e dallo status conjugale (maschi/femmine, sposate/non sposate).

Vi sono casi in cui il dovere di intervento e di solidarietà del tol sembra limitarsi alle contingenze, e l'impegno alla corresponsione del prezzo del sangue viene recepito come meno imperativo sul piano morale, ed è del resto meno impegnativo anche dal punto di vista della responsabilità monetaria. Si tratta di casi che coinvolgono individui che non sono riconosciuti come membri a pieno titolo del gruppo per via della loro identità jareer.

Il lignaggio nobile è comunque parzialmente responsabile delle azioni commesse dai "propri" *jareer*. Così, in un caso relativamente recente, è accaduto che un uomo del clan Hiintire sia morto in un incidente stradale e che la resposabilità dell'incidente sia ricaduta sul clan Eyle, al quale appartiene l'investitore. Come si ricorderà gli Eyle sono dei *jareer*, tributari e clienti dei nobili Geledi. Ebbene, è toccato ai patroni Geledi, per la precisione al lignaggio Gobroone, pagare una

^{36.} L'ammontare della compensazione matrimoniale e del prezzo del sangue, oggi più alto rispetto ad un passato anche molto recente, viene stabilito tentando di salvaguardare il potere d'acquisto dello scellino. Per dare conto della instabilità monetaria e del processo inflazionistico, è sufficiente ricordare che nel 1985 il valore dello scellino somalo in lire italiane era di 10 lire al cambio ufficiale e 25 al cambio "nero", nel 1987 di 8 lire al cambio ufficiale e di 16 al cambio "nero", nel 1990 di 2 lire a gennaio e 1 lira a maggio.

parte consistente – circa la metà – del risarcimento dovuto per il sangue dell'uomo Hiintire ucciso, mentre l'altra metà è stata sborsata dagli Eyle medesimi. Del resto anche gli Abikerow, secondo Cusmaan, sarebbero tenuti a fare lo stesso se uno dei Goon Maaddley, loro clienti, uccidesse qualcun altro. Anche loro cioè darebbero il loro contributo, qaaran, per mettere insieme la somma da versare come risarcimento. Al contrario, non è previsto che i jareer contribuiscano a risarcire l'offesa commessa da un loro bilis.

La corresponsione del prezzo del sangue, che viene stabilito sulla base della gravità dell'offesa arrecata, del sesso e dell'età della vittima, e infine della distanza genealogica tra danneggiato e responsabile, porta dunque alla luce diversi livelli di coinvolgimento del lignaggio. La responsabilità di quest'ultimo, infatti è completa nei riguardi di tutti i membri per nascita, indipendentemente dal sesso e dall'età; è al contrario una responsabilità limitata quella esercitata verso coloro che non sono riconosciuti come membri a tutti gli effetti.

Oltre ai gruppi di clienti, questa categoria di persone include anche coloro che non sono stati ancora pienamente incorporati al lignaggio, attraverso la procedura dell'adozione, coloro con i quali, come mi dice un anziano, «si condivide solo la saliva».

2.8 Le forme dell'appartenenza clanica: status dei gruppi e degli individui

Ancora oggi l'appartenenza ad un clan e ad un lignaggio costituisce la premessa indispensabile dell'identità sociale, politica ed economica di ogni individuo: essa costituisce allo stesso tempo un modello operativo non esclusivo che orienta i rapporti interpersonali e influenza pratiche, comportamenti e aspettative, e un modello di interpretazione della vita quotidiana; anche le vicende politiche attuali vengono spesso concettualizzate nei termini di conflitti tra lignaggi, anche quando le linee del comportamento richiederebbero altre spiegazioni (Helander, 1987; Djama, 1993).

I criteri dell'appartenenza ad un clan sono molteplici: vi si può appartenere per nascita, per adozione, per inclusione subordinata. Vi sono in altre parole più modi di essere, di sentirsi e di essere riconosciuti, ad esempio, come dei Geledi; ma questi diversi modi danno luogo ad una sorta di gerarchia nelle appartenenze. Diversi sono i diritti politici, le prerogative economiche, il grado di responsabilità che il clan si assume nei confronti dei vari tipi di appartenenti. «Tra i Geledi – precisa Cusmaan – ci sono sia i *jareer* che i *jileec*, ci sono i Geledi

veri, che lo sono per nascita (dhalad), e quelli che dicono di esserlo ma non lo sono veramente (sheegat) e tutti lo sanno; questi stanno con i

Geledi, ma non sono come i Geledi dhalad [...]».

La distinzione decisiva, quindi, è quella tra coloro che appartengono per nascita al gruppo degli agnati e quelli che al contrario non hanno effettivi legami di sangue con il clan. Torna, ovviamente, la distinzione tra jileec (gli appartenenti per nascita al clan nobile) e jareer: i quali «dicono di essere Geledi ma non li crede nessuno, tutti sanno che non è vero, anche i bambini piccoli», precisa Cumar. Ciascuna categoria di persone usufruisce di un diverso diritto di appartenenza; quella dei jileec è completa e incondizionata (dhalad), e all'opposto quella dei jareer è un'appartenenza dipendente e subalterna. A loro, come si è visto, non sono riconosciuti gli stessi diritti e le stesse prerogative politiche ed economiche che invece spettano ai membri dhalad.

Per un *jareer* non è pensabile, insomma, un'effettiva inclusione nel gruppo nobile; egli non potrà mai farne parte a pieno titolo ma dovrà

contentarsi di rimanere a vita uno sheegat.

Diversa da quella del *jareer* è invece la condizione di colui che si trova nella condizione di *sheegat* ma che può vantare origini nobili: «perché gli *sheegat* – specifica Cusmaan – sono di due tipi, gli *sheegat*

jileec e gli sheegat jareer».

Entrambi non appartengono per nascita al clan nel quale si identificano, ma la differenza sostanziale tra i due è che mentre lo sheegat jareer non sarà mai affiliato come un Geledi vero e proprio, lo sheegat jileec potrà essere "adottato" dal gruppo in virtù della propria origine nobile, che gli garantirà un'inclusione nel gruppo a parità di trattamento e con lo stesso status e gli stessi diritti di un membro dhalad.

L'adottato (dhagan) è in genere qualcuno che, per vari motivi (conflitti, necessità economiche, migrazione, matrimonio ecc.) si separa dal proprio gruppo agnatico e chiede di essere affiliato in un altro lignaggio. La sua adozione però non è immediata, ma diventa effettiva solamente dopo tre generazioni. Colui che ha fatto richiesta di adozione, infatti, rimane in parte legato al lignaggio di origine, dal momento che il suo "sangue" non può essere affidato del tutto al nuovo lignaggio. Per questo, nel caso che egli venga ucciso, il suo lignaggio di nascita si sentirà in diritto di reclamare una parte dei soldi della compensazione, che saranno così suddivisi in tre parti: una parte al reer originario (la famiglia ristretta, padre, fratelli), una parte agli agnati del tol di nascita e una parte al gruppo presso il quale viveva al momento in cui è stato ucciso. Solo i suoi discendenti alla terza generazione si trovano sotto la completa responsabilità del lignaggio con il quale egli ha iniziato il processo dell'adozione (Lewis, 1969). Cusmaan esemplifica la regola nel modo seguente:

Se io vado a Beled Weyne (con ciò indica il trasferimento in un altro villaggio dove il clan dominante è diverso dal suo, che è il clan Geledi) e ci rimango per tre generazioni (ci rimangono i miei discendenti almeno fino alla terza generazione) i Geledi non potranno rivendicare né la mia eredità né si sentiranno più responsabili del mio sangue.

L'adottato a pieno titolo, oltre a fare parte del gruppo pagatore di diva, diventa eleggibile nelle cariche più importanti del lignaggio, avendo maturato gli stessi diritti politici e le stesse garanzie economiche (in primo luogo l'accesso alle risorse collettive del tol come l'acqua e la terra) dei dhalad³⁷. L'adozione può essere iniziata stipulando un contratto, dhuxul38, oppure sposando una donna del lignaggio, dhareer39; quest'ultima è la forma più frequente, almeno tra i lignaggi del villaggio di Lama Doonka. Un uomo verrà progressivamente assimilato e incorporato nel lignaggio della moglie non in quanto parente (affine) ma alle stesse condizioni previste per l'adozione di un estraneo. «Io non sono un Geledi di nascita (dhalad)», afferma l'anziano Cumar, che sostiene appunto di essere «diventato Geledi» dopo aver sposato una donna di questo clan ed essersi trasferito a vivere nel suo villaggio. In entrambi i casi, comunque (sia nel caso di un'adozione per contratto che per matrimonio) i discendenti di coloro che hanno iniziato l'adozione perderanno con il passare delle generazioni la loro primitiva appartenenza e acquisiranno gradualmente quella del lignaggio ospitante.

Per sottolineare questo concetto Cusmaan mi racconta la storia di un uomo, morto di recente, i cui antenati erano stati adottati dal suo lignaggio, il *tol* dei Maama Suubis. L'uomo in questione, di nome Sidow,

non era un Suubis per nascita (dhalad), ma la sua famiglia si trovava oramai da quattro generazioni insieme al tol dei Maama Suubis, per questo nessuno oggi potrebbe dire di essere più Suubis di lui; Sidow era Suubis tanto quanto un Suubis per nascita (dhalad). Nessuno avrebbe potuto dire a quest'uomo: tu

^{37.} Stando ai racconti degli anziani, gli ultimi due capi-villaggio di Lama Doonka erano discendenti di Diini, un uomo del clan degli Hober, che avendo sposato una donna Abikerow, era stato adottato da questo lignaggio. Dopo aver vissuto per un po' di tempo insieme agli Abikerow, Diini tornò al paese di origine e lasciò a Lama Doonka la moglie e i figli. I suoi discendenti, che formano l'attuale reer Diini «vivono oramai da sei generazioni» con gli Abikerow di Lama Doonka, e la loro adozione è perciò da tempo completata.

^{38.} Il termine *dhuxul* significa letteralmente "carbone", e si riferisce all'uso di una mistura di erbe e di polvere di carbone per scrivere sulle pagine del Corano, ovvero l'unica forma di scrittura tradizionale (Helander, 1987, p. 16).

^{39.} In senso letterale: "cartilagine", ovvero tessuto connettivo tra due ossa diverse; va sottolineata la coerenza di tale metafora con la concezione che vuole gli agnati accomunati dalle stesse "ossa" (Helander, 1987).

non sei un Suubis. Come si può dire a uno che è con noi da quattro generazioni che non è un Suubis?

Pur non trattandosi di un membro dhalad (per nascita), Sidow era, secondo la testimonianza di Cusmaan, sotto la completa responsabilità del tol dei Maama Suubis, i quali nel caso egli fosse stato ucciso avrebbero ricevuto il suo diya e lo avrebbero pagato nel caso egli avesse commesso un omicidio o avesse ferito od offeso qualcun altro.

Un'origine nobile è evidentemente la condizione sine qua non per essere adottati in un clan nobile, come quello dei Geledi; per questa ragione colui che vuole farsi adottare deve essere in grado di mostrare la propria nobiltà. Ciò significa che l'identità e l'appartenenza genealogica sono negoziabili esclusivamente tra persone di provata nobiltà, non essendo consentito ad un jareer di venir adottato e di diventare un jileec. Del resto, come si è già detto, anche sposando una donna nobile, un jareer non acquisirà neppure una parte della nobiltà della moglie, né i suoi figli potranno essere considerati come dei veri nobili.

Gli adottati, tuttavia, pur maturando con il tempo gli stessi diritti di appartenenza dei membri per nascita, devono conservare la loro effettiva identità genealogica (ovvero il ricordo della linea di discendenza e del clan al quale apparteneva il loro antenato che ha iniziato l'adozione), anche se in talune circostanze potranno assumere e far propria la genealogia del gruppo ospitante. È necessario, sostiene Cusmaan, che la distinzione tra membri dhalad e non dhalad del tol sia mantenuta: «Da qualche parte, infatti, sarà scritto o comunque si cer-

cherà di ricordare che certi sono Suubis sheegat».

Oltre all'appartenenza per nascita, sono riconosciute e legittimate appartenenze diverse che, come nel caso degli adottati, ricevono un pieno riconoscimento in termini di status e di diritti, ma ciò non significa il venir meno dell'aspirazione a conservare nella memoria storica del gruppo la distinzione tra le linee di discendenza effettive e quelle fittizie. D'altra parte il permanere della distinzione terminologica tra dhalad (membri per nascita) e dhagan (membri per adozione), non impedisce che vengano indifferentemente e significativamente accomunati entro la categoria espressa con il termine tol, che di solito indica la parentela agnatica; a differenza dei jareer, che come abbiamo visto appartengono al clan nella condizione di subordinati, gli adottati sono ricompresi nella categoria degli agnati e godono dello stesso diritto di appartenenza.

In sintesi, dunque, possiamo dire che raggruppamenti indicati con

il termine tol possono risultare composti da:

- un gruppo di agnati (dhalad), di nobile origine, che discendono da

un antenato comune e formano un gruppo di discendenza vero e proprio; questa è sovente la componente maggioritaria, come nel caso dei Geledi, ma non è escluso il contrario:

 individui o interi gruppi che condividono con i dhalad l'origine nobile e che sono stati affiliati a pieno titolo (con gli stessi diritti e le stesse garanzie) alla linea di discendenza originaria tramite adozione (dhagan);

 individui o interi gruppi di status non nobile che non sono affiliati e integrati nel tol alle stesse condizioni degli adottati, ma che vi appartengono in una posizione subordinata.

Se il principio agnatico, perciò, è lontano dall'essere l'unico criterio di reclutamento all'interno del clan e dei singoli lignaggi, è comunque il principio egemone, quello al quale gli altri si conformano. Le altre relazioni infatti, presentandosi sotto forma di aggregazioni fittizie, imitano il principio della discendenza e ne riproducono l'efficacia canalizzando l'appartenenza entro la catena genealogica aggiunta.

È attorno ad un gruppo di discendenza più o meno saldo e forte dal punto di vista numerico che storicamente si sono costruite le relazioni di alleanza, di adozione, di clientela. La sfera d'azione dell'agnazione si estende anche su questi altri ambiti relazionali che si adeguano nella forma – una forma che vale come finzione genealogica, ma anche come norma di funzionamento – alle regole della patrilinearità. In particolare si è visto che un adottato ha gli stessi diritti e le stesse obbligazioni verso il tol di chi è membro per nascita del medesimo lignaggio; dal punto di vista politico e giuridico è come se fosse un vero agnato, tanto che gli è riconosciuto il diritto di far propria la genealogia del gruppo che lo ha ospitato e di identificarsi completamente con questo.

La forma genealogica viene in questo modo "ingannata" con l'espediente di riempire le sue caselle con titoli o relazioni (e anche persone) che non possiedono i requisiti richiesti, ma le sue regole non smettono di agire quando ad essere interessate sono relazioni di altra natura: con gli adottati infatti ci si comporta come con i membri *dhalad* (per nascita) del *tol*. Con i clienti, invece, che non sono "cuciti" al gruppo di discendenza, il comportamento è governato da altri principi e il criterio della distinzione gerarchica limita drasticamente il campo di estensione delle regole della parentela.

2.9 Le procedure dell'identificazione: memoria e competenza genealogica

Si è visto come l'inclusione in una linea di discendenza (attraverso un'appartenenza reale o fittizia) costituisca la condizione più importante per l'identificazione di un individuo, consentendo il riconoscimento del suo status e della sua personalità sociale, politica ed economica. Per questa ragione, l'esercizio della memoria genealogica si configura come una competenza diffusa, un sapere che chiunque può esercitare senza difficoltà quando le circostanze lo richiedono.

L'identità agnatica di un individuo si esprime nella sua genealogia, la quale registra la linea dei parenti fino all'antenato fondatore del lignaggio e talvolta del clan. Il termine *abtirsiino* (che letteralmente può essere espresso con la perifrasi "fare il conto degli antenati") sta per genealogia e significa calcolo dell'agnazione. L'individuo traccia la genealogia a partire dal proprio nome e risale lungo la linea paterna, recitando i nomi di tutti gli antenati, fino a quello più distante, contando così un numero di generazioni, che può essere variabile, a misura della memoria o delle circostanze.

Recitare la propria genealogia è qualcosa che si apprende da bambini e, fin da bambini, segna inequivocabilmente la differenza tra i nobili e i *jareer*. I nobili, infatti, ritengono tale competenza distintiva del loro status, convinti del fatto che i *jareer*, contrariamente a loro, non si interessano di custodire le proprie genealogie né si preoccupano di trasmetterle ai figli.

Una volta a Lama Doonka durante un'intervista ad una donna della famiglia dei Maama Suubis, si è verificato un episodio che mi pare significativo relativamente alla concezione che i nobili hanno della memoria genealogica, anche come tratto differenziale nei confronti dei jareer. L'intervista si svolgeva a casa della donna alla quale avevo domandato informazioni sul suo lignaggio, cercando di verificare la sua effettiva competenza genealogica; lei ha infatti recitato sia la sua genealogia che quella del marito. All'intervista erano presenti anche la figlia della donna, una ragazza di circa venti anni, un figlio più piccolo, di sette anni circa, e altri bambini più o meno della stessa età di quest'ultimo, che si erano radunati in casa della mia ospite, probabilmente incuriositi dalla mia presenza. Una volta recitata la propria genealogia, la donna ha chiesto ai bambini, che hanno seguito in silenzio tutto il suo racconto, di farmi vedere a loro volta quanto fossero bravi nel recitare le loro genealogie. Chi ne fosse stato capace avrebbe ricevuto – da me – una caramella. Pur avendo compreso lo spirito un po' scherzoso della richiesta, ogni bambino, a turno interrogato dalla donna, ha diligentemente recitato la propria lista di antenati. Durante la performance genealogica dei miei piccoli informatori, un altro bambino più o meno della stessa età si è affacciato nel locale dove eravamo riuniti. Il suo arrivo non è passato inosservato; gli altri bambini infatti hanno subito cominciato a sbeffeggiarlo chiamandolo: «Eyle, Eyle»! La donna a sua volta lo ha praticamente cacciato dicendo che «tanto lui, essendo Eyle, non avrebbe potuto partecipare alla piccola esibizione». «È poco probabile – commenta rivolgendosi a me – che un Eyle conosca la sua genealogia».

Lo scambio di informazione genealogica costituisce spesso l'inizio di una conoscenza personale: due estranei che entrano in contatto avvertiranno precocemente il bisogno di dichiarare la rispettiva appartenenza clanica⁴⁰, di ricostruire la distanza che li separa, di verificare se tra loro esiste una qualche relazione genealogicamente rintracciabile o al contrario completa estraneità: in funzione inversa rispetto alla distanza genealogica, può determinarsi la necessità di esplicitare l'appartenenza ad un clan, oppure a un lignaggio o l'inclusione in una linea di diretti antenati. Il riconoscimento genealogico viene così esemplificato da Cusmaan:

- D. Chi sei?
- R. Sono un Geledi.
- D. E poi?
- R. Sono un Abikerow, sono di Reer Daadò.
- D. Ma come sei un Geledi, come entri nei Geledi? [ovvero come la tua linea si collega a quella del clan Geledi]
- R. Io sono Cumar, Xasan, Maiow, Cali [...] Geledi, e dopo Geledi la mia genealogia "entra" in quella degli Arabi.

La procedura di autoidentificazione, che consiste nello specificare la lista degli ascendenti fino ad indicare il nome dell'antenato che unisce l'individuo al gruppo più vasto, avanza dal basso verso l'alto (dall'ego all'antenato riconosciuto come fondatore della discendenza) in senso opposto a quello dell'avvicendamento delle generazioni. Si rende noto ciò che sta "sopra" di noi (gli antenati) e in questo percorso a ritroso si toccano snodi importanti, che spesso sono i punti di segmentazione della genealogia.

Si dice che due gruppi di agnati hanno "una stessa entrata" per indicare l'esistenza dell'antenato comune oppure la confluenza tra due discendenze: «I Geledi entrano negli Arabi».

Per delineare, al contrario, l'espansione del proprio gruppo di discendenza si procede all'inverso, a partire dall'antenato che costituisce il punto di diramazione delle linee genealogiche, quello dal quale si contano le «uscite» (bixid) ovvero i rami della discendenza. Ad esempio Cumar Foghe è ritenuto l'antenato comune ai lignaggi dei Maama Suubis e degli Abikerow, perché padre di Abikar e di Moxamed, rispet-

^{40.} Alla stessa Safiya è stato richiesto, in più occasioni, da molti informatori di declinare la sua identità genealogica.

tivamente fondatori dei due tol. Volendo rappresentare il profilo complessivo di uno dei due lignaggi, si procede a partire da questo antenato comune e si ricostruiscono le linee discendenti. La rappresentazione dell'identità del proprio clan o del proprio lignaggio sposta quindi l'attenzione dall'ego ad un antenato più o meno distante e richiede di percorrere la genealogia in senso opposto a quello seguito dal singolo per identificarsi all'interno di una linea di agnati; si va dall'alto in basso e si seguono gli sviluppi che si verificano nella genealogia discendente con il trascorrere delle generazioni.

La procedura corretta che ogni individuo deve adottare per farsi riconoscere prevede l'indicazione puntuale del gruppo al quale si appartiene e la declinazione della lista dei propri ascendenti diretti. La dichiarazione di appartenenza al clan (essere un Geledi) può essere sufficiente nella procedura di riconoscimento tra due estranei appartenenti a clan diversi; quando invece l'interazione coinvolge due membri dello stesso clan non basta più definirsi genericamente un Geledi, bisogna, al contrario, descrivere la propria identità genealogica con maggiore puntualità.

Si può dire così che, se tutti, fino a un certo livello e soprattutto in determinate circostanze, indipendentemente dal loro status, possono dirsi Geledi, solo i *jileec* hanno la legittimità piena ed esclusiva di questo titolo. Solo essi possono dichiararsi tali quando è richiesto loro di indicare realmente la propria identità. Un'autopresentazione genealogica reticente o esitante fa scaturire immediatamente dubbi sull'effettiva origine del soggetto, che forse tenta di celare uno stigma, come nel caso dei *jareer*. Un *jareer*, infatti, è autorizzato a definirsi un Geledi, ma gli si richiede di specificare dettagliatamente la propria origine genealogica, in maniera da rendere evidente la sua particolare modalità di "essere" Geledi: a patto quindi che dimostri di non essere un vero Geledi e di non volersi arrogare uno status che non gli corrisponde. Ai *jareer* Geledi è consentito dirsi tali solo nel senso che "stanno con" i Geledi effettivi.

L'esibizione della propria genealogia non è solamente un doveroso ed essenziale atto di presentazione che sancisce l'inizio di una conoscenza reciproca, ma informa ciascuno degli interlocutori circa la personalità sociale, lo status politico dell'altro. A partire da ciò ognuno stabilirà l'attendibilità e l'affidabilità dei propri interlocutori: chi dichiara di far parte di un lignaggio di basso rango non sarà persona del tutto affidabile agli occhi di un nobile; maggiore è la distanza sia in termini "etnici" che genealogici, minori saranno le aspettative di ricevere aiuto e solidarietà se uno dei due interlocutori è nella condizione di doverlo chiedere, e minori le motivazioni per continuare ed eventualmente approfondire la conoscenza.

L'esatta collocazione genealogica, che consente come già si è detto di valutare la distanza parentale e sociale tra due individui, è condizione necessaria anche per rintracciare i contenuti specifici dei legami parentali e per definire i limiti e le possibilità di azione concreta aperti dalla relazione.

Si procede così ad elencare la serie di antenati fino a rintracciare quello in comune, cioè il punto di convergenza delle due linee agnatiche, e da qui si contano i gradi della parentela. Durante il racconto genealogico si ricorre sovente a tale procedura per stabilire, ad esempio, se c'è parentela, e di quale tipo, tra i coniugi: se si è cugini carnali, ina adeer laxmi (cugini patrilaterali di primo e secondo grado), oppure cugini lontani, ina adeer koraad (cugini patrilaterali oltre il secondo grado di consanguineità).

La decisione di istituire un'alleanza matrimoniale tra linee di discendenza è senz'altro l'occasione in cui si esalta questo tipo di conoscenza; si deve infatti avere presente la collocazione genealogica dei futuri sposi al fine di stabilire con precisione la natura delle obbligazioni che la famiglia dello sposo sta per assumere nei confronti della famiglia della ragazza.

Nel caso di un matrimonio fra consanguinei prossimi, secondo la norma preferenziale che privilegia il matrimonio tra cugini paralleli patrilaterali, tra *ina adeer*, è ovviamente già nota ai diretti interessati la distanza genealogica che li separa; al contrario se il matrimonio avviene nella consanguineità lontana, può rendersi necessario il ricorso agli anziani delle rispettive famiglie, per determinare precisamente la rispettiva collocazione genealogica. Il sondaggio genealogico è necessario soprattutto quando ci si sposa tra "estranei", quando, cioè è importante, in primo luogo, accertare l'effettiva nobiltà (*nasablima*) delle rispettive linee di provenienza, e in secondo luogo stabilire in gradi l'eventuale distanza che separa i due futuri coniugi sul piano di quella ideale rete di parentela che unifica tutti i somali.

Il computo genealogico, inteso sia come ricerca del punto di convergenza che come calcolo del numero delle generazioni che separano un ego dall'antenato comune, viene utilizzato per stabilire la seniorità fra due soggetti. Cusmaan sostiene di essere il genitore (waalid) del suo lignaggio, il tol dei Maama Suubis, perché grazie alla sua collocazione generazionale è il più anziano di tutti (egli inoltre fa parte della linea primogenita, del cosiddetto tol weyne). È l'unico infatti che dista solo sei nomi – sei generazioni – dall'antenato eponimo del tol, comune a tutte le linee del lignaggio, al contrario di tutti gli altri anziani che invece distano dall'antenato almeno sette nomi.

La competenza genealogica, in sintesi, può limitarsi, nella sua

modalità più semplice, all'elencazione dei diretti ascendenti, oppure abbracciare lo sviluppo completo di tutte le linee di discendenza che formano il lignaggio e il clan ecc. Solo alcuni anziani padroneggiano, per via del loro ruolo sociale e politico, tutta la gamma di livelli di questa conoscenza, e sono in grado inoltre di stabilire l'effettiva "parentela" tra il loro e altri clan. Per la maggioranza della gente, invece, è sufficiente conoscere molto bene la propria genealogia (la linea degli ascendenti) almeno fino all'antenato fondatore del lignaggio. Le persone intervistate (nobili) hanno recitato genealogie per una profondità che varia dalle 12 alle 20 generazioni, senza che si potessero riscontrare sostanziali differenze tra gli uomini e le donne. La memoria è in quasi tutti precisa e uniforme almeno fino all'antenato apicale del proprio lignaggio (9-10 generazioni); oltre questo limite, invece, cominciano a delinearsi inesattezze e si manifesta la tendenza a "saltare" alcuni nomi. Tutti, ad esempio, sanno specificare il nome dell'antenato comune ai due lignaggi nobili Maama Suubis e Abikerow (Cumar Foghe), che è poi il punto della segmentazione tra le due discendenze.

Assumendo però come completa la genealogia più estesa che ho raccolto, si vede che a partire da Cumar Foghe si opera una sorta di contrazione del numero "reale" di nomi: si dimenticano infatti dai 4 ai 6 nomi di antenati per giungere all'antenato comune con altri lignaggi Geledi (Iiman Elgode). A questo punto si apre una nuova lacuna: vengono saltati di solito 3 nomi e si arriva così all'antenato che è ritenuto

comune a tutti i Geledi e cioè Subughe Dabb.

I jareer, che i nobili accusano di origini incerte e di scarsa memoria, dimostrano realmente una competenza genealogica meno profonda e talvolta confusa. Gli individui appartenenti al lignaggio Goon Maaddley, ad esempio, recitano generalmente la loro genealogia fino agli antenati Aadan e Cali Rinle, figli di Aw Weyne, l'antenato fondatore, i quali, dopo aver abbandonato le zone d'origine e la propria discendenza, si stanziarono presso i Geledi. La memoria genealogica si arresta su questo limite rappresentato dagli antenati apicali (9-10 generazioni) che li mettono in contatto con il clan Geledi; abbiamo visto prima come agli stessi antenati venga attribuita un'appartenenza al clan nobile degli Ajuraan, senza tuttavia poterlo dimostrare con l'elencazione di alcun nome. Di fatto non vi è memoria della genealogia dell'appartenenza originaria, né di quella del clan nel quale ci si è inseriti e identificati successivamente: al di là del proprio lignaggio si trova solamente la generica rivendicazione di una provenienza nobile. Proprio questa propensione alla manipolazione genealogica costituisce uno dei tratti che connotano negativamente la gente jareer. Se infatti è consentito agli adottati, estranei ma di status elevato, di assumere come

propria la genealogia del lignaggio nel quale vengono inclusi, non si tollerano i tentativi dei *jareer* di usurpare un'identità di rango superiore: «I *jareer* sono diventati superbi e si permettono cose che prima non avrebbero nemmeno pensato. Come può infatti un *jareer* essere creduto nel suo tentativo di darsi una genealogia nobile?».

La versione orale della "carta genealogica" (Bohannan, 1952) trova in molti casi riscontro in un vero e proprio documento scritto: il *khat*. Molte famiglie di lignaggi nobili custodiscono infatti una genealogia scritta in arabo, che riproduce il quadro completo delle linee che compongono la discendenza fino al punto in cui questa si immette nella genealogia araba, cioè nella discendenza del profeta. Il *khat*, conservato dai capifamiglia nelle loro case e considerato come una vera e propria istituzione domestica, è da ricollegare alla tradizione di scrivere la genealogia su pelli di animali o sulle pagine del Corano che sembra essere molto diffusa sia tra gli agricoltori che tra i nomadi (Lewis, 1961).

Mi si racconta, del resto, che santoni e capi tradizionali erano soliti annotare in lingua araba, e proprio sulle pagine del Corano, anche gli avvenimenti notevoli, le cronache riguardanti la vita del clan, in particolare gli scontri e le guerre con altri gruppi.

Spesso, chiedendo a qualcuno di recitarmi la sua genealogia, mi sono sentita rispondere che avrei potuto «consultare il suo *khat*». La conoscenza più approfondita ed esatta che gli uomini di religione e gli anziani dimostrano di avere delle genealogie della propria linea ma anche di tutto il *tol* è probabilmente sostenuta dalla presenza di queste genealogie scritte che consentono una continua consultazione e un continuo rinfrescarsi della memoria.

2.10 Conclusioni

In questo saggio ho tentato di descrivere il modo in cui la componente della popolazione storicamente "dominante" sul piano economico e politico costruisce la propria identità per differenza rispetto alle altre componenti dell'aggregato sociale preso in esame, sull'opposizione binaria tra nobiltà e non nobiltà.

Alla base della costruzione identitaria dei nobili, infatti, vi è un meccanismo oppositivo: un insieme di tratti di identità negativa, che essi attribuiscono agli altri, viene ribaltato nel suo opposto e assunto così nella sua forma positiva, per qualificare la propria identità di gente nobile.

L'identità nobile si attribuisce i tratti della "vera" umanità, e la distanza che la separa dagli altri viene concettualizzata come risultato di una colpa originaria che avrebbe degradato irreversibilmente le proprietà "umane" di una parte del genere umano: gli altri, appunto, i

quali vengono descritti "in difetto di umanità".

La classificazione bipartita della popolazione poggia perciò sulla convinzione (sull'affermazione) dell'esistenza di una diversità che per natura distingue i nobili dai non nobili. La diversità dei *jareer* che, a detta dei nobili, tramandata per via genetica, è in primo luogo visibile nei loro tratti fisici, si riscontra anche nei comportamenti, nelle attitudini, nei tratti culturali.

Il confine tra le due umanità, quindi, è visibile, l'identità di ciascun individuo viene denunciata o proclamata in primo luogo da tratti somatici trasformati in "segni" di riconoscimento collettivo, secondo

una polarità di tipi ideali (o idealizzati).

Sancito perciò dall'evidenza – o anche dalla retorica dell'evidenza – il confine tra le due componenti non risulta permeabile: nessuno può "attraversarlo", visto che le qualità rispettivamente incarnate dalle due componenti sono ascritte alla loro natura, non sono negoziabili, ma sono vincolate all'appartenenza genealogica e alla discendenza. Per preservare la nobiltà e trasmetterla lungo le generazioni si devono perciò impedire i matrimoni "misti", che abbassano evidentemente il tasso di nobiltà, pregiudicando in maniera irreversibile la "purezza" della linea genealogica.

Il processo di costruzione dell'identità è in questo caso esclusivo della componente dominante, la quale produce anche l'immagine negati-

va del sé, che ricade come identità stigmatizzata sugli altri.

Coloro che si trovano ad essere definiti per ciò che non sono (non nobili), e che si vedono racchiusi entro una categoria fondata sul tratto fisico (capelli lanosi, ricci) non possono perciò che gestire e amministrare il loro stigma (Goffman, 1963).

Di fronte all'imposizione di una differenza gerarchicamente orientata, le reazioni logicamente prevedibili da parte dei soggetti stigmatiz-

zati si possono riassumere nel seguente ventaglio di possibilità:

a) riconoscere la fondatezza della diversità e accettarne il corollario di conseguenze, praticando (performando) la propria identità nelle accezioni degradate che gli altri ne danno;

b) riconoscere l'esistenza della diversità cercando di invertire le polarità positivo-negativo a favore della propria posizione, e producendo

così un ribaltamento della gerarchia imposta;

c) riconoscere l'esistenza di una diversità, costruendo una propria identità alternativa rispetto alla versione degradata dell'identità altrui;

d) negare l'esistenza stessa della diversità.

Ciascuna ipotesi dipende da condizioni diverse: perché si verifichi

l'ipotesi a dovremmo pensare ad una condizione di subalternità totale, senza alcun processo di resistenza; l'ipotesi b, invece, richiede una condizione di parità dei due poli, ognuno dei quali è in grado di pensarsi e definire l'altro con la stessa forza; tale equilibrio sul piano della negoziazione dell'identità dovrebbe anche poter contare su una certa competitività delle rispettive condizioni socio-economiche; l'ipotesi c, che in fondo è un ampliamento di quella precedente, implicherebbe inoltre la capacità da parte del gruppo stigmatizzato di produrre una via d'uscita rispetto alla polarità prodotta dal gruppo dominante, il che significa supporre anche una certa autonomia culturale; l'ipotesi d, infine, procede dall'assunto della inaccettabilità dello stigma, in condizioni socio-economiche e culturali tali, tuttavia, da impedire più avanzate strategie di resistenza.

L'atteggiamento che ho creduto di riconoscere da parte del gruppo *jareer* coincide prevalentemente con questa ultima eventualità, in coerenza peraltro con le condizioni storiche di subalternità nelle quali si è riprodotta la gerarchia sociale che li penalizza.

Culturalmente simili al gruppo dei nobili, i *jareer* tendono ad accettare l'esistenza di una gerarchia, negando al contempo la loro appartenenza al polo negativo, tramite i tentativi di autolegittimarsi come nobili e di collocarsi così dalla parte del più forte, dell'ideologia dominante. Il gruppo *jareer* amministra il proprio stigma orientandosi verso la ricerca di "somiglianze", piuttosto che verso la rielaborazione di una differenza.

La loro reazione implica perciò la negazione di qualunque funzione distintiva delle evidenze oggettive (nessun tratto fisico che li riguarda è pertinente all'opposizione nobiltà non nobiltà) e la contemporanea manipolazione delle certificazioni verbali dell'identità genealogica.

La risposta dei *jareer* allo stigma che ricade su di loro da parte dei nobili non ottiene alcuna forma di riconoscimento o di legittimazione: agli occhi dei nobili le loro rivendicazioni di nobiltà restano risibili e, in quanto irrispettose manipolazioni dell'identità genealogica, finiscono per ribadire la differenza.

Dire di essere ciò che non si è costituisce un tratto che conferma, a detta dei nobili, la distanza tra i due gruppi. Solo infatti chi non ha niente da difendere sul piano genealogico può prendersi gioco della discendenza.

L'enfasi che i nobili pongono oggi sulle differenze, sulla loro superiorità rispetto ai non nobili contrasta solo in parte con la relativa omogeneità di strutture sociali, di economia, di religione, di lingua che presenta l'insieme della popolazione. Le difformità interne, infatti, persistono, sono strettamente connesse alla "polarità" di status e sono rappresentate nella graduazione di identificazione e di riconoscimento nelle

strutture di clan e di lignaggio laddove la gerarchia "etnica" si traduce in quella che può essere definita come gerarchia delle appartenenze.

A differenza del modello di lignaggio classico, infatti, le "strutture segmentarie" che mi sono state descritte consentono più modi di esserne parte. Le possibilità di essere reclutati per adozione e per inclusione subordinata relativizzano il principio di consanguineità agnatica, e rendono la struttura di lignaggio più elastica rispetto alle esigenze della convivenza sociale. Allo stesso modo, il principio di eguaglianza dei membri viene stemperato in una diversa gradazione di responsabilità tra gruppo e individuo a seconda delle modalità di appartenenza.

Non per questo, tuttavia, il caso dei lignaggi "corporati" di Lama Doonka può essere portato a sostegno di tesi che riducono il lignaggio ad una semplice invenzione antropologica (Kuper, 1982, 1988). Il lignaggio si conferma come un modello operativo che orienta comportamenti e pratiche e che rispecchia le distinzioni e le distanze sociali tra i membri che lo compongono. La vitalità che mostra sul piano operativo è confermata dalla sua ricorrenza nella pratica di discorso e di rappresentazione da parte degli attori, che ne ribadisce la funzione ideologica e di modello interpretativo della vita quotidiana.

Infine, la coesistenza del principio agnatico con altri criteri di reclutamento non deve celare il fatto che è riconoscibile in ogni lignaggio un nucleo di agnati, autentici detentori del titolo di membri del gruppo, dai quali procede la legittimazione delle appartenenze aggiuntive o subordinate.

Non è sorprendente perciò che le relazioni sociali tra gli individui tendano ad essere regolate in precisi termini genealogici, tanto presso i detentori di titoli di appartenenza nobile quanto presso coloro che non trovano analogo riconoscimento.

La certificazione dell'identità individuale passa per la collocazione dell'individuo in una mappa di relazioni genealogiche: la griglia delle ascendenze agnatiche viene percorsa dal basso in alto, e viceversa, a seconda che l'individuo riconduca la sua identità ad una ininterrotta catena consanguinea, fino all'antenato fonte di nobiltà (legittimata o rivendicata), o che si rappresentino gli sviluppi e le diramazioni della progenie dell'antenato fondatore. È ancora il racconto genealogico che conferma il possesso o la mancanza del requisito di nobiltà, ed è perciò anche luogo di adattamenti e di autentiche manipolazioni.

Per i nobili la pratica di discorso che accompagna le procedure di identificazione sociale è centrata sul parlare di parentela; rispetto a questo argomento non si percepiscono cadute di interesse né di opportunità: essendo sotteso alla distinzione tra sé e gli altri, funge da costante punto di riferimento per l'identità propria.

Bibliografia

- ABOAGYE K. (1992), Nzema nee nrelenza edwebohilele buluku. Nzema-English, English-Nzema Dictionary (1st ed. 1965) Bureau of Ghana Languages, Accra.
- ACKAH J.Y. (1965), Kaku Aka and the Split of Nzema, M.A. Thesis, University of Ghana, Legon.
- ADE AJAYI J.F., CROWDER M. (eds.) (1971), History of West Africa, vol. I, Longman, London.
- IDD. (eds.) (1974), History of West Africa, vol. II, Longman, London.
- ADIKO A. (1971), L'épopée de la Reine Abra Pokou, Impr. Commerciale, Abidjan.
- ADJAYE A. (1931), Nzima Land, Headley Beath, London.
- AGOSTINI F., PUGLIELLI A., SIYAD ISSE M. (1985), Dizionario Somalo-Italiano, Gangemi, Roma.
- AJELLO R. (1988), Nuclei logici dei dinamismi di parentela in somalo: considerazioni preliminari, in "Studi e saggi linguistici", 28, pp. 23-32.
- AKWABI-AMEYAW, K. (1982), Ashanti Social Organization: Some Ethnographic Clarifications, in "Ethnology", 21, 4, pp. 325-34.
- "American Ethnologist" (1978), Special Issue, Political Economy, 5, 3.
- AMIHERE ESSUAH J. (1958-62), Meka Kye Bie, (I-III), Catholic Mission Press, Cape Coast, 3 voll.
- AMON D'ABY J.F. (1958), Le problème des chefferies traditionnelles en Côte d'Ivoire, Jemmapes, Paris.
- AMSELLE J.-L. (1977), Les négociants de la savane, Anthropos, Paris.
- ID. (1985), Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique, in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (éd. par), Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique, La Découverte, Paris, pp. 11-48.
- ID. (1987), L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des Peul du Wasolon, in "Annales ESC", 42, 2, p. 465-89.
- ID. (1990), Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Payot, Paris.
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (éd. par) (1985), Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique, La Découverte, Paris.
- ANGOT M. (1961), Vie et économie des mers tropicales, Payot, Paris.
- ANGOULVANT G. (1916), La pacification de la Côte d'Ivoire. 1908-1915. Méthodes et résultats, Larose, Paris.
- APPADURAI A. (1986), Theory in Anthropology. Center and Periphery, in "Comparative Studies in Society and History", 28, 2, pp. 356-61.
- ARBELBIDE C. (1978), Les Baoulé, leur résistence à la colonisation, Tiassalé, ciclostilato.

- ARHIN K. (1980), The Economic and Social Significance of Rubber Production and Exchange on the Gold and Ivory Coast, 1880-1900, in "Cahiers d'Études africaines", 20, 1-2 (77-8), pp. 49-62.
- ID. (1983a), Peasants in the 19th-Century Asante, in "Current Anthropology", 24, 4, pp. 471-80.
- ID. (1983b), Rank and Class among the Asante and Fante in the Nineteenth Century, in "Africa", 53, 1, pp. 2-21.
- ID. (1985), Traditional Rule in Ghana: Past and Present, PL Sedco, Accra.
- ARMAND Lt. (1891), La mission Armand, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 1, 9, pp. 12-4.
- ASAD T. (1973), Anthropology and The Colonial Encounter, Ithaca Press, London.
- ASSOCIATION DES GÉOGRAPHES DE MADAGASCAR (1969-70), Atlas de Madagascar, Le Bureau pour le Développement de la Production Agricole & Le Centre de l'Institut Géographique National à Madagascar, Antananarivo.
- ASTUTI R. (1991), Learning to be Vezo. The Construction of the Person among Fishing People of Western Madagascar. Ph.D. Thesis, University of London, London.
- ID. (1993), Food for Pregnancy. Procreation, Marriage and Images of Gender among the Vezo of Western Madagascar, in "Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists", 1, 3, pp. 1-14.
- ID. (in corso di stampa), "The Vezo Are not a Kind of People". Identity, Difference and 'Ethnicity' among a Fishing People of Western Madagascar, in "American Ethnologist".
- ID. (1995), People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar, Cambridge University Press, Cambridge.
- ATGER P. (1962), La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893: Cinquante ans d'hésitations politiques et commerciales, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Publications de la section d'histoire, Dakar.
- ATM (1895), Le Transnigérien. Missions du capitaine Marchand, in "À travers le monde", suppl. a "Le Tour du Monde", 38, pp. 373-6.
- AUGÉ M. (1969a), Statut, pouvoir et richesse: Relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la societé alladian, in "Cahiers d'Études africaines", 9, 3 (35), pp. 461-81.
- ID. (1969b), Le rivage alladian. Organisation et évolution des villages alladian, ORSTOM, Paris.
- ID. (1975), Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire, Hermann, Paris.
- ID. (1977), Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression, Flammarion, Paris.
- AUSTIN G. (1987), The Emergence of Capitalist Relations in South Asante Cocoa-Farming, c. 1916-1933, in "Journal of African History", 28, pp. 259-79.
- AWUSUBO-ASARE K. (1990), Matriliny and the New Intestate Succession Law of Ghana, in "Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Etudes Africaines", 24, 1, pp. 1-16.
- BALANDIER G. (1955), Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, PUF, Paris.

- BAMBA S.M. (1978), Bas-Bandama précolonial. Une contribution à l'étude historique des populations d'après les sources orales, thèse de 3^{ème} cycle, Université de Paris I, Paris, 2 voll.
- ID. (1981), Le processus de formation et de consolidation d'un État baule: l'État Elomwen (De la fondation de Tyasale-Elomwen à la conquête française XVIII-XIX^e siècle), in "Revue française d'histoire d'Outre-Mer", 68, pp. 250-3, 233-50.
- BARATIER Lt. Col. (1912a), À travers l'Afrique, Perrin et C.ie, Paris.
- ID. (1912b), Épopées africaines, Fayard, Paris.
- BARTH F. (ed.) (1969), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference, Universitets Forlaget, Bergen-Oslo; Allen & Unwin, London.
- BASSETT T.J., PORTER P.W. (1991), "From the best Authorities": the Mountains of Kong in the Cartography of West Africa, in "Journal of African History", 32, 3, pp. 367-413.
- BATTISTINI R., FRÈRE S. (1958), Population et économie paysanne du Bas-Mangoky, ORSTOM, Paris.
- BAZIN J. (1985), A chacun son Bambara, in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (éd. par), Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique, La Découverte, Paris, pp. 87-127.
- BCAF (1893a), La mission Marchand et Manet, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 3, 4, p. 6.
- ID. (1893b), La mission Marchand et Manet, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 3, 7, pp. 4-5.
- ID. (1893c), La mission Marchand, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 3, 9, p. 5.
- ID. (1893d), La mission Marchand, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 3, 11, pp. 4-6.
- ID. (1893e), La mission Marchand, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 3, 12, pp. 13-4.
- ID. (1894a), La mission Marchand, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 4, 3, p. 14.
- ID. (1894b), La mission Marchand, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 4, 4, pp. 24-5.
- ID. (1894c), La pénétration par le Bandama, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 4, 10, pp. 149-50.
- ID. (1895a), La colonne expéditionnaire, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 5, 2, p. 42.
- ID. (1895b), La colonne Monteil, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 5, 4, p. 117.
- ID. (1895c), La colonne de Kong, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 5, 5, p. 148.
- ID. (1896), La situation dans le Baoulé, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 6, 9, pp. 273-4.
- BERNUS E., VIANÈS S. (1962), Traditions sur l'origine des Dida Mamini du canton Wata (subdivision de Divo, Côte d'Ivoire), in "Notes Africaines", 93, pp. 20-3.

- BERTHO J. (1946), La légende de la reine qui sacrifie son fils unique, in "Notes Africaines", 31, pp. 19-20.
- BETSELLÈRE Ct. (1906), Cercle du Baoulé, in Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, La Côte d'Ivoire, Corbeil, Crété, pp. 468-505.
- BETTINI M. (a cura di) (1992), Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto, Laterza, Roma-Bari.
- BINGER L.G. (1892), Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889), Hachette, Paris, 2 voll. (rist. Société des Africanistes, Paris 1980).
- BIRKELI E. (1926), Marques de boeufs et traditions de race. Documents sur l'ethnographie de la côte occidentale de Madagascar, Oslo etnografiske museum, "Bulletin", 2, Oslo.
- BLANC-PAMARD C. (1978), Contraintes écologiques et réalités socio-économiques, in "Cahiers ORSTOM", sér. "Sci. Hum.", 15, 1, pp. 51-79.
- ID. (1979), Un jeu écologique différentiel: les communautés rurales du contact fôret-savane au fond du "V Baoulé" (Côte d'Ivoire), ORSTOM, Paris.
- BLOCH M. (1971a), The Moral and Tactical Meaning of Kinship Term, in "Man", n.s. 6, 1, pp. 79-87.
- ID. (1971b), Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar, Seminar Press, London.
- BLOCH M., PARRY J. (1982), Introduction, in Idd. (eds.) Death and the Regeneration of Life, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-44.
- BOAHEN A. (1974), Who are the Akan?, in Les populations communes de la Côte d'Ivoire et du Ghana, Actes du Colloque interuniversitaire Ghana Côte d'Ivoire, Bondoukou, 4-9 janvier 1974, Abidjan, ciclostilato, pp. 64-81.
- ID. (éd. par) (1987), Histoire Générale de l'Afrique, vol. VII, L'Afrique sous dominations coloniale, 1880-1935, UNESCO-NEA, Paris.
- BOHANNAN L. (1952), A Genealogical Charter, in "Africa", 22, pp. 301-15.
- BONNEFOY C. (1954), Tiagha. Notes sur un village aizi, in "Études Éburnéennes", 3, pp. 7-129.
- BORREMANS R. (éd. par) (1986), Le grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire, vol. I, A-B, NEA, Abidjan.
- BOSMAN W. (1705a), Voyage de Guinée (trad. fr.), A. Schouten, Utrecht.
- ID. (1705b), A New and Accurate Description of the Coast of Guinea (trad. ingl.), J. Knapton et al., London.
- BOURDIEU P. (1972), Esquisse d'une théorie de la pratique, Droz, Genève.
- ID. (1980), Le sens pratique, Minuit, Paris.
- BOUTILLIER J.-L. (1993), Bouna, royaume de la savane ivoirienne, Karthala-ORSTOM, Paris.
- BOWDICH T.E. (1819a), Mission from Cape-Coast Castle to Ashantee, John Murray, London.
- ID. (1819b), Voyage dans le paye d'Ashantie (trad. fr.), Libr. De Gide Fils, Paris.
- BRÉVIÉ J. (1923), Islamisme contre "Naturisme" au Soudan français, Leroux, Paris.
- BROWN D. (1982), Who Are the Tribalist? Social Pluralism and Political Ideology in Ghana, in "African Affairs", 81, 322, pp. 37-70.

- BRUNSCHWIG H. (1983), Noirs et blancs dans l'Afrique noire française, Flammarion, Paris.
- BUSIA K.A. (1951), The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti, Oxford University Press, London.
- ID. (1960), The Ashanti, in D. Forde (ed.), African Worlds, Oxford University Press, Oxford, pp. 190-209.
- CARDONA G.R. (1976), Introduzione all'etnolinguistica, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1977), Profilo della lingua Nzema, in V.L. Grottanelli (a cura di), Una società guineana: gli Nzema, vol. I, I fondamenti della cultura, Boringhieri, Torino, pp. 95-142.
- CASSANELLI L.V. (1973), The Benaadir Past: Essays in Southern Somali History, Ph.D. Diss., University of Wisconsin, Madison.
- ID. (1982), The Shaping of Somali Society. Recostructing the History of a Pastoral People, 1600-1900, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- ID. (1986), The End of Slavery and the "Problem" of Farm Labour in Colonial Somalia, in A. Puglielli (ed.), Proceedings of the Third International Congress of Somali Studies, Università di Roma, pp. 269-82.
- CENSUS OFFICE (1989), Population Census of Ghana 1984: Special Report on Localities by Local Authorities, Statistical Service, Accra.
- CERULLI E. (1957), Somalia: scritti vari editi ed inediti, vol. 1, Ministero Affari Esteri/Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.
- ID. (1959), Somalia: scritti vari editi ed inediti, vol. 2, Ministero Affari Esteri / Istituto Poligrafico dello Sato, Roma.
- ID. (1964), Somalia: scritti vari editi ed inediti, vol. 3, Ministero Affari Esteri / Istituto Poligrafico dello Sato, Roma.
- CERULLI ERNESTA (1977), L'individuo e la cultura tradizionale: norma, trasformazione ed evasione, in V.L. Grottanelli (a cura di), Una società guineana: gli Nzema, vol. 1, I fondamenti della cultura, Boringhieri, Torino, pp. 143-212.
- CERULLI E., PARODI DA PASSANO M.G. (1984), Grand Bassam anni '80. Dinamica sociale di una metropoli africana in miniatura, Hérodote, Ivrea.
- CHAPPELL D.A. (1989), The Nation as Frontier: Ethnicity and Clientelism in Ivorian History, in "The Journal of African Historical Studies", 22, 4, pp. 671-96.
- CHAPUT J. (1949), Treich-Laplène et la naissance de la Côte d'Ivoire, in "Revue d'Histoire des Colonies", 126, pp. 87-153.
- CHAUVEAU J.-P. (1976), Note sur les échanges dans le Baule précolonial, in "Cahiers d'Études africaines", 16, 3-4 (63-64), pp. 567-602.
- ID. (1977), Société baule précoloniale et modèle segmentaire. Le cas de la région de Kokumbo, in "Cahiers d'Études africaines", 17, 4 (68), pp. 415-34.
- ID. (1978), Contribution à la géographie historique de l'or en pays baoulé (Côte d'Ivoire), in "Journal des Africanistes", 48, 1, pp. 15-70.
- ID. (1979), Économie de plantation et "nouveaux milieux sociaux", in "Cahiers ORSTOM", sér. "Sci. Hum.", 16, 1-2, pp. 59-82.
- ID. (1981), L'image de l'agriculture baule et les "développeurs". "Référent précolonial" et réalités historiques (Côte d'Ivoire), Société Française des Économistes Ruraux, 29-30 septembre 1981, ORSTOM, Abidjan.

- ID. (1987a), La colonisation "appropriée". Essai sur les transformations économiques et sociales en pays Baule (Côte d'Ivoire) de 1891 au début des années 1920, in M.-H. Piault (éd. par), La colonisation: rupture ou parenthese?, L'Harmattan, Paris, pp. 57-122.
- ID. (1987b), La part baule. Effectif de population et domination ethnique: une perspective historique, in "Cahiers d'Études africaines", 27, 1-2 (105-6), pp. 123-65.
- ID. (1993), Baule, in Encyclopaedia Universalis, Corpus 3, Paris, pp. 908-10.
- CHAUVEAU J.-P., DOZON, J.-P. et al. (1982), Rapport introductif aux journées d'études, in E. Le Bris, E. Le Roy, F. Leimdorfer (éd. par), Enjeux fonciers en Afrique Noire, Karthala-ORSTOM, Paris, pp. 17-43.
- CHAUVEAU J.-P., DOZON J.-P. (1985), Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire, in "Cahiers ORSTOM", sér. "Sci. Hum.", 21, 1, pp. 63-80.
- IDD. (1987), Au coeur des ethnies ivoiriennes... l'État, in E. Terray (èd. par), L'État contemporain en Afrique, L'Harmattan, Paris, pp. 221-96.
- IDD. (1988), Ethnies et État en Côte d'Ivoire, in "Revue française de science politique", 38, 5, pp. 732-47.
- CHAZAN N. (1982), Ethnicity and Politics in Ghana, in "Political Science Quarterly", 97, 3, pp. 461-85.
- CHRETIEN J.-P., PRUNIER G. (éd. par) (1989), Les ethnies ont une histoire, Karthala-ACCT, Paris.
- CHRISTENSEN J.B. (1954), Double Descent among the Fanti, Human Relations Area Files Publications, New Haven.
- CHUKWUKERE I. (1978), Akan Theory of Conception Are the Fante Really Aberrant?, in "Africa", 52, 1, pp. 135-48.
- ID. (1981), A Coffin for "the Loved One": the Structure of Fante Death Rituals, in "Current Anthropology", 22, 1, pp. 61-8.
- ID. (1982), Agnatic and Uterine Relations among the Fante: Male/Female Dualism, in "Africa", 52, 1, pp. 61-8.
- CLIFFORD J. (1988), The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art, Harvard University Press, Cambridge (trad. it. I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX, Bollati Boringhieri, Torino 1993).
- CLIFFORD J., MARCUS G. (eds.) (1986), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, University of California Press, Los Angeles.
- CLOZEL F.J. (1899a), La situation économique de la Côte d'Ivoire, in "Renseignements Coloniaux et Documents", suppl. al "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 9, 2, pp. 64-71.
- ID. (1899b), Côte d'Ivoire, in "Bulletin de la Société de Géographie", 2^e trimestre, pp. 236-40.
- ID. (1899c), La Côte d'Ivoire. Notice historique, in "Bulletin de la Société de Géographie", 3^e trimestre, pp. 249-78.
- ID. (1902), Introduction, in F.J. Clozel, R. Villamur (éd. par), Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 1-74.

- ID. (1906a), Quatorze mois dans l'Indénié, in Id. (éd. par), Dix ans à la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 17-49.
- ID. (1906b), Mon deuxième séjour (1897-1898), in Id. (éd. par), Dix ans à la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 51-72.
- ID. (1906c), Dernières tournées, in Id. (éd. par), Dix ans à la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 73-131.
- ID. (1906d), Notice historique sur la Côte d'Ivoire, in Id. (éd. par), Dix ans à la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 251-74.
- ID. (éd. par) (1906), Dix ans à la Côte-d'Ivoire, Challamel, Paris.
- CLOZEL F.J., VILLAMUR R. (éd. par) (1902), Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris.
- COHEN A. (ed.) (1974), Urban Ethnicity, Tavistock Publications, London.
- COHEN R. (1978), Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology, in "Annual Review of Anthropology", 7, pp. 379-404.
- COLSON E. (1980), The Resilience of Matriliny: Gwembwe and Plateau Tonga Adaptations, in L.S. Cordell, S. Beckerman (eds.), The Versatility of Kinship. Essays Presented to Harry W. Basehart, Academic Press, London, pp. 359-71.
- COLUCCI M. (1924), Principi di diritto consuetudinario della Somalia italiana meridionale, La Voce, Firenze.
- COMAROFF JE. (1985), Body of Power, Spirit of Resistence. The Culture and Histoy of a South African People, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- COMAROFF JE., COMAROFF JO. (1991), Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa 1, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- IDD. (1992), Ethnography and the Historical Imagination, Westview Press, Boulder.
- COMAROFF JO. (1984), The Closed Society and its Critics: Historical Trasformations in African Ethnography, in "American Ethnologist", 11, 3, pp. 571-83.
- ID. (1987), Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality, in "Ethnos", 3-4, pp. 301-23.
- CONDOMINAS G. (1959), Perspective et programme de l'étude sociologique du Bas-Mangoky, ORSTOM, Paris.
- COQUERY-VIDROVITCH C. (1985), Afrique noire, permanences et ruptures, L'Harmattan, Paris.
- COQUERY-VIDROVITCH C., GOERG O. (éd. par) (1992), L'Afrique occidentale au temps des français, La Découverte, Paris.
- COQUERY-VIDROVITCH C., MONIOT H. (1964), L'Afrique noire de 1800 à nos jours, PUF, Paris.
- COTTE C. (1992), Géopolitique de la colonisation, in C. Coquery-Vidrovitch, O. Goerg (éd. par) L'Afrique occidentale au temps des français, La Découverte, Paris, pp. 79-104.
- Coutumiers juridiques de l'AOF (1939), 3 voll., Larose, Paris.
- CRUICKSHANK B. (1853), Eighteen Years on the Gold Coast of Africa, 2 voll., Cass, London 1966.

- CRUISE O'BRIEN D. (1967), Toward an "Islamic Policy" in French West Africa, 1854-1914, in "Journal of African History", 8, 2, pp. 303-16.
- CURTIN P.D. (1969), The Atlantic Slate Trade: a Census, The University of Wisconsin Press, Madison.
- ID. (1971), The Atlantic Slave Trade 1600-1800, in J.F. Ade Ajayi, M. Crowder (eds.), History of West Africa, vol. I, Longman, London, pp. 240-68.
- DAAKU K.Y. (1970), Trade and Politics on the Gold Coast: 1600-1720. A Study of the African Reaction to European Trade, Oxford University Press, Oxford.
- DADIÉ B. (1966), Légendes africaines, Presses Pocket, Paris.
- DANDOUAU A., CHAPUS G.-S. (1952), Histoire des populations de Madagascar, Larose, Paris.
- DAPPER O. (1668), Description de l'Afrique (trad. fr.), Amsterdam 1686 (rist. Johnson Reprint Corporation, New York 1970).
- DE MAREES P. (1602), Description and Historical Account of the Gold Kingdom of Guinea, trad. dall'olandese a cura di A. Van Dantzig, A. Jones, Oxford University Press, New York-Oxford 1987.
- DECARY R., (1964), Contes et légendes du sud-ouest de Madagascar, Paris.
- DECLICH F. (1987), I Goscia della regione del medio Giuba nella Somalia Meridionale. Un gruppo etnico di origine bantu, in "Africa" (Roma), 42, 4, pp. 570-99.
- DELAFOSSE L. (1976), Maurice Delafosse: le Berrichon conquis par l'Afrique, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris.
- DELAFOSSE M. (1893), Les Agni (Pai-Pi-Bri), in "L'Anthropologie", 4, pp. 402-45.
- ID. (1900a), Essai de manuel de langue agni, André, Paris.
- ID. (1900b), Sur des traces probables de civilisation égyptienne et d'hommes de race blanche à la Côte d'Ivoire, in "L'Anthropologie", 11, pp. 431-51; 543-68; 677-90.
- ID. (1901), Les Libériens et les Baoulé. Étude sociologique, in "Les Milieux et les races", pp. 1-37.
- ID. (1902), Coutumes indigènes des Agni du Baoulé, in F.J. Clozel, R. Willamur (éd. par), Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 95-146.
- ID. (1904), Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes, Leroux, Paris.
- ID. (1906), Ethnographie de la région de Bouaké. Note ethnographique et politique sur les tribus du secteur de Bouaké, in F.J. Clozel (éd. par), Dix ans à la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 275-82.
- ID. (1908), Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte d'Or et du Soudan, Masson, Paris.
- ID. (1912), Haut-Sénégal-Niger: le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations, Larose, Paris 1972², 3 voll.
- ID. (1913), Coutumes observées par les femmes en temps de guerre chez les Agni de la Côte d'Ivoire, in "Revue d'Ethnographie et de Sociologie", 4, pp. 266-8.
- DESCHAMPS H. (1960), Histoire de Madagascar. Berger-Levrault, Paris.

- ID. (éd. par) (1970), Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des Archipels, vol. I, Des origines à 1800, PUF, Paris.
- DIABATÉ H. (1984), Le Sannvin. Un royaume Akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901). Sources orales et histoire, thèse pour le Doctorat d'État, Université de Paris I, Paris, 6 voll.
- DINA J. (1982), Étrangers et Malgaches dans le Sud-Ouest Sakalava, 1845-1905, thèse IHPOM, Aix-Marseille I.
- DJAMA M. (1993), Modèle de repréntations ou représentation des modèles? Problèmes et enjeux des études de parenté somalienne, in M. Mohamed Abdi, Anthropologie somalienne, Actes du IIe Colloque des Études Somaliennes (Besançon-8/II octobre 1990), Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1993, pp. 117-29.
- DOGNIN R. (1975), Sur trois ressorts du comportement peul, in T. Monod (ed.), Pastoralism in Tropical Africa, IAI-Oxford University Press, London, pp. 298-321.
- DOLPHYNE F.H. (1988), The Volta-Camoe Languages, in M.E. Kropp Dakabu (ed.), The Languages of Ghana, Paul Kegan International, London, pp. 50-76.
- DOUGLAS M. (1969), Is Matriliny Doomed in Africa?, in M. Douglas, P.M. Kaberry (eds.), Man in Africa, Tavistock Publications, London, pp. 121-35.
- DOULIOT H. (1893-96), Journal de voyage fait sur la côte de Madagascar (1891-1892), in "Bulletin de la Société de Géographie", 1893, pp. 329-66; 1895, pp. 112-48; 1896, pp. 26-64, 233-66, 364-91.
- DOZON J.-P. (1985a), La société Bété. Côte-d'Ivoire, Karthala-ORSTOM, Paris.
- ID. (1985b), Les Bété: une création coloniale, in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (éd. par), Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique, La Découverte, Paris, pp. 49-85.
- ID. (1989), L'invention de la Côte d'Ivoire, in "Le Genre Humain", 20, pp. 135-62. DROIXHE D., KIEFER K.H. (éd. par) (1987), Images de l'Africain de l'antiquité au

XX^e siècle, Peter Lang, Frankfurt am Main.

- DU PATY DE CLAM M. (1898), Étude sur les indigènes du Baoulé, in "Bulletin de Géographie historique et descriptive", pp. 335-44.
- DU TOIT B.M. (1978), Ethnicity in Modern Africa, Westview Press, Boulder.
- DUMETT R.E. (1971), The Rubber Trade of the Gold Coast and Asante in the Nineteenth Century: African Innovation and Market Responsivenesses, in "Journal of African History", 12, 1, pp. 79-101.
- ID. (1983), African Merchants of the Gold Coast, 1860-1905. Dynamics of Indigenous Entrepreneurship, in "Comparative Studies in Society and History", 25, 4, pp. 661-93.
- ID. (1979), Precolonial Gold Mining and the State in the Akan Region: With a Critique of the Terray Hypothesis, in "Research in Economic Anthropology", 2, pp. 37-69.
- DUNN J., ROBERTSON A.F. (1973), Dependence and Opportunity. Political Change in Ahafo, Cambridge University Press, London-Cambridge.
- EFFIMBRA G. (1959), Manuel de baoulé, Nathan, Paris.

- EIDHEIM H. (1969), When Ethnic Identity Is a Social Stigma, in F. Barth (ed.), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, Universitets Forlaget, Bergen-Oslo; Allen & Unwin, London, pp. 39-57.
- EPSTEIN A.L. (1978), Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity, Tavistock Publications, London (trad. it. L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità, Loescher, Torino 1983).
- ERIKSEN T.H. (1991), The Cultural Context of Ethnic Differences, in "Man", 26, 1, pp. 127-44.
- ID. (1993), Ethnicity and Nationalism, Pluto Press, London-Boulder, Colorado. ESCHLIMANN J-P. (1985), Les Agni devant la mort, Karthala, Paris.
- ETIENNE P. (1965), Études de villages dans la région de Bouaké, in "Bulletin de Liaison des Sciences Humaines", ORSTOM, Paris, 2, pp. 46-76.
- ID. (1966), Les migrations modernes, in République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan, Étude Régionale de Bouaké. 1962-1964, vol. I, Le Peuplement, pp. 59-82.
- ID. (1967), Les Baoulé face au salariat, Congrès International des Africanistes de l'Ouest, Dakar, décembre 1967, Abidjan, ORSTOM, ciclostilato.
- ID. (1971), Les Baoulé face aux rapports de salariat, in "Cahiers ORSTOM", sér. "Sci. Hum.", 8, 3, pp. 235-42.
- ID. (s.d.), La diffusion de l'économie monétaire et la transformation des rapports sociaux chez les Baoulé (Côte d'Ivoire), ORSTOM, dattiloscritto, Abidjan.
- ETIENNE P., ETIENNE M. (1967), Terminologie de la parenté et de l'alliance chez les Baoulé (Côte d'Ivoire), in "L'Homme", 7, 4, pp. 50-76.
- IDD. (1968), L'émigration baoulé actuelle, in "Cahiers d'Outre-Mer", 21, 82, pp. 155-95.
- IDD. (1971), "A qui mieux mieux" ou le mariage chez les Baoulé, in "Cahiers ORSTOM", sér. "Sci. Hum.", 8, 2, pp. 165-86.
- EVANS-PRITCHARD E.E. (1949), The Sanusi of Cyrenaica, Oxford University Press, Oxford (trad. it. Colonialismo e resistenza religiosa nell'Africa settentrionale, Prisma, Catania 1979).
- EYSSERIC J. (1898), Exploration du Bandama (Côte d'Ivoire 1896-1897), in "Annales de Géographie", 7, pp. 273-7.
- ID. (1899), Rapport sur une mission scientifique à la Côte d'Ivoire, in "Nouvelles Archives des Missions Scientifiques", 9, pp. 157-264.
- ID. (1900), Exploration et captivité chez les Gouros, in "Le Tour du Monde", (1^{er} semestre), pp. 73-108.
- FABIETTI U. (1985), La manipolazione politica delle genealogie: i beduini d'Arabia, in A. Airolti et al. (a cura di), La voce il testo la tradizione, Angeli, Milano, pp. 103-14.
- FAGE J.D. (1978), A History of Africa, Hutchinson, London (trad. it. Storia dell'Africa, SEI, Torino 1985).
- FARDON R. (ed.) (1990), Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing, Scottish Academic Press, Smithsonian Institution Press, Edinburgh, Washington.

- FAUBLÉE J. (1946), L'ethnographie de Madagascar, Maisonneuve et Larose, Paris.
- FAUBLÉE J., FAUBLÉE M. (1950), Pirogues et navigation chez les Vezo du sud-ouest de Madagascar, in "Anthropologie", 54, pp. 432-54.
- FAUROUX E. (1980), Les rapports de production Sakalava et leur evolution sous l'influence coloniale (Région de Morondava), in R. Waast et al. (éd. par), Changements sociaux dans l'Ouest Malgache, ORSTOM, Paris, pp. 81-107.
- FEELEY-HARNIK G. (1991), A Green Estate. Restoring Independence in Madagascar, Smithsonian Institution Press, Washington, London.
- FISHER M. (1986), Ethnicity and the Post-Modern Art of Memory, in J. Clifford, G. Marcus (eds.), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, University of California Press, Los Angeles, pp. 194-233.
- FLEURIOT DE LANGLE V.-A. (1872), Croisières à la Côte d'Afrique, in "Le Tour du Monde", 25, 1^{er} trimestre, pp. 305-52.
- ID. (1873), Croisières à la Côte d'Afrique, in "Le Tour du Monde", 26, 2ème trimestre, pp. 353-400.
- FORLACROIX C. (1969), La pénétration française dans l'Indénié, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. F, 1, 1, pp. 91-136.
- ID. (1972), Origine et formation de la Côte d'Ivoire, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. I, I, I, pp. 63-93.
- FORTES M. (1950), Kinship and Marriage among the Ashanti, in A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (eds.), African Systems of Kinship and Marriage, Oxford University Press, London, pp. 252-84.
- ID. (1969), Kinship and the Social Order, Aldine Publishing Company, Chicago.
- ID. (1970), Time and Social Structure and Other Essays, Athlone Press, London.
- ID. (1974), Foreword to Ch. Oppong, Marriage among a Matrilineal Elite. A Family Study of Ghanaian Senior Civil Servants, Cambridge University Press, Cambridge, pp. I-X.
- ID. (1987), The Concept of the Person, in Id., Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion, edited by J. Goody, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 247-86.
- FORTUNE R. (1963), Sorcerers of Dobu: the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific, Routledge and Paul Kegan, London.
- FOX J. (1987), The House as a Type of Social Organization on the Island of Roti. in C. Macdonald (éd. par), De la hutte au palais: sociétés 'à maison' en Asie du Sud-Est insulaire, CNRS, Paris.
- FRIEDMAN J. (1988), No History Is an Island, in "Critique of Anthropology", 8, 3, pp. 7-39.
- ID. (1992a), Myth, History, and Political Identity, in "Cultural Anthropology", 7, 2, pp. 211-31.
- ID. (1992b), The Past in the Future. History and the Politics of Identity, in "American Anthropologist", 94, 4, pp. 837-59.
- FYNN J.K. (1971), Asante and Its Neighbours: 1700-1807, Longman-Northwestern University Press, London-Evanston.
- GAUZE A.L.T. (1969), Contribution à l'histoire du peuplement de la Côte d'Ivoire, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. F, 1, 1, pp. 7-23.

- ID. (1982), Histoire des Magwe. Contribution à la connaissance des Peuples de la Côte d'Ivoire Occidentale, IHAAA, Abidjan.
- GEERTZ C. (1973), The Interpretation of Cultures, Basic Books, New York (trad. it. Interpretazione di culture, Il Mulino, Bologna 1987).
- ID. (1983), Local Knowledge. Furthers Essays in Interpretative Anthropology, Basic Books, New York (trad. it. Antropologia interpretativa, Il Mulino, Bologna 1988).
- GEFFRAY C. (1990), Ni père, ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa, Seuil, Paris.
- GIGLI M. (1993), Exogamie et endogamie dans un village de la Somalie méridionale, in M. Mohamed Abdi (éd. par), Anthropologie Somalienne, Actes du II^e Colloque des Études Somaliennes (Besançon-8/11 octobre 1990), Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1993, pp. 66-86.
- GILBERT M. (1987), The Person of the King: Rituals and Power in a Ghanaian State in D. Cannadine, S. Price (eds.), Rituals of Royalty: Power and Cerimonial in Traditional Societies, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York, pp. 298-330.
- ID. (1989), Sources of Power in Akuropon-Akuapem Ambiguity in Classification, in W. Arens, I. Karp (eds.), Creativity of Power. Cosmology and Action in African Society, Smithsonian Institution Press, Washington-London, pp. 59-90.
- GLAZER N., MOYNIHAN D.P. (eds.) (1975), Ethnicity: Theory and Experience, Harvard University Press, Cambridge.
- GODELIER M. (1973), Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?, in Id., Horizon, Trajets marxistes en anthropologie, Maspero, Paris (trad. it. Il concetto di tribù. Crisi di un concetto o crisi dei fondamenti empirici dell'antropologia?, in Id., Antropologia e marxismo, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 147-83).
- GOFFMAN E. (1963), Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (trad. it. Stigma, Laterza, Bari 1970).
- GOODY J.R. (1987), The Interface between the Written and the Oral (trad. it. Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità, Il Saggiatore, Milano 1989).
- GORILOVSKY B. (1952), Récits folkloriques dida, in "Notes Africaines", 56, pp. 120-1.
- GOUGH K. (1961), Variation in Matrilineal Systems, in D. Schneider, K. Gough (eds.), Matrilineal Kinship, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 445-652.
- GRAH MEL F. (1991), Marcel Treich-Laplène. Précurseur de la Côte d'Ivoire, Publications de l'Université d'Abidjan, Abidjan.
- GRANDIDIER A. (1971), Souvenirs de voyages d'Alfred Grandidier 1865-1870 (d'après son manuscrit inédit de 1916), Association malgache d'archéologie, "Documents anciens sur Madagascar", 6, Antananarivo.
- GRANDIDIER A., GRANDIDIER G. (1908-28), Ethnographie de Madagascar. 4 voll. (Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar), Paris.
- GRIMES B.F. (1988), Ethnologue. Languages of the World, The Summer Institute of Linguistic Inc., Dallas.
- GRISARD P. (1891), *Une mission commerciale sur le Lahou*, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 1, 8, pp. 6-8.

- GROFF D.H. (1989), The "Revolt" of Assikasso of 1898: an Episode in the Colonial Restructuring of an African Regional Economy, in "African Economic History", 18, pp. 1-24.
- GROTTANELLI V.L. (1969), Gods and Morality in Nzema Polytheism, in "Ethnology", 8, 4, pp. 370-405.
- ID. (1976), Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nordest africana, Angeli, Milano.
- ID. (a cura di) (1977), Una società guineana: gli Nzema, vol. I, I fondamenti della cultura, Boringhieri, Torino.
- ID. (1978), Una società guineana: gli Nzema, vol. II, Ordine morale e salvezza terrena, Boringhieri, Torino.
- ID. (1988), The Python Killer. Stories of Nzema Life, Chicago University Press, Chigaco.
- GUADAGNI M. (1981), Xeerka Beeraha. Diritto fondiario somalo, Giuffrè, Milano.
- GYEKYE K. (1987), An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAAKONSEN J.M. (1983), The Socio-Economic Structures of two Southern Somali Villages: Lama Doonka and Beled Aamin, Università nazionale somala, Facoltà di Medicina, Mogadiscio.
- HART K. (1982), The Political Economy of West African Agriculture, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1985), The Social Anthropology of West Africa, in "Annual Review of Anthropology", 14, pp. 243-72.
- HARVEY W.B. (1966), Law and Social Change in Ghana, Princeton University Press, Princeton.
- HELANDER B. (1984), Notion of Crop Fertility in Southern Somalia, in "Working Papers in African Studies", 4.
- ID. (1986), The Social Dynamics of Southern Somali Agro-Pastoralism: A Regional Approch, in "Working Papers in African Studies", 25.
- ID. (1987), Gender and Gender Characteristics as a Folk Model in Southern Somali Social Classification and Symbolism, in "Working Papers in African Studies", 33.
- ID. (1990), Words, Worlds and Wishes: the Aesthetics of Somali Kinship, Department of Social Anthropology, University of Uppsala, dattiloscritto inedito.
- HERSI A.A. (1977), The Arab Factor in Somali History: The Origins and the Development Arab Enterprise and Cultural Influences in the Somali Peninsula, Ph.D. Thesis, University of California, Los Angeles.
- HERSKOVITS M.J. (1937), The Ashanti Ntoro, a Re-Examination, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", 67, pp. 287-96.
- HILL P. (1963), The Migrant Cocoa Farmers of Southern Ghana. A Study in Rural Capitalism, Cambridge University Press, Cambridge.
- HIMMELHEBER H. (1951), Aura Poku. Mythen, Tiergeschichten und Sagen aus Westafrika, Erich Röth Verlag, Eisenach.
- HOBSBAWM E.J. (1987), Introduzione: Come si inventa una tradizione, in E.J.

- Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), L'invenzione della tradizione, Einaudi, Torino, pp. 3-17.
- HOBSBAWM E.J., RANGER T. (eds.) (1983), The Invention of Tradition, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. L'invenzione della tradizione, Einaudi, Torino 1987).
- HOLY L. (1986), Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society: Descent, Succession and Inheritance among the Toka of Zambia, Cambridge University Press, Cambridge.
- ISAAC H.R. (1975), Basic Group Identity. The Idols of The Tribe, in N. Glazer, D.P. Moyniham (eds.), Ethnicity. Theory and Experience, Harvard University Press, Cambridge, pp. 29-52.
- IZARD M. (1985), Gens du pouvoir, gens de la terre. Institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche), Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris.
- ID. (1992), L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain: État, société, destin individuel, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- ID. (1994), Del trattamento politico dello spazio, in "Etnosistemi" (numero monografico Potere e territorio in Africa occidentale), 1, 1, pp. 6-12.
- JONES A. (1987), Cannibales et bons sauvages: stéréotypes européens concernant les habitants de la Côte d'Ivoire, 1600-1750, in D. Droixhe, K.H. Kiefer (éd. par), Images de l'Africain de l'antiquité au XX^e siècle, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 33-44.
- KANGHA A.M. (1965), Le pays N'Zikpli en Côte d'Ivoire, diplôme de l'EPHE, VI^e section, Paris.
- KAPLOW S.B. (1978), Primitive Accumulation and Traditional Social Relations on the Nineteenth Century Gold Coast, in "Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des études africaines", 12, 1, pp. 19-36.
- KATO M. (1982), Matriliny and Migration. Evolving Minagkabau Traditions in Indonesia, Cornell University Press, Ithaca-London.
- KEA R.A. (1982), Settlements, Trade and Polities in the Seventeenth-Century Gold Coast, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
- KI-ZERBO J. (1972), Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à demain, Hatier, Paris (trad. it. Storia dell'Africa, Einaudi, Torino 1977).
- KIPRÉ P., TIREFORT A. (1992), La Côte d'Ivoire, in C. Coquery-Vidrovitch, O. Goerg, L'Afrique occidentale au temps des français, La Découverte, Paris.
- KLEMP E. (1968), Africa. Auf Karten des 12. bis 18. Jahrhunderts, Edition Leipzig, Leipzig, 2 voll.
- KOECHLIN B. (1975), Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution a l'étude de l'eco-système de semi-nomades marins, in "Cahiers de l'Homme", 15, Mouton, Paris.
- KOROL J. (1946), Notes sur un gisement néolithique situé à Bouaké (Côte d'Ivoire) et le peuplement ancien de la région, in "Notes Africaines", 32, pp. 23-4.
- KOUAMÉ GUIÉ (1930), Monographie de Sakasso, Devoir de fin d'année, École Normale William Ponty, Sebhikhoutane, manoscritto.

- KRETCH S. (1991), *The State of Ethnohistory*, in "Annual Review of Anthropology", 20, pp. 345-75.
- KRONENFELD D.B. (1991), Fanti Kinship. Language, Inherithance and Kin Groups, in "Anthropos", 86, pp. 19-31.
- KUPER A. (1982), Lineage Theory: A Critical Retrospect, in "Annual Review of Anthropology", 11, pp. 71-95.
- ID. (1988), The Invention of Primitive Society, Routledge, London, New York.
- KYEREMANTEN A.A.Y. (1973), Inter-State Boundary Litigation in Ashanti, African Social Research Documents, vol. IV, African Studies Centre, Cambridge.
- L'Africa ritrovata. Antiche carte geografiche dal XVI al XIX secolo (1986), Quaderni del "Servizio Museografico" della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 3, Palermo.
- LABOURET H. (1914), Notes contributives à l'étude du peuple Baoulé, in "Revue d'Ethnographie et de Sociologie", 3-4, pp. 83-91.
- LANTERNARI V. (1977), L'agricoltura, in V.L. Grottanelli (a cura di), Una società guineana: gli Nzema, vol. I, I fondamenti della cultura, Boringhieri, Torino, pp. 213-90.
- ID. (1983), L'incivilimento dei "barbari", Dedalo, Bari.
- LAROUI A. (1987), Initiatives et résistances africaines en Afrique du Nord et au Sahara, in A. Boahen (éd. par), Histoire générale de l'Afrique, vol. VII, L'Afrique sous dominations coloniales, 1880-1935, UNESCO-NEA, Paris, pp. 111-35.
- LASNET dr. (1896a), Mission du Baoulé. Notes sur le Baoulé, ANCI, 1 EE 28 (1).
- ID. (1896b), Notes sur le Baoulé, in "À Travers le Monde", suppl. a "Le Tour du Monde", 2, n.s., 52, pp. 409-12.
- ID. (1898), Contribution à la géographie tropicale. Mission du Baoulé, in "Annales d'hygiène et de médecine coloniales", 1, pp. 305-48.
- LASSAILLY-JACOB V. (1983), Structures villageoises et caractères migratoires de la société baule-kode dans la région de Béoumi (Côte d'Ivoire centrale), in "Cahiers d'Études africaines", 23, 1-2 (89-90), pp. 73-95.
- LAVONDÈS H. (1967), Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache, in "Cahiers de l'Homme", 6, Mouton, Paris.
- LE BRIS E., LE ROY E., LEIMDORFER F. (éd. par) (1982), Enjeux fonciers en Afrique Noire, Karthala-ORSTOM, Paris.
- LEACH E. (1954), Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure, The Athlone Press, London (trad. it. Sistemi politici birmani. Struttura sociale dei Kachin, Angeli, Milano 1979).
- LESOURD M. (1982), L'émigration baoulé vers le sud-ouest de la Côte d'Ivoire, thèse de 3^{ème} cycle, Université de Paris X, Paris, 2 voll.
- ID. (1988), La forêt, la machette et le billet de banque. Problématique du colonat agricole en région d'économie de plantation: l'exemple du système de production baule (Côte d'Ivoire forestière), in "Cahiers des Sciences Humaines", 24, 1, pp. 73-97.
- ID. (1989), Une remise en cause de l'ethnicité. Le comportement sociospatial des Baule émigrés dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire, in J.-P. Chretien, G. Prunier (éd. par), Les ethnies ont une histoire, Karthala-ACCT, Paris, pp. 77-90.

- LEWIS I.M. (1961), A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa, Oxford University Press, Oxford (trad. it. Una democrazia pastorale, Angeli, Milano 1983).
- ID. (1969), From Nomadism to Cultivation. The Expansion of Political Solidarity in Southern Somalia, in M. Douglas, P.M. Kaberrry (eds.), Man in Africa, Tavistock, London, pp. 59-77.
- ID. (1979), L'islam nell'Africa subsahariana, in A. Triulzi (a cura di), Storia dell'Africa e del Vicino Oriente, La Nuova Italia, Firenze, pp. 66-80.
- ID. (1981), Somali Culture, History and Social Institutions. An Introductory Guide to Somali Democratic Republic, London School of Economics, London.
- ID. (1984), The Child Is Father of the Man: Some Problems of Somali Kinship Terminology, in T. Labahan (ed.), Proceedings of the Second International Congress of Somali Studies, University of Hamburg, H. Buske Verlag, Hamburg, vol. IV, pp. 1-12.
- ID. (1988), A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa, Westview Press, Boulder/Colorado.
- ID. (1990), Parental Terms of Reference: a Patrilineal Kinship Puzzle, London School of Economics, London, dattiloscritto inedito.
- LIEBER M.D. (1990), Lamarckian Definitions of Identity on Kapingamarangi and Pohnpei, in J. Linnekin, L. Poyer (eds.), Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific, University of Hawaii, Honolulu, pp. 71-101.
- LINNEKIN J., POYER L. (1990), *Introduction*, in J. Linnekin, L. Poyer (eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii, Honolulu, pp. 1-16.
- LOMBARD J. (1967), Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire, Colin, Paris.
- ID. (1988), Le Royaume Sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar, 17^e-20^e, ORSTOM, Paris.
- LONSBURY F.G. (1964), A Formal Account Of The Crow-And-Omaha Type Kinship Terminology, in W.H. Goudenough (ed.), Explorations in Cultural Anthropology, McGraw, New York, pp. 351-93.
- LOUCOU J.-N. (1976a), L'exode des Baule, in "Bulletin de l'IFAN", sér. B, 38, 3, pp. 506-16.
- ID. (1976b), L'exode des Baule, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. I, 4, I, pp. 123-37.
- ID. (1982), Entre l'histoire et la légende: l'exode des Baoulé au XVIII^e siècle, in "Afrique histoire", 5, pp. 43-50.
- ID. (1984), Histoire de la Côte-d'Ivoire, CEDA, Abidjan.
- ID. (1985), Note sur l'État Baule précolonial, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. I, 13, pp. 25-59.
- ID. (1987), La reine Pokou, fondatrice du royaume baoulé, in Mémorial de la Côte d'Ivoire, vol. IV, Grandes figures ivoiriennes, Ami, Abidjan, pp. 39-45.
- LOUCOU J.-N., LIGIER F. (1977), La Reine Pokou. Fondatrice du royaume baoulé, ABC-NEA, Paris-Dakar-Abidjan.
- LOVEJOY P.E. (1982), The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis, in "Journal of African History", 23, 3, pp. 473-501.

- LOYER G. (1714), Relation du voyage du royaume d'Issiny, in P. Roussier (éd. par), L'établissement d'Issiny, 1687-1702, Larose, Paris 1935, pp. 109-235.
- LUIG U. (1985), Orale Tradition als Interpretation von Geschichte. Die Sage von Aura Poku, in "Anthropos", 80, pp. 101-24.
- LULING V. (1971), The Social Structure of Somali Society, Ph.D. Thesis, University of London.
- ID. (1984), The Other Somali Minority Groups in Traditional Somali Society, in T. Labahan (ed.), Proceedings of the Second International Congress of Somali Studies, University of Hamburg, H. Buske Verlag, Hamburg, vol. IV, pp. 39-56.
- ID. (1993), The Use of the Past: Variations in Historical Tradition in a South Somali Community, in M. Mohamed Abdi (éd. par), Anthropologie somalienne, Actes du II^e Colloque des Etudes Somaliennes, (Besançon, 8/11 octobre 1990), Annales Littéraires de l'Université de Besançon, pp. 101-16.
- MACINTYRE M. (1989), The Triumph of the Susu. Mortuary Exchanges on Tubetube, in F.H. Damon, R.Wagner (eds.), Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring, Northern Illinois University Press, DeKalb, pp. 133-52.
- MAGRI P.G. (1984), Colonialismo e istituzioni consuetudinarie nell'Africa subsahariana, Giuffrè, Milano.
- MAIR L. (1977), African Kingdoms, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Regni africani, Feltrinelli, Milano 1981).
- MALINOWSKI B. (1926), Myth in Primitive Psychology, London (trad. it. Il mito e il padre nella psicologia primitiva, Newton Compton, Roma 1976, pp. 1-60).
- MANSUUR A.O. (1980), La storia della religione tradizionale dei cusciti, Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, tesi di specializzazione in Storia delle Tradizioni popolari.
- ID. (1986), Storia antica della Somalia e la sua cultura, dattiloscritto inedito, Mogadiscio.
- MAQUET J. (1968), Baoulé, in Encyclopaedia Universalis, Corpus, 3, Paris, pp. 280-1.
- MARCUS G. (1986), Contemporary Problems of Ethnography in The Modern World System, in J. Clifford, G. Marcus (eds.), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, University of California Press, Los Angeles, pp. 165-93.
- ID. (1989), Imagining the Whole, in "Critique of Anthropology", 9, 3, pp. 7-30.
- MARCUS G., FISHER M. (1986), Anthropology as a Cultural Critique. Experimental Moments in the Human Sciences, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it. Antropologia come critica culturale, Anabasi, Milano 1994).
- MARCUSE W.D. (1914), Through Western Madagascar in Quest of the Golden Bean, Hurst, London.
- MARIE A. (1972a), Parenté, échange matrimonial et réciprocité. Essai d'interpretation à partir de la société Dan et de quelques autres sociétés de Côte d'Ivoire. 1, in "L'Homme", 12, 3, pp. 5-46.
- ID. (1972b), Parenté, échange matrimonial et réciprocité. Essai d'interpretation à partir de la société Dan et de quelques autres sociétés de Côte d'Ivoire. 2, in "L'Homme", 12, 4, pp. 5-36.

- ID. (1973), Structures, pratiques et idéologies chez les Baoulé, in "Cahiers d'Études africaines", 13, 2 (50), pp. 363-76.
- MAUNY R. (1972), Contribution à la connaissance de l'archéologie préhistorique et protohistorique ivoiriennes, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. I, I, pp. 11-32.
- McCASKIE T.C. (1980), Office, Land and Subjects in the History of the Manwere Fekuo of Kumase: an Essay in the Political Economy of the Asante State, in "Journal of African History", 21, pp. 189-208.
- ID. (1981), State and Society, Marriage and Adultery: Some Consideration towards a Social History of Precolonial Asante, in "Journal of African History", 22, 3, pp. 477-89.
- ID. (1983), Accumulation, Wealth and Belief in Asante History; I: To the Close of the Nineteenth Century, in "Africa", 53, 1, pp. 23-44.
- ID. (1984), Ahyiamu. A Place of Meeting: Process and Event in the History of Asante State, in "Journal of African History", 25, 2, pp. 168-88.
- ID. (1986), Accumulation, Wealth and Belief in Asante History; II: The Twentieth Century, in "Africa", 56, 1, pp. 3-23.
- ID. (1989), Death and the Asantehene: A Historical Meditation, in "Journal of African History", 30, 3, pp. 417-44.
- ID. (1990), Nanamon Mpow of Mankessim: an Essay in Fante History, in D. Henige, T.C. McCaskie (eds.), West African Economic and Social History. Studies in memory of Marion Johnson, University of Wisconsin, Madison, pp. 133-50.
- ID. (1992), People and Animals: Constru(ct)ing the Asante Experience, in "Africa", 62, 2, pp. 221-47.
- McCREADY W.C. (1983), Culture, Ethnicity and Identity. Current Issues in Research, Academic Press, New York.
- McKinley R. (1971), Why Do Crow and Omaha Kinship Terminologies Exist? A Sociology of Knowledge Interpretation, in "Man", n.s. 6, 3, pp. 408-26.
- McLEOD M.D. (1981), The Asante, British Museum Publications Ltd., London.
- MEILLASSOUX C. (1964), Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire, Mouton, Paris, L'Aia.
- ID. (1986), Anthropologie de l'esclavage, PUF, Paris (trad. it. Antropologia della schiavitù, Mursia, Milano 1992).
- MEMEL-FOTE H., CHAUVEAU J.-P. (1989), L'identité politique baoulé (Côte d'Ivoire), in "Revue de la Bibliothèque Nationale", 34, pp. 33-40.
- MÉNALQUE M. (1933), Coutumes civiles des Baoulés de la région de Dimbokro, Larose, Paris.
- MERCIER P. (1968), Baoulé, in G. Balandier, J. Maquet (éd. par), Dictionnaire des civilisations africaines, Hazan, Paris, pp. 65-6.
- MICHAUD P. (1966), Histoire de l'agriculture en zone Baoulé, in République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan, Étude Régionale de Bouaké. 1962-1964, doc. 2.
- MIÈGE J.-L. (1954), Notes de toponymie Baoulé, in "Études Éburnéennes", 3, pp. 131-40.

- MINTZ S.W., WOLF E.R. (1989), Replay to Michael Taussig, in "Critique of Anthropology", 9, 1, pp. 25-31.
- MOHAMED M.A. (éd. par) (1993), Anthropologie Somalienne, Actes du II^e Colloque des Études Somaliennes (Besançon, 8/II octobre 1990), Annales Littéraires de l'Université de Besançon.
- MONNIER M. (1894), France noire (Côte d'Ivoire et Soudan), Plon, Paris.
- MONOD T. (ed.) (1975), Pastoralism in Tropical Africa, IAI-Oxford University Press, London.
- MONTEIL Lt. Col. (1902), Une page d'histoire. La colonne de Kong, Lavanzelle, Paris.
- MOORE F.S. (1987), Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography, in "American Ethnologist", 14, 4, pp. 727-36.
- MORRISON M.K.C. (1982), Ethnicity and Political Integration: The Case of Ashanti, Ghana, Syracuse University Press, Syracuse-New York.
- MOUEZY H. (1954), Assinie et le royaume de Krinjabo. Histoire et coutumes, Larose, Paris.
- MURDOCK G.P. (1940), Double Descent, in "American Anthropologist", 42, pp. 555-61.
- N'GUESSAN K. (1982-83), Tribalisme en Côte d'Ivoire: mythe et réalité, in "Kasa Bya Kasa", 2, pp. 129-55.
- NADEL S.F. (1942), A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria, IAI-Oxford University Press, London.
- NEBOUT A. (1900), *Notes sur les Baoulé*, in "À travers le Monde", suppl. a "Le Tour du Monde", 2^e semestre, pp. 393-6, 401-4, 409-12.
- ID. (1901), *Notes sur les Baoulé*, in "A travers le Monde", suppl. a "Le Tour du Monde", 1^{er} semestre, pp. 17-20, 35-6.
- NOËL V. (1843-44), Recherches sur les Sakalava, in "Bulletin de la Société de Géographie", pp. 40-64, 275-306; 1844, pp. 385-416.
- NOKAN Z.C. (1970), Abraha Pokou ou une grande africaine, Oswald, Paris.
- OKALI C. (1983), Cocoa and Kinship in Ghana. The Matrilineal Akan of Ghana, Paul Kegan International, London.
- OLLENNU N.A. (1962), Principles of Customary Land Law in Ghana, Sweet & Maxwell, London.
- OPPONG CH. (1974), Marriage among a Matrilineal Elite. A Family Study of Ghanaian Senior Civil Servants, Cambridge University Press, Cambridge.
- ORTNER S. (1984), Theory in Anthropology since the Sixties, in "Comparative Studies in Society and History", 26, pp. 126-66.
- OSAGHAE E.E. (1991), A Re-Examination of the Conception of Ethnicity in Africa as an Ideology of Inter-Elite Competition, in "African Study Monographs", 12, 7, pp. 43-60.
- OTTINO P. (1963), Les economies paysannes malgaches du Bas-Mangoky, Berger-Levrault, Paris.
- PALUMBO B. (1991a), Le noci della discordia. Terra, eredità e parentela in una comunità Nzema (Ghana), tesi di dottorato in Scienze etnoantropologiche, Università La Sapienza, Roma.

- ID. (1991b), "You Are Going Really Deep": conflitti, pratica e teoria in etnografia. Alcune riflessioni a partire dal caso Nzema, in "L'Uomo", 4, n.s., 2, pp. 235-70.
- ID. (1992a), Marriage, Land and Kinship in a Nzema Village, in "Ethnology", 31, 3, pp. 233-57.
- ID. (1992b), Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea, in "Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali", 15, pp. 109-40.
- ID. (1994), Storia, spazio e potere in un villaggio nzema, in "Etnosistemi", (numero monografico Potere e territorio in Africa occidentale), 1, 1, pp. 102-26.
- PASSERINI L. (1988), Storia e soggettività, La Nuova Italia, Firenze.
- PAULME D. (1970), Un rituel de fin d'annèe chez les Nzema de Grand Bassam, in "Cahiers d'Études Africaines", 10, 2 (38), pp. 189-222.
- PAVANELLO M. (1992), Gyima e nvasoe: la filosofia economica degli Nzema del Ghana Sud Occidentale, in "L'Uomo", 5, n.s., 1/2, pp. 165-86.
- ID. (1994), Transazione commerciale e divisione sessuale (gender) tra gli Nzema (Ghana sud occidentale), in "Africa", 49, 1, pp. 21-53.
- PELLION O. (1993), Ségrégation et résistance à la ségrégation. Les Formes de solidarieté entre les femmes de Marerrey, in M. Mohamed Abdi (éd. par), Anthropologie Somalienne, Actes du II^e Colloque des Études Somaliennes, (Besançon, 8/II octobre 1990), Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1993, pp. 22-32.
- PERROT C.-H. (1974), Ano Asema: Mythe et Histoire, in "Journal of African History", 15, 2, pp. 199-22.
- ID. (1982), Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles, CEDA-Publications de la Sorbonne, Abidjan-Paris.
- PERSON Y. (1968, 1970a, 1975), Samori. Une révolution Dyula, IFAN, Dakar, 3 voll.
- ID. (1970b), Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale, in H. Deschamps (éd. par), Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des Archipels, vol. I, Des origines à 1800, PUF, Paris, pp. 271-304.
- ID. (1974), The Atlantic Coast and the Southern Savannahs, 1800-1880, in J.F. Ade Ajayi, M. Crowder (eds.), History of West Africa, vol. II, Longman, London, pp. 262-307.
- PESCAY M. (1967), La sociologie, in République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan, Région du Sud-Est, Étude socio-économique, Abidjan.
- PETIT G. (1930), L'industrie des pèches à Madagascar, Société des Éditions Maritimes et Coloniales, Paris.
- PIAULT M.-H., (éd. par) (1987), La colonisation: rupture ou parenthèse?, L'Harmattan, Paris.
- POBÉGUIN C. (1894a), La Colonie de la Côte d'Ivoire, in "Bulletin de la Société de Géographie Commerciale de Paris", 16, pp. 502-9.
- ID. (1894b), Le Commerce à la Côte d'Ivoire, in "Bulletin de l'Exposition permanente des Colonies", 2, pp. 296-304.
- ID. (1895), Note sur le Baoulé entre M'broubrou et la montagne Oroumbo, in "Revue Coloniale", 1, 5, pp. 282-90.

- ID. (1897), Notes sur les lagunes de Grand-Lahou, de Fresco et les Rivières Bandama et Yocoboué, in "Bulletin de la Société de Géographie", 7, 18, pp. 106-28, 230-51.
- POEWE K.O. (1981), Matrilineal Ideology: Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia, Academic Press, London.
- POIRIER CH. (1953), Le damier ethnique du pays côtier Sakalava, in "Bulletin de l'Académie Malgache", 31, pp. 23-8.
- PRIESTLEY M., WILKS I. (1960), The Ashanti Kings in the Eighteenth Century: A Revised Chronology, in "Journal of African History", 1, 1, pp. 83-96.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. (1950), Introduction, in A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (eds.), African Systems of Kinship and Marriage, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-85.
- RAINERO R., (a cura di) (1970), La scoperta della costa occidentale d'Africa, Marzorati, Milano.
- RANGER T. (1983), The Invention of Tradition in Colonial Africa, in E.J. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), The Invention of Tradition, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. L'invenzione della tradizione, Einaudi, Torino 1987, pp. 203-51).
- RATTRAY R.S. (1923), *Ashanti*, Clarendon Press, Oxford (rist. Negro University Press, New York 1969).
- ID. (1927), Religion and Art in Ashanti, Oxford University Press, Oxford 19593.
- ID. (1929), Ashanti Law and Constitutions, Clarendon Press, Oxford 19692.
- RAVENHILL P.L. (1979), Qui sont les Wan?, in "Godo-Godo", 4-5, pp. 47-73.
- REBEL H. (1989a), Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches, I, in "American Ethnologist", 16, I, pp. 117-36.
- ID. (1989b), Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches, II, in "American Ethnologist", 16, 2, pp. 350-65.
- REMOTTI F. (1989a), Introduzione, in F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio, Il Mulino, Bologna, pp. 11-44.
- ID. (1989b), Capitali mobili africane, in F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio, Il Mulino, Bologna, pp. 107-68.
- ID. (1990), Noi, primitivi, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (1993), Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere, Bollati Boringhieri, Torino.
- REYNOLDS E. (1974), Trade and Economic Change on the Gold Coast 1807-1874, Longmans, Harlow.
- RICHARDS A.I. (1950), Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu, in A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (eds.), African Systems of Kinship and Marriage, Oxford University Press, London, pp. 207-51.
- RIESMAN P. H. (1974), Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute-Volta, Mouton-École Pratique des Hautes Études, Paris (trad. it. Società e libertà nei Peul Djelgôbé dell'Alto Volta, Jaca Book, Milano 1977).

- ROBERTSON A. F. (1973), Histories and Political Opposition in Ahafo, Ghana, in "Africa", 43, 1, pp. 41-58.
- RÖMER L.F. (1760), Le Golfe de Guinée. 1700-1750 (trad. fr.), L'Harmattan, Paris 1989.
- ROSALDO R. (1986), From the Door of His Tent. The Feedworker and the Inquisitor, in J. Cliffords, G. Marcus (eds.), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, University of California Press, Los Angeles, pp. 77-98.
- ROSEBERRY W. (1988), *Political Economy*, in "Annual Review of Anthropology", 17, pp. 161-85.
- ROUGERIE G. (1964), La Côte d'Ivoire, PUF, Paris.
- ROUSSIER P. (éd. par) (1935), L'établissement d'Issiny, 1687-1702. Voyages de Dúcasse, Tibierge et d'Amon à la Côte de Guinée publiés pour la premère fois et suivis de la Relation du voyage du royaume d'Issiny du P. Godefroy Loyer, Larose, Paris.
- SAHLINS M. (1981), Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdoms, The University of Michigan Press, Ann Arbor (trad. it. Metafore storiche e realtà mitiche. La struttura nella storia antica del Regno delle Isole Sandwich, in Id., Storie d'altri, Guida, Napoli 1992), pp. 5-108.
- ID. (1985), Islands of History, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it. Isole di storia, Einaudi, Torino 1986).
- ID. (1988), No History Is an Island, in "Critique of Anthropology", 8, 3, pp. 41-51.
- SALVERTE-MARMIER P. DE (1966), L'organisation politique et la structure territoriale, in République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan, Étude Régionale de Bouaké. 1962-1964, vol. I, Le Peuplement, Abidjan, pp. 195-209.
- SALVERTE-MARMIER P. DE, SALVERTE-MARMIER M.-A. DE (1966), Les étapes du peuplement, in République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan, Étude Régionale de Bouaké. 1962-1964, vol. I, Le Peuplement, Abidjan, pp. 9-57.
- SANDERSON R.W. (1925), The History of Nzima up to 1874, in "The Gold Coast Review", 1, 1, pp. 95-107.
- SANJEK R. (1977), Cognitive Maps of the Ethnic Domain in Urban Ghana: Reflection on Variability and Change, in "American Ethnologist", 4, 4, pp. 603-22.
- SARBAH J.M. (1897), Fanti Customary Laws, Frank Cass e Co. Ltd., London 1968. SARPONG P. (1971), The Sacred Stools of the Akan, Ghana Publishing Corporation, Accra-Tema.
- SCHLEMMER B. (1980), Conquête et colonisation du Menabe: une analyse de la politique Gallieni, in R. Waast et al. (éd. par), Changements sociaux dans l'Ouest Malgache, ORSTOM, Paris, pp. 109-31.
- ID. (1983), Le Menabe: histoire d'une colonisation, ORSTOM, Paris.
- SCHNAPPER B. (1961), La politique et le commerce français dans le golfe de Guinée (1838-1871), Mouton, Paris.
- SCHNEIDER D.M. (1961), Introduction: The Distinctive Features of Matrilineal Descent Group, in D.M. Schneider, K. Gough (eds.), Matrilineal Kinship, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 1-32.

- ID. (1984), A Critique of the Study of Kinship, Michigan University Press, Michigan.
- SCHNEIDER D.M., GOUGH K. (eds.) (1961), Matrilineal Kinship, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- SCHWARTZ A. (1975), La vie quotidienne dans un village Guéré, INADES, Abidjan.
- SIGNORINI I. (1973), Agənwole Agyale: The Marriage between Two Persons of the Same Sex among the Nzema of Southwestern Ghana, in "Journal de la Société des Africanistes", 43, 2, pp. 221-34.
- ID. (1974), Gruppi di parentela e famiglia individuale, in B. Bernardi, A.M. Gentili (a cura di), Tradizione e mutamento in Africa, CLUEB, Bologna, pp. 13-29.
- ID. (1975), Divorzio tra gli Nzema del Ghana sud-occidentale, in "Africa", 30, 3, pp. 347-72.
- ID. (1977a), Il modello di residenza, in V.L. Grottanelli (a cura di), Una società Guineana: gli Nzema, vol. I, I fondamenti della cultura, Boringhieri, Torino, pp. 291-320.
- ID. (1977b), Il divorzio, in V.L. Grottanelli (a cura di), Una società Guineana: gli Nzema, vol. I, I fondamenti della cultura, Boringhieri, Torino, pp. 372-94.
- ID. (1978), Nzema Kinship Terminology, in "Paideuma", 24, pp. 111-9.
- SIGNORINI I., PALUMBO B. (1992), Le spiegabili stranezze di un sistema Crow, in "L'Uomo", 5 n.s., 1/2, pp. 221-64.
- SIMÉONI F. (1968), À propos de sites dans le "V Baoulé", in "Bulletin des Instituts de Récherche de l'Université d'Abidjan", 2, pp. 19-23.
- SIMON M. (1965), Souvenirs de Brousse. 1905-1918. Dahomey-Côte d'Ivoire, Nouvelles Éditions Latines, Paris.
- SMITH A.D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1992).
- SOLINAS P.G. (1992), Popolazioni e sistemi sociali, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- SOLLORS W. (1989), The Invention of Ethnicity, Oxford University Press, New York-Oxford.
- SOUTHALL A. (1971), *Ideology and Group Composition in Madagascar*, in "American Anthropologist", 73, pp. 144-64.
- ID. (1986), Common Themes in Malagasy Culture, in C.P. Kottak, J.A. Rakotoarisoa, A. Southall, P. Verin (eds.), Madagascar. Society and History, Carolina Academic Press, Durham, pp. 411-26.
- STEWART M.S. (1995), "Identità sostanziale e identità razionale": gli Zingari ungheresi sono un gruppo etnico?, in L. Piasere (a cura di), Comunità girovaghe, comunità zingare, Liguori, Napoli, pp. 315-41.
- STRATHERN A. (1973), Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples, in J. Goody (ed.), The Character of Kinship, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 21-33.
- STRATHERN M. (1988), The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, University of California Press, Berkeley.
- ID. (1992), Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World, in A. Kuper (ed.), Conceptualizing Societies, EASA Monograph, Routledge and Paul Kegan, London, pp. 75-104.

- SURET-CANALE J. (1964), Afrique Noire Occidentale et Centrale, vol. II, L'ère coloniale (1900-1945), Éditions Sociales, Paris.
- SUTTON I. (1983), Labour and Commercial Agriculture in Ghana in the Later Nineteenth and Early Twentieth Centuries, in "Journal of African History", 24, 3, pp. 461-83.
- Systèmes étatiques africains (1983). in "Cahiers d'Études africains", 22, 3-4 (87-88).
- TAUSSIG M. (1989), History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature, in "Critique of Anthropology", 9, 1, pp. 7-23.
- TAUXIER L. (1924), Nègres Gouro et Gagou (Centre de la Côte d'Ivoire), Geuthner, Paris.
- ID. (1932), Religion, moeurs et coutumes des Agnis de la Côte d'Ivoire, Geuthner, Paris.
- TELLIER T. (1906), Monographie du Cercle du Baoulé, in F.J. Clozel (éd. par), Dix ans à la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris, pp. 133-47.
- TERRAY E. (1969), L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. F, 1, 2, pp. 3-375.
- ID. (1976), Contribution à une étude de l'armée asante, in "Cahiers d'Études africaines", 16, 1, 2 (61-62), pp. 297-356.
- ID. (1982), L'économie politique du royaume abron du Gyaman, in "Cahiers d'Études africaines", 22, 3, 4 (87-8), pp. 251-75.
- ID. (1984), Une histoire du Royaume Abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale, Thèse pour le Doctorat d'État, Université Paris V, Paris, 5 voll.
- ID. (1987), L'etnologia francese degli anni '30 e la situazione coloniale, in Centro culturale francese, Dal Museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni Trenta, Angeli, Milano, pp. 19-31.
- ID., (éd. par) (1987), L'État contemporain en Afrique, L'Harmattan, Paris.
- ID., (1988), Traditions, légende, identité dans les États precoloniaux de la boucle du Niger, in "Cahiers d'Études africaines", 28, 1 (109), pp. 5-12.
- TERRIER A. (1895), Sept ans d'Afrique. La mission du capitaine Marchand, in "Bulletin du Comité de l'Afrique française", 5, 10, pp. 290-8.
- THUNE C. (1989), Death and Matrilineal Reincorporation on Normanby Island, in F.H. Damon, R. Wagner (eds.), Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring, Northern Illinois University Press, DeKalb, pp. 153-78.
- TIACOH G.K. (1983), Dans le pays baoulé: monographie de la commune de Tomidi: origines et histoire, Imprimerie Nationale, Abidjan.
- TIREFORT A. (1980), La côte des Males Gens ou l'anti-hospitalité de l'enfer vert ivoirien. Une image de la colonie dans le premier quart du XX^e siècle, in "Genève-Afrique" 8, 1, pp. 91-100.
- TRIAUD J.-L. (1974a), La question musulmane en Côte-d'Ivoire, in "Revue française d'Histoire d'Outre Mer", 41, 225, pp. 542-71.
- ID. (1974b), Lignes de force de la pénétration islamique en Côte-d'Ivoire, in "Études islamiques", 42, 1, pp. 123-60.
- ID. (1974c), Un cas de passage collectif à l'islam en Basse-Côte d'Ivoire: le village d'Ahua au début du siècle, in "Cahiers d'Études africaines", 14, 2, (54), pp. 317-37.

- ID. (1992), L'Islam sous le régime colonial, in C. Coquery-Vidrovitch, O. Goerg (éd. par) L'Afrique occidentale au temps des français, La Découverte, Paris, pp. 141-55.
- TRIULZI A. (a cura di) (1979), Storia dell'Africa e del vicino Oriente, La Nuova Italia, Firenze.
- VALERI V. (1977), Alimentazione, in Enciclopedia, vol. I, Einaudi, Torino, pp. 344-61.
- VALSECCHI P. (1986), Lo Nzema fra egemonia asante ed espansione europea nella prima metà del XIX secolo, in "Africa", 41, 4, pp. 507-44.
- ID. (1991), Early Nzema Arelemgbunli (Kings) in the Papers of the African Company of Merchants, report at School of Oriental and African Studies of London, November 1990, manoscritto.
- ID. (1994), Per una storia dello Nzema: le origini (secoli XVII e XVIII) in "Etnosistemi" (numero monografico Potere e territorio in Africa occidenta-le), 1, 1, pp. 82-101.
- VAN DANTZIG A. (1990), The Akanists: a West African Hansa, in D. Henige, T.C. McCaskie (eds.), West African Economic and Social History. Studies in memory of Marion Johnson, University of Wisconsin, Madison, pp. 205-16.
- VERDEAUX F. (1979), La tradition n'est plus ce qu'elle était. Deux cas d'heritage chez les Nzima Aduvle, Côte d'Ivoire, in "Cahiers d'Études africaines", 19, 1-4 (73-6), pp. 69-85.
- ID. (1981), L'Aïzi pluriel. Chronique d'une ethnie lagunaire de Côte d'Ivoire, ORSTOM, Abidjan.
- VERDON M. (1991), Contre la culture. Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle, Éditions des Archives contemporaines, Paris.
- VERNEAU R. (1895), Distribution géographique des tribus dans le Baoulé, in "L'Anthropologie", 4, pp. 564-8.
- VILLAMUR R., DELAFOSSE M. (1904), Les coutumes Agni, Challamel, Paris.
- VILLAMUR R., RICHAUD L. (1903), Notre colonie de la Côte d'Ivoire, Challamel, Paris.
- VITI F. (1986), L'unione imperfetta: alleanza, filiazione e residenza tra i Baule, in "Africa", 41, 3, pp. 349-89.
- ID. (1991a), Anthropologie d'un pouvoir local: histoire et politique dans l'Aitu nvle (Baule, Côte d'Ivoire), thèse de doctorat, EHESS, Paris, 3 voll.
- ID. (1991b), Sika: moneta, tesoro e valore tra i Baule della Costa d'Avorio, in "Problemi del Socialismo" (numero monografico Il denaro), n.s., 7-8, pp. 173-205.
- ID. (1993), Tradition orale et tradition écrite: le mythe baule d'Aura Poku (Côte d'Ivoire), in Memory and Multiculturalism, VIII International Oral History Conference, Siena, pp. 329-39.
- ID. (1994), La formazione di uno spazio politico baule nel XVIII-XIX secolo: l'Aitu nvle, in "Etnosistemi", (numero monografico Potere e territorio in Africa occidentale), 1, 1, pp. 55-81.
- VITI F., SOLINAS P.G., PUTTI R. (1992), Yako. I funerali di un re Baule, Laboratorio EtnoAntropologico, Siena.

- VOGEL J. (1991), Culture, Politics, and National Identity in Côte d'Ivoire, in "Social Research", 58, 2, pp. 439-56.
- WADE-BROWN A. (1982), Il capodanno fra gli Nzema del Ghana: festa della comunità o festa del potere?, in "L'Uomo", 6, 2, pp. 151-76.
- ID. (1989), Festa e sistema politico: il caso del kundum fra gli Nzema del Ghana, in "La critica sociologica", 90-91, pp. 121-38.
- WALEN A. (1881-84), Two Years among the Sakalava, in "Antananarivo Annual", 5, pp. 1-15; 6, pp. 14-23; 7, pp. 37-48; 8, pp. 52-67.
- WATSON J. B. (1990), Other People Do Other Things: Lamarckian Identities in Kainantu Subdistrict, Papua New Guinea, in J. Linnekin, L. Poyer (eds.), Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific, University of Hawaii, Honolulu, pp. 17-41.
- WATSON-FRANKE M.B. (1992), Masculinity and the "Matrilineal Puzzle", in "Anthropos", 87, pp. 475-88.
- WEBSTER S. (1989), Some History of Social Theory in Sahlins' Structuralist Culture History, in "Critique of Anthropology", 9, 3, pp. 31-58.
- WEISKEL T.C. (1976), L'histoire socio-économique des peuples baule: problèmes et perspectives de recherche, in "Cahiers d'Études africaines", 16, 1-2 (61-2), pp. 357-95.
- ID. (1978), The Precolonial Baule: A Reconstruction, in "Cahiers d'Études africaines", 18, 4 (72), pp. 503-60.
- ID. (1980), French Colonial Rule and the Baule Peoples: Resistance and Collaboration, 1889-1911, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford.
- WILKS I. (1971), The Mossi and Akan States. 1500-1800, in J.F. Ade Ajayi, M. Crowder (eds.), History of West Africa, vol. I, Longman, London, pp. 344-86.
- ID. (1975), Asante in the Nineteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1989².
- ID. (1977), Land, Labour, Capital and the Forest Kingdom of Asante: A Model of Early Change, in J. Friedman, M.J. Rowlands (eds.), The Evolution of Social Systems, Duckworth-University of Pittsburgh Press, London-Pittsburgh, pp. 487-534.
- ID. (1979), The Golden Stool and the Elephant Tail: An Essay on Wealth in Asante, in "Research in Economic Anthropology", 2, pp. 1-36.
- ID. (1982), The State of the Akan and the Akan States: A Discussion, in "Cahiers d'Études africaines", 22, 3-4 (87-88), pp. 231-49.
- ID. (1992), On Mentally Mapping Greater Asante: A Study of Time and Motion, in "Journal of African History", 33, 1, pp. 175-90.
- ID. (1993), Forest of Gold. Essays on the Akan and the Kingdom of Asante, Ohio University Press, Athens.
- WILLIAMS B.F. (1989), A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain, in "Annual Review of Anthropology", 18, pp. 401-44.
- WOLF E.R. (1982), Europe and the People without History, University of California, Berkeley (trad. it. L'Europa e i popoli senza storia, Il Mulino, Bologna 1990).

- ID. (1988), Inventing Society, in "American Ethnologist", 15, 4, pp. 725-61.
- ID. (1990), Facing Power. Old Insights New Questions, in "American Anthropologist", 92, 3, pp. 586-96.
- WONDJI CH. (1985), La côte ouest africaine du Sénégal à la Côte d'Ivoire. Géographie, Sociétés, Histoire. 1500-1800, L'Harmattan, Paris.
- WURTZ J. (1971), Adiamprikofikro-Douakankro. Étude géographique d'un terroir baoulé de Côte d'Ivoire, Mouton, Paris-L'Aia.
- YANKA K. (1985), The Proverb in the Context of Akan Rethoric, Ph.D. Thesis, UMI Dissertation Service, Indiana University.
- ZINSOU J.-V. (1976), L'affaire de l'Assikasso ou un point des rivalités francoanglaises en Côte d'Ivoire coloniale: 1897-1898, in "Annales de l'Université d'Abidjan", sér. I, I, I, pp. 87-103.
- ZOLBERG A.R. (1964), One-Party Government in the Ivory Coast, Princeton University Press, Princeton.