



Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Ariane Catherine Baghaï, Brigitta Benzing, Gianluca Bocchi, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Luisa Faldini, Francesco Fistetti, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Oscar Nicolaus, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Antonio Russo, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Ferdinando Testa, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Veronica Boldrin, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Raffaella S. Palmisano, Desirée Pangerc

Graphic designer

Domenico De Pascale

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima.

Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno II, dicembre n. 2
26 dicembre 2012 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011
Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

Tutti i diritti riservati.

È consentita la riproduzione a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte.

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di Dicembre 2012 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Antonio L. Palmisano tratta del contributo fornito negli anni '70 e '80 dalla Scuola Berlinese di antropologia – Institut für Ethnologie della Freie Universität di Berlino – alla riflessione critica relativa a metodologie di ricerca e concetti fondanti l'antropologia, un contributo originale e perdurante nei suoi effetti. Laura Budriesi presenta le sue ricerche in Etiopia e analizza parte del materiale raccolto durante la partecipazione a alcune sessioni di culti *zar*. Stefan Festini Cucco tratta della costruzione, nascita e iniziazione del tamburo sciamanico con particolare riferimento alla sua rappresentazione figurativa. Gaspar Paz affronta il tema della trasformazione del paesaggio musicale urbano in Brasile nel contesto di specifiche poetiche della sonorità, quale è quella di Lupicínio Rodrigues o di Paulo Leminski. Antonio Aresta concentra la sua analisi sulla recezione e rielaborazione del mito di Sundiata Keita nella cinematografia africana. Giovanni Picker discute la relazione fra le ideologie alla base delle decisioni amministrative nei confronti di migranti rom iugoslavi in Toscana e la materializzazione della segregazione dei migranti rom in campi alle periferie urbane.

Il numero si chiude con una serie di recensioni di monografie e pubblicazioni a opera di giovani studiosi che, con ciò, entrano nel processo sociale e politico del "fare cultura" pubblicamente, coraggiosamente disposti alla critica e all'autocritica.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che per il prossimo anno è prevista la pubblicazione di almeno due numeri Speciali.

Il primo numero Speciale del 2013 avrà per titolo *Visione, possessione, estasi. Per una antropologia della trance*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 giugno 2013.

Il secondo numero Speciale del 2013 avrà per titolo *Antropologia e religione*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato per il 30 luglio 2013.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2012

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

Essays

Die Berliner Schule der Ethnologie Ethnografie und Selbst-Ethnografie der Jahre 1978-1986

Antonio L. Palmisano

p. 7

Hadra di possessione nel Wollo

Laura Budriesi

p. 29

Lebenszyklus der schamanischen Rahmentrommel

Stefan Festini Cucco

p. 53

Articles

Interprétation et chanson populaire

Gaspar Paz

p. 73

Cinema, myth and representation in Sub-saharian Africa

Antonio Aresta

p. 81

La biopolitica della differenza

Un'antropologia delle politiche dei campi nomadi di Firenze

Giovanni Picker

p. 93

Recensioni

- Boutiaux, Anne-Marie and Seiderer, Anna (eds.) *Fetish Modernity*. Tervuren Royal Museum for Central Africa: Lannoo Print, 2011, 272 pp., 180 photographs
by Barbora Půtová p. 111

- Guillermina Herrera Peña *Viviendo el sueño de Pigmalión. Historias de racismo en guatemala*. Guatemala: Imprenta Talleres Gráficos del IGER, Febrero de 2011, 189 páginas
por Lucía Verdugo p. 114

- Heinonen, Paula *Youth Gangs and Street Children. Culture, Nurture and Masculinity in Ethiopia*. (Social Identities, Volume 7). New York, Oxford: Berghahn Books, 2011, 169 pp.
by Sabrina Maurus p. 116

Die Berliner Schule der Ethnologie: Ethnografie und Selbst-Ethnografie der Jahre 1978-1986

Antonio L. Palmisano*

Abstract

Can we speak of a Berlin School of Anthropology? During the XXth century the Institut für Ethnologie of the Freien Universität had an intense research activity and a significant plurality of theoretical approaches. Particularly, at the end of the 70's a wide group of researchers gathered in Berlin around the IfE. These scholars not only focused their attention on specific geographical areas (above all Northeast Africa and Central Asia) but also developed common themes which led to the debate on the methodology and epistemology of Anthropology.

Research activities catalysed around charismatic figures of German and European Anthropology and this led to the promotion of the idea of long-term fieldwork and to a particular attention to the critical definition of the qualities of ethnological knowledge. With the development and the application of the notion of *imaginäre Ethnografie* and with the theorization of the modified states of consciousness, the relationship between *der Wissenschaftler und das Irrationale* – to recall the title of a book published during those years – could finally be reconsidered in a continuous dialogue with researchers such as Hans Peter Duerr and Paul Feyerabend. This is how what I would like to define as “the Berlin stream of Anthropology” was born; and many scholars who later left the IfE for the wide world may or may not recognize themselves in it.

Berliner Schule – imaginäre Ethnografie – Besessenheit – Kramer – Streck

Betrachtet man die kritisch-reflexive und methodologische Dimension der deutschsprachigen Ethnologie, so interessieren besonders die 1970er und 1980er Jahre, als in Berlin, in einem für Deutschland einmaligen Unternehmen, die Ethnologie neu bestimmt wurde. Dieser Berliner Vorstoß wurde von Fritz Kramer eingeleitet und später von Bernhard Streck und vielen anderen, die ich hier nur zum Teil erwähnen werde, fortgesetzt.

* Im Jahr 2007 wurde von der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, die Tagung mit dem Titel „Streitfragen - zum Verhältnis von empirischer Forschung und ethnologischer Theoriebildung“ in Halle an der Saale, veranstaltet. Ich wurde zu diesem Anlass, am 3. Oktober zum Round Table der Plenarveranstaltung 1 „Perspektiven auf die deutsche Ethnologie“ geladen, um einen Vortrag zu halten, der sich in erster Linie mit den Erfahrungen, die ich am Institut für Ethnologie der FU Berlin während der 70er und 80er Jahre gesammelt hatte, auseinandersetzte. Beim vorliegenden Artikel handelt es sich um den damaligen Vortrag in verschriftlichter Form.

Es dauerte mehrere Jahre bis es dazu kommen konnte; Diskussionen, Überlegungen, Kritiken und Betrachtungen mit und von den Protagonisten jener Berliner Zeit, haben sich mit Kommentaren von Ethnologen gekreuzt, die nicht Teil dieser Szene waren.

Bedanken möchte ich mich besonders bei all jenen Kollegen, die diesen Artikel gelesen, kommentiert und somit einen wichtigen Beitrag zur Korrektur geleistet haben. Allen voran Gennaro Ghirardelli, Almut Loycke, Tamara Multhaupt, Richard Rottenburg, Jorge Freitas Branco, John Eidson, Han Vermeulen, Fritz Kramer, Bernhard Streck und Annegret Nippa. In Erinnerung an Irene Leverenz.

Die Berliner Ethnologie – Eine Schule? Eine Neuausrichtung?

Kann man überhaupt von einer Berliner Schule der Ethnologie sprechen? Nachdem Thurnwald (1869-1954) die Berliner Ethnologie geprägt hatte, sprach man von einer Thurnwald-Schule. Später kamen neue Strömungen hinzu, die keines Wegs explizit aufeinander aufbauten. Können wir dennoch von einer Berliner Schule sprechen, oder sind es mehrere?

Nicht alles, was ich zu sagen habe, wird von meinen Kollegen und Freunden geteilt werden, die mit mir diese Zeit in Berlin erlebten. Es könnte nicht anders sein. Unsere Diskussionen waren immer sehr intensiv. Eines der Charakteristika dieser Zeit und ein Charakteristikum derer, die an den Diskussionen teilgenommen haben war auf jeden Fall die Intensität der Debatten.

Die Zeit zwischen 1978 und 1986 habe ich intensiv miterlebt und damit auch das Ende der so genannten Berliner Schule, denn die Arbeitsverträge der meisten am IfE aktiven Ethnologen endeten Mitte der 1980er Jahre. Die darauffolgende Berliner Universitätspolitik führte das IfE in eine andere Richtung – und für mich war die Zeit reif zu emigrieren. Wenn ich mich also der Berliner Schule zuwende, betreibe ich nicht nur Ethnografie, sondern auch Selbstethnografie: für mich eine Marginalie in meinem Berufsleben, eine Marginalie unter anderen Marginalien, aber doch gut verankert mitten im Leben, mit der daraus resultierenden Schwierigkeit, eine methodologische Wahl zu treffen; eine Wahl, die letzten Endes auf einem Urteil und einer Urteilskritik basiert.¹ Politik, Wissenschaft, Theologie und Kunst gehören zum Leben genauso wie zur Ethnologie, wie wir wissen und von der Erfahrung unserer Vorläufer gerade in der deutschen und italienischen Ethnologie gelernt haben.

Worin unterschied sich die Berliner Ethnologie der 1970er und 1980er Jahre von den vorangegangenen Jahren? Es ging weder um die Konzentration auf ausgewählte bestimmte geographische Regionen, noch um die Etablierung thematischer oder systematischer Schwerpunkte. Die Aufmerksamkeit galt je nach Zeit und Kollege mal der politischen Ordnung, mal der Religion, mal der Kunst. Zwar wurden in erster Linie die Gesellschaften Nordost Afrikas und Zentralasiens erforscht, doch ging es dabei mehr um eine thematische Fokussierung, wie z.B. auf segmentäre Gesellschaften oder Besessenheitskulte, doch vor allem auf „das Fremde“. Im Zentrum aller Komplexe standen immer die Methode und Epistemologie der Ethnologie: Die Feldforschung über einen längeren Zeitraum durchzuführen, galt als Voraussetzung überhaupt, um in den Diskurs über die Epistemologie der Ethnologie zu treten. Und erst die Rückkehr aus dem Feld machte den Ethnologen für die Kritik ethnologischen Wissens empfänglich.

Die Themen waren komplex und von grundlegender Bedeutung für die Definition der zukünftigen Ethnologie. Es waren Themen mit starken politischen

¹ Eine ganze Reihe von Monographien wurde als „Marginalien“ veröffentlicht, u.a. die „Sudanesischen Marginalien“, erschienen im Trickster Verlag, hrsg. von Fritz Kramer und Bernhard Streck.

Implikationen, die nicht nur Ethnologen außerhalb Berlins provozierten, sondern darüber hinaus auch außerhalb des Ethnologen-Kreises als provokant abgestempelt wurden.

Meine Hauptinformantin für die frühen Jahre am Institut ist eine Kollegin mit dem Aliasnamen „Brunhild“, die – wie es sich für einen ethnografischen Kontext gehört – als die „Bedrohung der höfischen Ordnung“ gesehen werden kann. Sie erzählt:

„Als ich 1973 an das IfE kam, gab es dort Fritz Kramer, Lawrence Krader, Wolfgang Rudolph. Laut Jürgen Golte vom Lateinamerika Institut (LAI) hatten die Studenten Fritz Kramer ans Institut für Ethnologie in der Brümmerstraße geholt, weil sie einen „Marxisten“ haben wollten. Fritz Kramer hatte sich zuvor in einem Aufsatz zum Thema „orientalische Despotie“ und „asiatische Produktionsweise“ mit Bezug auf K.A. Wittvogel geäußert, was aber wohl eher als seine Kritik an der studentischen Lesart der Marx'schen Theorie zu verstehen gewesen war, denn als Beitrag zur marxistischen Theorie selbst.² Obwohl Fritz Kramer im SDS³ war, kann man nicht behaupten, dass er Marxist war; allerdings wusste er sehr gut darüber Bescheid. Es war ja auch Fritz Kramers Idee, Lawrence Krader ans IfE zu holen, damit die Studenten ein fundiertes Wissen aus dieser Richtung bekamen.⁴ Er selber sprach von „Steißmarxisten“ – nicht Scheiß...!!! – womit er den Krader allerdings nicht gemeint hat.

Mit der Berufung Lawrence Kraders waren nun unterschiedliche Ansätze am IfE vertreten. So unterschiedlich, dass man wirklich nicht von einer „Schule“ sprechen kann. Fritz Kramer ist tatsächlich manchmal wie ein „Schulhaupt“ aufgetreten. Vielleicht wollte er so etwas werden. Da müsstest Du ihn selber fragen, aber er wird es sicher verneinen.

Heike Behrend war schon 1973 Assistentin am IfE, ebenso Peter Bumke. Heike Behrend hatte bei Wolfgang Rudolph studiert und bei ihm ihren M.A. gemacht. Bestimmt kennt sie auch noch das eine oder andere Detail aus dieser Zeit. Rudolph war ein Überbleibsel aus den 1960er Jahren. Er wurde nicht weg geputscht, wie andere Ethnolog/inn/en, die ans Berliner Völkerkunde Museum ins Exil gegangen waren. Golte hat mir mal erzählt, wie die Studenten die Seminare dieser Ethnologen gesprengt hatten: Mit Wasserpistolen! Ich kann mich aber nicht dafür verbürgen, dass es wirklich so war. Das war noch vor der Zeit von Kramer und Krader und hatte gar nichts mit ihnen zu tun. Wolfgang Rudolph war isoliert. Er vertrat die amerikanische *cultural anthropology*, die damals sehr kritisch gesehen wurde. Rudolph hatte zwar einige Schüler wie Egon Renner, Wulf Köpke usw., doch fehlte es ihm an dem Charisma, das man braucht, um eine Schule zu gründen. Krader hatte nach meinem Empfinden auch kein Charisma; aber eine Aura hatte er schon. Ich

² „Kramer hat sich einige Wochen nach dem Selbstmord der RAF habilitiert.“ (Gespräch mit Richard Rottenburg: Jahr 2007).

³ Sozialistischer Deutscher Studentenbund.

⁴ Oder, nach anderen Informanten, „eher... um die westdeutschen Etablierten zu ärgern, als um einen neuen Vordenker zu installieren.“ (Gespräch mit Bernhard Streck: Jahr 2007)

finde, dass seine Anhänger viel in ihn „hineingeheimnisten“. In all den Seminaren die ich bei ihm besucht habe, hat sich seine Denkwelt mir nie wirklich erschlossen. Sie war mir zu hermetisch. Übrigens hat auch Karl-Heinz Kohl in der Festschrift für Fritz Kramer einige Details aus Zeit zum Besten gegeben.

Fritz Kramers Seminare waren dagegen eine Frischzellenkur. Er hat die *social anthropology* am IfE etabliert, assistiert von Peter Bumke und Heike Behrend. Ich würde aber nicht sagen, dass Fritz Kramer ein Anhänger oder gar ein Adept der *social anthropology* war. Dazu war er viel zu wenig Positivist! Ihn hat ausschließlich das interessiert, was nach ihm *the interpretation of culture* genannt wurde, also das Problem der Darstellung, d.h. der Interpretation fremder Kulturen. Als Adepten der *social anthropology* galten damals Ivo Strecker in Mainz oder Andreas Kronenberg in Frankfurt. Fritz Kramer, der gern alles mit der Religionsphilosophie verknüpfte, schlug eine Brücke zur Hermeneutik von Jakob Taubes. Kramer hat die Bedeutung von Lucien Lévy-Bruhl für Edward Evan Evans-Pritchard hervorgehoben, der Durkheim Schule für die gesamte *social anthropology* und der Lebensphilosophie Henry Bergsons für diese „Schule“, sowie die Bedeutung von Hermann Kantorowicz für Meyer Fortes. Diese Beziehungen waren zwar alle bekannt, aber nicht in der Weise wie Fritz Kramer sie entwickelte.

Wie ich vorhin sagte, interessierte sich Kramer für das Problem der Darstellung, was man vielleicht mit Foucault vergleichen kann, der das „die Ordnung des Diskurses“ nannte. Es war diese Metaebene, die uns Ethnologie-Studenten damals interessierte, und sie war wirklich neu. Für uns waren Fritz Kramer und Hans-Peter Duerr mehr oder weniger bekennende Anarchisten, Bilderstürmer, Anti-Positivisten – vor allem in theoretischer Hinsicht.“ (Interview mit Brunhilde: Jahr 2007)

Im kommentierten Vorlesungsverzeichnis aus dem Jahr 1981 nennt Fritz Kramer sein Programm: Ethnologie, in dieser Vorlesung als Darstellung und Interpretation anderer Gesellschaften aufgefasst, ist historisch in bestimmten Grundkonstellationen ausgebildet worden, die an ausgewählten Paradigmen dargelegt werden sollen: an der griechischen Ethnografie der Perser, an der humanistischen Ethnografie Amerikas und an der „akademischen“ Ethnologie, die sich seit etwa 1860 entwickelt hat, und deren Grundströmungen (strukturnal-funktionalistische und kulturanthropologische Modelle) zu differenzieren sein werden. Der 2. Teil der Vorlesung dient der Orientierung über systematische Gebiete (Soziale Organisation, politische Ordnung, Wirtschaft, Religion).“ In allen Vorlesungen und Seminaren setzt er sich mit dem Verhältnis von Ethnografie, bzw. Ethnologie und Feldforschung auseinander.

Ethnografie, Feldforschung und Ethnologie

„Fritz Kramer ist immer Avantgarde...“, wurde mir mehr als einmal in meinen Gesprächen über die 70er und 80 Jahre am Berliner Institut gesagt, wenn er auch anderen Kollegen damals weniger als Vertreter der Avantgarde sondern der Häresie galt. Karl-Heinz Kohl erinnert sich, dass Kramer in seinen Vorlesungen und Seminaren „keine Kapital- oder Adorno-Exegese“ lieferte, „sondern spannende ethnographische Fakten, an denen sich Theorien bewähren konnten.“⁵ In eben diesem Sinne geht es auch mir weniger darum, bestehende Theorien, die auf anderen Erfahrungen als der der Feldforschung basieren, zu bestätigen oder zu widerlegen, sondern darum, neue Theorien zu entwickeln.

Paul Feyerabend, Heinz von Foerster, Ernst von Glaesersfeld, Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela betonen wie Fritz Kramer, dass die sogenannten Tatsachen erst im Laufe der Feldforschung zu solchen werden. Von Foerster fasst es kurz, wenn er sagt, dass „Tatsachen genommen“, das heisst vom Forscher konstituiert werden: „When we perceive our environment, it is we who invent it.“⁶ Einige Jahre später schreibt Richard Rottenburg, der zu den jüngsten „Schülern“ von Fritz Kramer zählen kann, in der Einleitung zu seiner Ethnografie der Ndemicceng: „Von der ethnographischen Rekonstruktion scheinbar unversehrter, in sich schlüssiger, indes durch den Kolonialismus bedrohter Gesellschaften sind wir dazu übergegangen, die Konstruktion sozialer Wirklichkeit durch die Betroffenen zu beschreiben und zu analysieren.“⁷

Wie dem auch sei, die Überlegung von Karl-Heinz Kohl, „spannende ethnografische Fakten, an denen sich Theorien bewähren konnten“, in den Vordergrund der wissenschaftlichen Recherchen zu stellen bekam erst Jahre später kontextuelle Klarheit. Von nun an galten sie als „flesh and bones“, als das Material, das das Erkenntnisinteresse von Ethnographen und Ethnologen leiten kann, so wie es am IfE Berlin *ex novo* hervorgehoben wurde.

In seinen „Reminiszenzen“ zu den Berliner Verhältnissen am IfE weist Kohl auf jene „Schulrichtungen kulturhistorischer Provenienz in Deutschland“ hin, die in den 1960er und 1970er Jahren „die Ethnologie in eine Sackgasse gezogen“⁸ hatten. Fritz Kramer zeigte dagegen auf, „welchen wichtigen Beitrag eine sozialanthropologisch orientierte Ethnologie zum Verständnis aktueller sozialer und politischer Vorgänge zu leisten imstande war.“⁹

⁵ Kohl 2001:13.

⁶ Heinz von Foerster, “On Constructing a Reality”, in: *Environmental Design Research*, Preiser, W.F.E. (ed.), vol.2. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson & Ross, 1973:35-46.

⁷ Rottenburg 1991, S.14.

⁸ Kohl 2001:14.

⁹ Kohl 2001:14.

Sich immer wieder in kulturhistorischen Sackgassen zu verlaufen, ist eine vielleicht sehr deutsche, vielleicht auch italienische Problematik jener ethnologischen Schulen, die in den Nationalsozialismus und den Faschismus der 1930er Jahre verstrickt waren. Auch mich interessierte in den 1970er Jahren der Diskurs oder, besser gesagt, die nichtpositivistische Performanz ethnologischer Methoden mehr als die Konfrontation marxistischer und bürgerlicher Soziologie¹⁰; das heisst besonders jene Methoden, die zur Genesis „spannender ethnographischer Fakten“ beitragen. Es ging letzten Endes darum, die Methoden der alten Ethnologie für die neue Ethnologie zurückzugewinnen. Darin lag die große Leistung von Kramer und den Berliner Ethnologen, die in einem Klima außergewöhnlicher intellektueller Freiheit daran arbeiteten.

In Seminaren und Kolloquien wurden zum Beispiel die Werke von Bronislaw Malinowski oder Meyer Fortes immer wieder analysiert, wobei die Prozesse der Wahrnehmung und der Interaktionen während der Feldforschung mit besonderer Aufmerksamkeit untersucht wurden.¹¹ Daran waren alle beteiligt, die Professoren, wissenschaftlichen Assistenten, Doktoranden, „Hiwis“ und auch die Studenten – jeder in seinem Status an diesem „stillen“, schwer definierbaren Projekt, das täglich diskutiert und ständig neu bestimmt wurde. „Was wir damals zusammen in Berlin erlebten“ erinnert Bernhard Streck Jahre später „war aber keine bunte Seifenblase, sondern die Geburt einer neuen, empirischen, sozialwissenschaftlichen und hermeneutischen Ethnologie, deren Geburtshelfer Fortes und der britische Spätfunktionalismus waren“.¹² Das Projekt war in der Lebenswelt der Studierenden und der Forscher fest verankert, in einer quasi egalitären Struktur, im Streben nach Erkenntnis und in der kritischen Reflexion der Ethnologie. Der „Statusunterschied spielte aber keine Rolle. Seinem Selbstverständnis nach war unser Kreis egalitär, wenngleich auch niemand bestritt, dass er sein Zustandekommen der Person von Fritz Kramer verdankte, dem eigentlichen *spiritus rector* unseres ehrgeizigen Unternehmens.“ (Kohl 2001:12)

Auch mir wurde damals klar, dass es ein fundamentaler Aspekt unseres wissenschaftlichen Lebens war, über einen möglichst langen Zeitraum Feldforschung zu treiben, um „die Sachen in den Griff zu bekommen“. War es aber überhaupt möglich, empirische Forschung und *Einfühlung* zusammenzubringen, und das in Begriffen, die sich von den bestehenden kulturhistorischen Schulen unterschieden?

¹⁰ Ich kam direkt aus der Mailänder Erfahrung der Jahre 1967-1973, einer rigiden marxistisch-leninistischen Schule des maoistischen Denkens, wie es damals definiert wurde, und meine Abgeschlossenheit und Neugier hatten mich dazu gebracht, mich für eine Lektüre Max Webers zu entscheiden statt der Blauen Bände der MEW. In jener Schule hatte ich in der Tat harte Auseinandersetzungen wegen meiner militanten Undisziplinertheit durchzustehen und wurde schließlich wegen Anarchismus ausgeschlossen, nachdem ich Jahre zuvor schon aus dem katholischen Kollege, in das ich als Kind eingesperrt wurde, ausgeschlossen worden war.

¹¹ Malinowski hat in Physik mit einer Arbeit über Wahrnehmungsprozesse – *sub auspiciis Imperatoris* – promoviert.

¹² Gespräch mit Bernhard Streck: Jahr 2007.

Kritik des ethnologischen Wissens

Kritik wurde in der Tat geleistet, und zwar an der *Deutschen Ideologie*, wie sie bei einigen Vorläufern der Ethnologie zum Ausdruck kam: ihren antimodernistischen Reflexen, ihrer Gefühlsorientierung, ihrem Rassismus und Antisemitismus. Um sich davon zu befreien, hatten sich viele deutsche und italienische Ethnologen in den 1960er und 1970er Jahren in der Hoffnung die Tradition des Deutschen Idealismus zu überwinden, der *cultural anthropology* zugewandt. Aus heutiger Sicht erscheint es historisch naiv, sich mit dem Paradigmenwechsel aus der eigenen Geschichte zu verabschieden, denn dieser Wechsel bedeutete auch der Anthropologie der Sieger im Gegensatz zur Anthropologie der Verlierer den Vorrang zu geben.¹³ Aber das Problem war vielschichtiger, denn es implizierte ein Überdenken des Begriffs der Ethnografie. Ich möchte den Weg einer grundsätzlichen Neuorientierung innerhalb unserer Disziplin in vier Etappen skizzieren, der allerdings unvermutet seine Richtung erhielt.

1. Am Anfang standen die großen Fragen „was ist Ethnografie“ und „wie realisiert sie sich“? Besteht sie aus einem Gespräch mit Mund, Augen und Händen, in dem der Ethnologe Fragen stellt und die Informanten antworten? Hier eine Überlegung aus jener Zeit: „1978 kam ich zum ersten Mal in die Tugen – Berge,“ schreibt die Berliner Ethnologin Heike Behrend¹⁴ „um eine ethnographische Feldforschung, ein „endloses Gespräch“, zu beginnen. Doch führten Tugen, nicht ich, das Gespräch. Sie zeigten mir, dass bereits meine Fragen falsch gestellt waren.“

Zu der Frage was Ethnografie bis dahin vorstellte, hatte Kramer in seinen Vorlesungen und Seminaren ein Konzept entwickelt, das er 1977 unter dem Motto der „Verkehrten Welten“ veröffentlichte.

„Die Ethnografie des 19. Jahrhunderts entwirft im Hinblick auf die „eigene“ Kultur die „fremde“ als verkehrte Welt: Das „Kastensystem“ des Orients korrespondiert der bürgerlichen Gesellschaft in der Zeit der Restauration, wie zuvor die „Orientalische Despotie“ ein Moment der Kritik oder Rechtfertigung des Absolutismus gewesen war; weitere Korrespondenzen sind diskursives und symbolisches Denken, Urhorde und Individuation, Promiskuität und Monogamie, Mutterrecht und Patriarchat.

Als Darstellung der „fremden“ Kultur spricht sich aus, was in der bürgerlichen tabuisierte Wahrheit ist. Mythos und Positivismus, Prostitution und Kleinfamilie; Protestantismus: Idealisierung der Mutter und Dämonisierung von „Weib“ und „Masse“ – das „Tabu“ ist eine Erfindung des 19. Jahrhunderts und bezeichnet sehr genau das, was die Ethnografie als „Urgesellschaft“ und „Orient“ ausgegrenzt hat. Das „Fremde“, als das man das Archaische vorstellte, hatte den traumhaft-

¹³ „Den Vorteil der deutschsprachigen Ethnologie sehe ich darin, dass sie international nicht zur Erkenntnis genommen zu werden braucht“. (Lorenz Löffler, Trickster Oktober, 17, *Wüste und blühendes Land? Zur deutschsprachigen Ethnologie*, 1989)

¹⁴ 1985, S. 15.

unwirklichen, den „geheimnisvollen“ Charakter, der die Kunst des Symbolismus kennzeichnet; und das heißt: Sein Reiz bestand in der Ahnung eines unausschöpflichen Selbstverständens. Deshalb möchte ich dies die imaginäre Ethnografie nennen.“¹⁵

Mit dieser Theorie der *imaginären Ethnografie* wurde also, zusammen mit der entsprechenden Ideologie der Vorfahren, die Orientalismusdebatte vorweggenommen. Dieser Begriff leitet die soziologische Wende in der deutschen Ethnologie ein und hebt Kramers Bedeutung für die Geschichte unserer Disziplin hervor. In diesem Kontext wurde der Begriff des Primitivismus wieder entdeckt und als eine paradigmatische Facette der Moderne begriffen.

Kennzeichnend für die diskursive Haltung am Berliner Institut war bereits seit den ersten Vorbereitungen zu den Verkehrten Welten ein unidiologisches Verhalten zur Literatur. Jede Art von Literatur konnte in den Kanon aufgenommen werden: von der Bibel bis hin zu Marx, von der Weltliteratur bis hin zur allgemeinen Theorie, von der Romantik bis Carl Schmitt. Keine Schule der ethnologischen Disziplin wurde *ex cathedra* ausgeschlossen. Geschult wurde Kritikfähigkeit, die Entscheidung über korrekt oder inkorrekt unterlag einer ständigen Selbstkontrolle, auf keinen Fall einer wie auch immer gearteten Autorität.

2. Mit den Überlegungen zur Beziehung zwischen dem Wissenschaftler und dem Irrationalen wurde eine Debatte eröffnet, die in der Wissenschaftsforschung bis heute hoch aktuell ist.¹⁶ Frühere Ethnologen, die wie Evans-Pritchard im Feld mit Krieg, Gewalt, utopischen Impulsen konfrontiert waren, blendeten sie dennoch aus, als trauten sie sich nicht davon zu sprechen.

In der deutschen Ethnologie wurde „*das Fremde*“ nicht nur mit Alterität sondern auch mit Alienität verbunden.¹⁷ Diesem Komplex wurden Phänomene der Besessenheit zugeordnet und konnten auf diese Weise von Kramer als Integrations-, Verständnis- oder Aneignungs-Formen des Anderen verstanden werden. Besessenheit wurde in Beziehung zu Prozessen der Sozialisierung gesetzt und als ein Ausagieren von Fremderfahrungen verstanden. Kramer entwickelte zu diesen Traumata die Ethnologie der *passiones*.¹⁸ Fremdenmasken, Tiermasken und Fremdenkunst waren Gegenstand von Vorlesungen und Seminaren am Berliner Institut und wurden in Hinblick auf die Frage überprüft, ob sie als Produktion und Ereignis der kritischen und selbtkritischen Darstellung des Fremden zu verstehen sind, denn dann käme dies der Entdeckung der Ironie im Anderen gleich. Malinowskis berühmtes Zitat über die *anthropology as the science of the sense of humour* stammt aus seinem Vorwort zu

¹⁵ Kramer 1977:7-8.

¹⁶ Cf. auch Feyerabend 1975 und Duerr 1978.

¹⁷ Cf. Bastian, Thurnwald, Kramer usw.

¹⁸ Cf. Kramer, “Notizen zur Ethnologie der *passiones*”, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*. Soziologie als Sozialwissenschaft, Sonderheft 26. Opladen, 1984.

einem Buch über die sogenannte Fremdenkunst, doch wurde es im Berliner Institut zu einem Leitmotiv für eine neue Ethnografie, Feldforschung und Ethnologie:

„Anthropology is the science of the sense of humour. It can be thus defined without too much pretension or facetiousness. For to see ourselves as others see us is but the reverse and the counterpart of the gift to see others as they really are and as they want to be. And this is the *métier* of the anthropologist.“¹⁹

Dem Fremden, genau diesem also, wird nunmehr auch die Kunst des Ethnografierens zugesprochen. Im Kramerschen Sinne kann die Wahrnehmung des Fremden als Besessenheit in Erscheinung treten und in Fremdenmasken anschaulich zur Darstellung gebracht werden. Das heißt, Erkenntnis wählt einen anderen Weg als das Wort und nimmt damit eine nicht-rationale Form an.

Oder auch:

„Der moralische Fortschritt gründet nicht in der Besserung der Sitten, sondern in der Umwandlung der Denkungsart; und hier muss angefangen werden, „ob man zwar gewöhnlicherweise anders verfährt“ und etwa vom gesellschaftlichen Unterbau die Revolution beginnen lässt. Dass die Revolution stattfinden kann, wird durch das göttliche Fünklein im Seelengrund ermöglicht, welches das radikal Böse nicht zerstören kann.“ So schreibt Taubes bezüglich Kants Überlegungen in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.²⁰

3. Als wir uns mit den Methoden unserer Disziplin auseinandersetzen, standen wir vor einer doppelten Frage: *Empirie* vs. oder mit *Einfühlung*, *Einfühlung* vs. oder mit *Empirie* – Beobachtung *sic et simpliciter*? Im Verlauf der Debatten wuchs die Einsicht, dass künstlerische und ethnographische Praxis eng miteinander verbunden sind. Beide kommen einem Entfremdungserlebnis gleich und können mit Einfühlung verbunden sein. Doch Einfühlung gehört nicht wesentlich zur Methode der Feldforschung, sondern wird zum Ereignis. Dem widerspricht nicht, dass die Feldforschung bzw. die empirische und wiederholte Forschungsaktivität in jedem Fall zu einer Art *ethnographischem Enthusiasmus* führt. Empathie und Einfühlung sind eine Illusion *par excellence* und die Überführung jedweder Illusionen in empirischer Forschung wurde daher kritisch diskutiert. Wir teilten das „Misstrauen gegen die Vorstellung einer Universalgeschichte der Menschheit“ und die Feststellung Herders, dass „der Fortschritt verbunden ist mit der Tendenz zur Konformität“.²¹ Nach Herder ist jede Kultur in ihrer Beziehung zur Einfühlung einzigartig, sowie in ihrem Verhältnis zum Fremden und in ihren nicht-rationalen Wegen der Erkenntnis. Wir gingen davon aus, dass Kulturen in dieser Hinsicht unvergleichbar sind.

¹⁹ Cf. Malinowski, „Introduction“, in: *The Savage Hits Back*, Lips, Julius, E. New Haven: Yale University Press, 1937, S. VII.

²⁰ Taubes 2007:193 (1947:186).

²¹ Kramer 2005:14.

Fritz Kramer konzentrierte sich in diesem Zusammenhang während seiner Veranstaltungen auf einen Ausschnitt der Wissenschaftsgeschichte, insbesondere auf Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Georg Friedrich Creuzer (1771-1858). Auf die Frage „... ob es überhaupt möglich ist, andere Kulturen zu verstehen“,²² hatte Herder schon mit dem Begriff der Empathie geantwortet und behauptet, dass „... eine wirkliche Einfühlung, z. B. in die „Odyssee“ nur möglich sei, wenn man selbst einmal von den stürmischen Wogen durchgeschüttelt worden war.“²³ Herder „... führt das Konzept der Einfühlung auf ein mikrokosmisches Verständnis des menschlichen Körpers zurück. Er beruft sich dabei auch auf die *analogia entis*, welche das Ganze der Existenz in der menschlichen Gewalt wiedererkennt.“²⁴ Für einen Romantiker wie Creuzer war „(ethnographische) Betrachtung“ *contemplatio*: „Ihm ging es um die neuplatonische *theoria*, eine der Intuition verpflichtete mystische Kontemplation, nicht aber um Forschung.“²⁵

Auch wenn Frobenius nicht zu den Ahnen des Berliner Instituts gehörte, griff Kramer seine Einsichten auf: „Während das „mechanische“ Denken auf Tatsachensinn beruht, ist Intuition eine Sache des „Dämonischen“ im Menschlichen.“²⁶

Jahre später fasste Kramer den Berliner Diskurs zusammen und schrieb, dass die „unpassionierte, „Teilnehmende Beobachtung“ unvergleichlich erfolgreicher war als die vielgelobte „Einfühlung“. Das Problem der Einfühlung ist, dass sie dazu führt, in oberflächlicher Weise die eigenen Werte und Haltungen auf andere Kulturen zu projizieren, was den ethnographischen Beschreibungen eine irreale Tönung gibt. Aufgabe der Ethnologen sollte sein, sich durch Beobachtungen aus erster Hand mit den tatsächlichen Lebensbedingungen anderer Kulturen vertraut zu machen“.²⁷

Das Verhältnis Empirie : Einfühlung : Empathie brachte die Ethnologen der 1970-1980er Jahre dazu, die Beziehung zwischen Wissenschaft und dem Irrationalen *ex novo* zu betrachten. Und sich mit den Grundfragen der Religionsethnologie, bzw. des *numinosum* und seiner politischen, soziologischen und theologischen Interpretationen zu messen. Bald nach Erscheinen des von Gennaro Ghirardelli, einem ehemaligen Mitglied des Kreises um Fritz Kramer, übersetzten Buches „Philosophie als Lebensform“ des Pariser Philosophen Pierre Hadot (1922-2010), plädierte Kramer im Gegenzug für eine „Ethnologie als Lebensform“. Für uns war zuerst die Ethnografie und dann die Ethnologie selbst zum Lebensstil geworden. Das war unsere Art, die Apokalypse aufzuheben.²⁸

²² Kramer 2005:14.

²³ Kramer 2005:15.

²⁴ Kramer 2005:15.

²⁵ Kramer 2005:17.

²⁶ Kramer 2005:24.

²⁷ Kramer 2005:24.

²⁸ Cf. das apokalyptische Denken von Taubes, in *Abendländische Eschatologie*, 2007 (1947).

4. Jakob Taubes war zwar nicht Mitglied des Institutes, gehörte aber in den engsten Kreis von Fritz Kramer und spielte unter den Intellektuellen Berlins eine widersprüchliche und für Unruhe, Irritation und Aufbruch sorgende Rolle. In einer Rezension zu einem Jakob Taubes gewidmeten Buch wurde er als „ein interpretierender Philosoph, im besten Sinn“ vorgestellt,²⁹ „der letzte expressionistische, vom revolutionären Geist der Veränderung getriebene Denker des deutschen Judentums“, mit dessen Mystizismus sich viele Berliner Ethnologen auseinandersetzen.³⁰ Für die Ethnologen wurde die von Taubes gegen Carls Schmitt gerichtete „paulinische“ politische Theologie „die ebenfalls das Volk als Bündnispartner Gottes sieht und die Herrschaft in einer Theologie der Gemeinschaft begründet“ zum Gegenstand der Diskussion.³¹ Denn für Taubes gründet „das jüdische Königtum hingegen in dem Gedanken, dass die gesamte Nation im König ist, physisch wie moralisch.“³² Genau mit diesen Gedanken befassten sich die Seminare von Fritz Kramer zur Politischen Anthropologie. Taubes’ Denken entwickelte sich – nach eigenem Bekunden – in Antinomien. Vor allem in der Antinomie messianische Zeit / apokalyptische Zeit.

Man könnte sich mit Taubes (und mit Schmitt) in der apokalyptischen Überzeugung treffen, dass das eschatologische Ende der Geschichte die Möglichkeit einer neuen politischen Praxis eröffnet.

Taubes betonte aber die weltgeschichtliche Bedeutung Israels – und Israels alleine – als axiologischen Anfang der abendländischen Eschatologie. Doch diese weltgeschichtliche Bedeutung hätte jeder Stammesgesellschaft zugesprochen werden können und müssen, und nicht nur Israel (wie bei Taubes, Nietzsche, Weber), wenn diese Gesellschaft von ihrer *imaginären Ethnografie* befreit worden wäre. Jede Stammesgesellschaft könnte schließlich zurecht eine weltgeschichtliche Bedeutung einklagen, als axiologischer Anfang der abendländischen Eschatologie. Damit wurde für die (Berliner) Ethnologen jede Stammesgesellschaft zum „Ort der Revolution“: der Umwandlung der Denkungsart entsprach die Ethnologie als Lebensform und Lebensstil, nämlich als wiederholte Praxis der Welt ablehnung.

Es war das Ende der Ethnologie als *katekhon*, bzw. als etwas, was das Kommen des Anti-Christ verzögert. Und wenn wir endlich die Apokalypse befördern und begünstigen wollten, bzw. die Offenbarung, dann musste die „Atlantische“ Ethnologie sterben, und die Feldforschung über einen längeren Zeitraum³³ sich definitiv durchsetzen.

²⁹ Cf. Martin Treml in *Falter*: Wien 41/2001 vom 10.10.2001 (Seite 25).

³⁰ Cf. Rezensionen zu Goodman-Thau, Eveline; Macho, Thomas; Faber, Richard (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

³¹ Cf. Raulff, Ulrich *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1995, S. 289; aber eben auch cf. Taubes, Jacob *Die politische Theologie des Paulus*. München, 1993.

³² Cf. Raulff 1995, S. 289; aber eben auch cf. Taubes, Jacob *Die politische Theologie des Paulus*. München, 1993.

³³ Das ist unser *aoiketos* (Taubes) gewesen.

Schule, Bewegung, Modell, Milieu?

Handelte es sich damals in Berlin nun um eine Schule? Eine Bewegung? Um Atommmodelle vielleicht? Oder einfach um ein „Gesamtmilieu an der Universität“? Können wir von einem „Berliner ethnologischen Milieu“ oder von „Berliner ethnologischen Kreisen“ sprechen? War es vielleicht nur „eine Halbwelt, aber keine Schule...“, wie einige Außenseiter spöttisch bemerken?

Letzten Endes war es eine echte „Westberliner Ethnologenrevolte“, und für mich war es die Berliner Schule; *Spiritus rector* war Fritz Kramer. Der erst Ende der 1970er Jahre ans Institut geholte Bernhard Streck, fasst seinen Eindruck so zusammen:

„Was in Westberlin geschah, war die soziologische Wende in der deutschen Ethnologie; Kramer und Sigrist gelang, was Thurnwald und Mühlmann nicht erreichten. Interessanterweise bedurfte es dafür des Selbstopfers von Fritz. Wie Winkelried in der Schlacht bei Sempach hat er sich in die Stacheln des nur noch an Verteidigung denkenden ethnologischen Establishments geworfen. Er selbst durfte keine Berufung bekommen und wich in die Hamburger Kunst aus. Wir aber konnten nachstürmen und zum Entsetzen der Platzhalter einen Stuhl nach dem anderen erobern. Die Besonderheit Westberlins bestand also in einer inhaltlichen (das Sudan-Projekt war hier Modell) und einer universitätspolitischen Qualität.“³⁴

Im Berlin der 1970er Jahre entstand das was ich „die Berliner Strömung der Ethnologie“ nenne. Im Berlin der 1970er Jahre entstand das was ich „die Berliner Strömung der Ethnologie“ nenne. Es war eine originelle, aber keineswegs surrealistische Strömung, die in der Tat und im Unterschied zu anderen europäischen Ethnologien jener Zeit, keinen Bezug zum Surrealismus und seinen Beziehungen zur Anthropologie hatte. Ich würde die „Berliner Strömung der Ethnologie“ unter verschiedenen Aspekten als „dadaistisch“ bezeichnen, als eine Strömung die in erster Linie durch ihre undogmatische Beziehung zur Wissenschaft und durch einen militanten Empirismus gekennzeichnet war: einmal im Feld angelangt, wurde der Ethnologe stets mit den „imponderabilia of everyday life“ konfrontiert. Es handelte sich somit um eine Art provokatorischen und ironischen „Dadaismus“, wie er von Paul Feyerabend ausgelegt wurde, dessen Überlegungen ich nun kurz erläutern werde.

Forschungsaktivitäten werden oft durch charismatische Figuren ausgelöst. In unserem Fall wurde die Vorstellung lang andauernder Feldforschung hervorgehoben, zusammen mit einer speziellen Aufmerksamkeit für die kritische Bestimmung der Qualität des ethnologischen Wissens, das allerdings, ließ sich erst Jahre später deutlich erkennen, wie bei Streck und seinem Topos von der *Ethnologie als fröhlicher Wissenschaft*:

³⁴ Gespräch mit Bernhard Streck im Sommer 2007.

„Aus der Spannung zwischen dem wissenschaftlichen Ansatz, der Welt rational zu begreifen vorschreibt, und den Welten, die der Ratio nur einen unter vielen Werten zumessen, speist sich die Not der Ethnologie.“³⁵

Zum Titel seines Buches, *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie*, fügte Streck an:

„Der von Nietzsche ausgeborgte Titel soll auch in dem Sinne verstanden sein, wie dieser Nachtseher in der Vorrede zur „Genealogie der Moral“ die Heiterkeit als Lotsen für einen „arbeitsamen und unterirdischen Ernst, der freilich nicht jedermanns Sache ist“ erblickte.“³⁶

Die Entwicklung und Anwendung des Begriffs der *imaginären Ethnografie* und die Theoretisierung der Besessenheitskulte (*modified states of consciousness*) machten es möglich, die Beziehung zwischen dem *Wissenschaftler und dem Irrationalen*, wie ein anderer Buchtitel jener Jahre lautete, in einem dauernden und oft indirekten Dialog mit anderen Forschern, die radikale Konzeptionen in der Wissenschaftsmethode vertraten, wie Hans Peter Duerr und Paul Feyerabend, neu zu bewerten.

Die Neubewertung betraf die Methodologie und Epistemologie der Ethnologie. In *Against method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, 1975, schreibt Paul Feyerabend:

“It is surprising to see how rarely the stultifying effect of “the Laws of Reason” or of scientific practice is examined by professional anarchists. Professional anarchists oppose any kind of restriction and they demand that the individual be permitted to develop freely, unhampered by laws, duties or obligations. And yet they swallow without protest all the severe standards which scientists and logicians impose upon research and upon any kind of knowledge-creating and knowledge-chanting activity. Occasionally, the laws of scientific method, or what are thought to be the laws of scientific method by a particular writer, are even integrated into anarchism itself. “Anarchism is a world concept based upon a mechanical explanation of all phenomena”, writes Kropotkin. (10) “Its method of investigation is that of the exact natural sciences... the method of induction and deduction”. “It is not so clear”, writes a modern “radical” professor at Columbia, (11) “that scientific research demands an absolute freedom of speech and debate. Rather the evidence suggests that certain kinds of unfreedom place no obstacle in the way of science...”.

There are certainly some people to whom this is “not so clear”. Let us therefore, start with our outline of an anarchistic methodology and a corresponding anarchistic science. (12) There is no need to fear that the diminished concern for law and order in science and society that characterizes an anarchism of this kind will lead to chaos. The human nervous system is too well organized for that. There may, of course, come

³⁵ Streck 1997:7.

³⁶ Streck 1997:9.

a time when it will be necessary to give reason a temporary advantage and when it will be wise to defend its rules to the exclusion of everything else. I do not think we are living in such a time today.”³⁷

Und wie er in der Fußnote 12 weiter erklärt:

“When choosing the term “anarchism” for my enterprise I simply followed general usage. However anarchism, as it has been practised in the past and as it is been practised today by an ever increasing number of people has features I am not prepared to support. It cares little for human lives and human happiness (except for the lives and the happiness of those who belong to some special group); and it contains precisely the kind of Puritanical dedication and seriousness which I detest. [...] It is for these reasons that I now prefer to use the term Dadaism. A Dadaist would not hurt a fly – let alone a human being. A Dadaist is utterly unimpressed by any serious enterprise and he smells a rat whenever people stop smiling and assume that attitude and those facial expressions which indicate that something important is about to be said. A Dadaist is convinced that a worthwhile life will arise only when we start taking things lightly and when we remove from our speech the profound but already putrid meanings it has accumulated over centuries (“search for truth”, “defence of justice”, “passionate concern” etc. etc.). A Dadaist is prepared to initiate joyful experiments even in those domains where change and experimentation seem to be out of the question (example: the basic functions of language). I hope that having read the pamphlet the reader will remember me as a flippant Dadaist and not as a serious anarchist.”³⁸

In der Tat sollten die Sozialwissenschaftler Beschreibungen nicht wie ein Protokollbuch behandeln, obwohl einige Wissenschaftler Protokoll zu führen scheinen. In diesem Kontext, ist das „taking things lightly“ von Feyerabend zu interpretieren. In der Vergangenheit war Ethnografie – vor allem die positivistische Ethnografie – oft nicht mehr als eine reine Protokollaufnahme.

Konklusion

Die Berliner Schule des IfE – und ihr Umfeld, das sich in der methodologischen Reflexion manifestierte – ist zu einer Denkrichtung geworden, paradoxerweise zu einem Lebensstil; sie verbreitete sich unter Forschern und Studierenden, die ihre Ausbildung am IfE erhielten, wenigstens unter denjenigen, die sich darin wiedererkennen wollten; sie verbreitete sich an Orten und Institutionen, an denen sie arbeiteten. In jenen Jahren befreite sich die Ethnologie von der „Last des Atlas“. Im

³⁷ Feyerabend 1975:21.

³⁸ Feyerabend 1975:21. Cf. auch die Fussnote 4, Kapitel 2. (Meine Kursivierung)

Schwanengesang, „Der Atlas“, lässt Franz Schubert (1797-1828) uns die Tragödie von Atlas erleben.³⁹

„Ich unglückseliger Atlas! Eine Welt,
die ganze Welt der Schmerzen muss ich tragen.
Ich trage Unerträgliches, und brechen
Will das Herz im Leibe.
Du stolzes Herz, du hast es ja gewollt!
Du wolltest glücklich sein, unendlich glücklich,
Oder unendlich elend, stolzes Herz,
Und jetzt bist du elend!“

(Text von Heinrich Heine, aus *Die Heimkehr*, 1823-1824)

Die Ethnologie, die in der Auffassung der anderen Sozial- und Politikwissenschaften diesen nur funktional beigeordnet sein sollte, wurde in der Vergangenheit mit der Aufgabe belastet, die Politiken der „Entwicklung“ sowie auch der Unterordnung des „Fremden“ zu schultern und zu legitimieren. Deskriptivismus und Rechtfertigungzwang bedingten einander. Den Ethnologen wurde erzählt, und einige erzählten selbst, dass es sich dabei um eine ehrenwerte Mission handeln würde. Auf ihr lastete der „Fluch des Atlas“: die Strafe als Ehre anzunehmen, identitäts- und einheitsstiftend. Viele folgten dieser Mission und waren sich nicht des moralischen und intellektuellen Bankrotts und der Gefangenschaft bewusst, denen sie sich damit auslieferten.⁴⁰

Die neuen Forschungsperspektiven setzen sich mit den verschiedensten regionalen und thematischen Schwerpunkten auseinander, wobei die Feldforschung gleichzeitig der Vertiefung bereits bestehender Perspektiven sowie der Schöpfung neuer Perspektiven dient.

Anfang der 80er Jahre haben Kramer und Streck im Sudan ein komplexes und lang andauerndes Forschungsprojekt ins Leben gerufen. Zu diesem Zweck wurde ein dicht besetztes Forschungskollektiv – die sogenannte Sudangruppe – gegründet. Bestehend aus Fritz Kramer, Bernhard Streck, Richard Rottenburg, Gertraud Marx, Irene Leverenz, Gabriele Boehringer, Christoph Ham, Joachim Theis, Susanne Mies, Antonio L. Palmisano und anderen, arbeitete und forschte die Sudangruppe jahrelang vor Ort.

Bernhard Streck (Berlin, Giessen, Leipzig), der seine Aufmerksamkeit vorwiegend der Tsiganologie, Religionsethnologie und Fachgeschichte (Kulturmorphologie, Nationalsozialismus) schenkt, verfasst detaillierte ethnographische Arbeiten über Nordostafrika bzw. über den Sudan. Das Hauptaugenmerk legt er dabei auf die Halab und auf deren Nischenökonomie. Streck gelingt es einen exemplarischen Beitrag zur Theorie der Ethnologie zu leisten.

³⁹ Ich weise auf die Interpretation von Dietrich Fischer-Dieskau hin.

⁴⁰ „Ich kuche immer noch vor Wut, wenn ich an diese „Entwicklungsmissionare“ denke“, schliesst Brunhild.

Richard Rottenburg (Berlin, Transkei, Halle) arbeitet zur Ethnografie der Nuba und forscht über lokale Subsistenzwirtschaften, die Entstehung kultureller Hybride in verschiedenen afrikanischen Ländern, Verhandlungsprozessen im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit sowie zu den Beziehungen zwischen Natur und Kultur, zwischen Lebenden und Toten. Heike Behrend (Berlin, Wien, Köln) forscht vorwiegend in Kenya, wo sie sich auf ein "endloses Gespräch" mit den Tugen einlässt. Dabei gilt ihr Interesse neben der Ethnografie, der Beziehung zwischen Terrain und Theorie. Weitere Forschungen bezüglich Religion, Krieg und Gewalt sowie Geschlechterforschung führen sie nach Uganda, Namibia, Ghana, Nigeria und Senegal. Annegret Nippa (Zürich, Dresden, Leipzig) ist eine der ersten Ethnologinnen, die sich kritisch mit der Orientalismusdebatte auseinandersetzt. Ihre Feldforschungen tätigt sie an der Ostafrikanische Küste, in Syrien, im Iran, im Yemen sowie im Kathmandutal und in der Mongolei. Ihre Aufmerksamkeit gilt vorwiegend der Stadtethnologie, der visuellen Ethnologie, Garten und Landschaft und dem Nomadismus. Marin Trenk (Berlin, Frankfurt am Main) führt seine Feldforschung zur Wirtschaftsethnologie und kulinarischen Ethnologie sowie zur Ethnohistorie im Osten Nordamerikas und Thailand durch und beteiligt sich an der Entwicklung der Konsum- und Unternehmenskulturforschung. Thomas Hauschild (Berlin, Halle) widmet sich der Mittelmeerforschung und hierbei besonders der Hexerei und Magie in Südalien. Er leistet einen wesentlichen Beitrag zur Sozial- und Kulturanthropologie des Katholizismus und setzt sich dabei hauptsächlich mit der Beziehung zwischen Religion und Politik auseinander. Zu einem späteren Zeitpunkt befasst er sich mit der Geschichte der Anthropologie bzw. der Beziehung zwischen Anthropologie und Faschismus. Auch Tamara Multhaupt befasst sich mit Magie, jedoch im afrikanischen Kontext. Gennaro Ghiradelli (Berlin, Hamburg) setzt sich mit der kritischen Übersetzung unzähliger Texte auseinander, nachdem er Feldforschungen im Mittleren Orient unternimmt. Ich selbst (Berlin, Leuven, Addis Ababa, Trieste, Lecce) habe meine Feldforschungen am Horn von Afrika und hier besonders bei den Gurage Äthiopiens, in Afghanistan bei den Pashtunen und letztens in Lateinamerika unternommen. Mein Interesse gilt vorwiegend der juridischen und politischen Anthropologie und hierbei der Analyse der Beziehungen zwischen Staat und Stammesgesellschaften. Weiters habe ich zu Darstellung und Selbstdarstellung, Trance und Besessenheit und zur Rolle der transnational Holdings im Prozess der Weltverrottung gearbeitet.

Und Fritz Kramer? Nachdem er seine Feldforschung bei den Nuba abschließt, arbeitet er zu Besessenheit und Kunst in Afrika, Darstellung und Selbstdarstellung, kunstbezogene Theorie und schreibt in der Ethnologie Geschichte.

Die Berliner Ethnologen verstreuten sich in alle Welt und versuchten endlich „die Ethnologie zu einer überaus reizvollen Aufgabe [zu] machen“.

Vielleicht ist die Zeit des Atlaskomplex endlich vergangen und jene des Urteils gekommen: Ich denke und interpretiere. Ich betreibe Hermeneutik. Ich betreibe Empirie, mit, gegen oder ohne Einfühlung, denn sie setzt eine Urteilstskritik und ein Urteil überhaupt erst voraus.

Literatur

Behrend, Heike

- *Die Zeit des Feuers. Mann und Frau bei den Tugen in Ostafrika.* Frankfurt am Main: Qumran, 1985
- „‘Untergang der Titanic’ in Afrika: Zur interkulturellen Transkription eines nordnigerianischen Remakes“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:251-264
- „Die Likoni-Fotografen, der 11. September 2001 und die westliche Kunstszen“. In: *Spiegel und Prisma. Ethnologie zwischen postkolonialer Kritik und Deutung der eigenen Gesellschaft*, Festschrift für Ute Luig, Dorothea Schulz und Jochen Seebode (Hg). Hamburg: Argument, 2010

Behrend, Heike (Hrsg.)

- *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen.* Festschrift für Fritz Kramer. Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001

Böhringer-Thäringen, Gabriele

- *Besessene Frauen. Die Zar-Kulte von Omdurman.* München: Trickster Verlag, 1996

Bumke, Peter und Knirck-Bumke, Krista

- „Gaben aus dem indonesischen Archipel“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen.* Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:87-96

Duerr, Hans Peter

- *Ni Dieu-ni mètre.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974
- *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation.* Frankfurt am Main: Syndikat, 1978
- *Alcheringa. Oder die beginnende Zeit.* Frankfurt am Main: Qumran, 1983
- *Sedna. Oder die Liebe zum Leben.* Frankfurt am Main: Qumran, 1984-1990
- *Der Mythos vom Zivilisationsprozess.* 5Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988-2002

Duerr, Hans Peter (Hrsg.)

- *Der Wissenschaftler und das Irrationale.* Frankfurt am Main: Syndikat, 1981
- *Unter dem Pflaster liegt der Strand* (Herausgeber der Zeitschrift, seit 1974)

Feyerabend, Paul

- *Against method. Outline of an anarchistic theory of knowledge.* London: Humanities Press, 1975

Von Foerster, Heinz

- "On Constructing a Reality". In: *Environmental Design Research*, Preiser, W.F.E. (ed.), vol.2. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson & Ross, 1973:35-46

Fortes, Meyer

- "The Structure of Unilineal Descent Group". In: *American Anthropologist*, 1953:17-41
- *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago: Aldine, 1969
- *Time and Social Structure and Other Essays*. London: Athlone Press, 1970
- *Rules and the emergence of society*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Occasional Paper no. 39. London, 1983

Fortes, Meyer and Evans-Pritchard, Edward Evan

- *African Political Systems*. London: University Press, 1940

Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.)

- *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005

Ghirardelli, Gennaro

- „Der Gast, der nach Hause will“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:45-56

Goodman-Thau, Eveline; Macho, Thomas; Faber, Richard (Hrsg.)

- *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001

Hauschild, Thomas

- *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. (Hrsg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf: Merlin Verlag, 2002
- *Ritual und Gewalt: ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008

Kohl, Karl-Heinz

- *Exotik als Beruf*. Frankfurt am Main: Qumran, 1979
- *Entzauberter Blick*. Frankfurt am Main: Qumran, 1983
- „Geschichte und Emanzipation. Reminiszenzen an Elba und Berlin“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001
- „Kulturelle Camouflagen. Der Orient und Nordamerika als Fluchträume deutscher Phantasie“. In: *Karl May-Imaginäre Reisen. Eine Ausstellung des Deutschen*

Historischen Museums Berlin, Sabine Beneke und Johannes Zeilinger (Hrsg.). Berlin: Deutsches Historisches Museum, 2007, S. 95-114

Krader, Lawrence

- "The Student Revolt in the United States". In: *Revue Internationale de sociologie*, 7(2), 1971:58-75
- *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum, 1972
- *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*. München: Hanser-Verlag, 1973
- *The Dialectic of Civil Society*. Assen: Van Gorcum, 1976
- „Die Asiatische Produktionsweise“. In: *Antworten auf Bahros Herausforderung des „realen Sozialismus“*, Wolter, U.I.F. (ed.). Berlin: Verlag Otte und Wolter, 1978:100-127
- *Treatise of Social Labor*. Assen: Van Gorcum, 1979

Kramer, Fritz

- *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnografie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1977
- *Bikini oder die Bombardierung der Engel*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1983
- *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt: Athenäum, 1987
- "Exotismen", in: *Kursbuch (Exzentriker)*, 1994:1-7
- *Schriften zur Ethnologie*. Mit einem Nachwort von Tobias Rees. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005
- „Unterwegs in der Landschaft“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, K. und Lange, K. (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:127-138

Kramer, Fritz und Marx, Gertraud

- *Zeitmarken. Die Feste von Dimodonko*. München: Trickster Verlag, 1993

Kramer, Fritz und Sigrist, Christian (Hrsg.)

- *Gesellschaften ohne Staat*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1978

Kramer, Fritz und Streck, Bernhard (Hrsg.)

- *Zwischenberichte des Sudanprojekts*. IfE, 1983
- *Sudanesische Marginalien. Ein ethnographisches Programm*. München: Trickster Verlag, 1991

Leverenz, Irene

- *Der Kuhstall Gottes. Ein Ritual der Agar-Dinka*. München: Trickster Verlag, 1994
- „To be on the safe side“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001

Loycke, Almut (Hg.)

- *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmel Analyse des Fremdenseins.*
Frankfurt: Campus Verlag, 1992

Malinowski, Bronislaw

- *Argonauts of the Western Pacific.* London: Kegan Paul, 1922
- *Crime and Custom in Savage Society.* London: Routledge & Kegan, 1926
- *Myth in Primitive Psychology.* London: Kegan Paul, 1926
- „Introduction“. In: *The Savage Hits Back*, Lips, Julius, E. New Haven: Yale University Press, 1937

Multhaupt, Tamara

- *Hexerei und Antihexerei in Afrika.* München: Trickster Wissenschaft, 1989

Nippa, Annegret

- *Soziale Beziehungen und ihr wirtschaftlicher Ausdruck. Untersuchungen zur städtischen Gesellschaft des Nahen Ostens am Beispiel Dair az-Zôr (Ostsyrien).* Berlin: Schwarz, 1982
- Art and Generosity: Thoughts on the Aesthetic Perceptions of the ‘arab. In: Chatty, Dawn (Ed.): *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa. Entering the 21st Century.* HdO v. 81. Brill, Leiden, Boston, 2006, S. 539-569

Palmisano, Antonio L.

- “Ahnenverehrung”. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Cancik, H.; Gladigow, B.; Laubscher, M. (Hrgs.). Tübingen: Kohlhammer Verlag, 1988
- *Mito e Società. Analisi della mitologia dei Lotuho del Sudan.* Milano: Franco Angeli, 1989
- *Ethnicity: The Beja as Representation.* Occasional Papers der F.U. Berlin, n. 29. Berlin: Das Arabische Buch Verlag, 1991
- “Sein and Mimesis”. In: *Law, Life and the Images of Man. Modes of Thought in Modern Legal Theory.* Festschrift for Jan M. Broekman, Fleerackers, F., van Leeuwen, E. and van Roermund, B. (eds.). Berlin: Duncker and Humblot, 1996:185-200
- “On the Theory of Trance: The *zar* Cult in Ethiopia”. In: *Kea*, 13, 2000:119-136
- “Trance and translation in the *zar* cult of Ethiopia”. In: *Translation and Ethnography*, Tullio Maranhao and Bernhard Streck (eds.). Tucson: The University of Arizona University Press, 2003
- “Über die Würde der Differenz. Frauen, Gold und Land: die Ordnung der Paschtunen und die Ordnung des Staates”. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:185-208

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico.* CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006
- *I Guraghe dell'Etiopia. Lineamenti etnografici di un'etnia di successo.* Lecce: Pensa, 2008
- "Anthropology in the post-Euclidean State, or from textual to oral anthropology". In: *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, 1, 2011:25-44

Rottenburg, Richard

- „Zum Begriff der Akkreszenz am Beispiel der Lemwareng-Nuba“. In: *Tradition, Migration, Notstand. Themen heutiger Sudanethnographie*, Streck, Bernhard (Hrsg.). Göttingen: Edition Re, 1990:85-96
- *Ndemwareng. Wirtschaft und Gesellschaft in den Morobergen.* München: Trickster Verlag, 1991
- „Ethnologie als Beruf“. In: *Scientia Halensis*, 4 (4), 2004: 9-10
- „Die Figur des Dritten im Feld“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, K. und Lange, K. (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:153-163

Schnepel, Burkhard

- „Corporations, Personhood, and Ritual in Tribal Society: Three Interconnected Topics in the Anthropology of Meyer Fortes“. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 21, 1990:1-31
- *Twinned Beings. Kings and Effigies in Southern Sudan, East India and Renaissance France.* Gothenburg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology, 1995
- „Narren: Versuch einer Typologie“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen.* Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:97-118
- „Inder auf Reisen“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:165-184

Sigrist, Christian

- *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas.* Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1979; (Olten: Walter Verlag AG, 1967)

Streck, Bernhard

- *Sudan. Steinerner Gräber und lebendige Kulturen am Nil.* Köln: Dumont, 1982
- *Die Halab: Zigeuner am Nil.* Wuppertal: Hammer, 1996 (Sudanesische Marginalien)
- *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie.* Wuppertal: Peter Hammer Verlag GmbH, 1997

- „Versuch über Palimpsest oder Die Unleserlichkeit der Geschichte“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:224-243

Streck, Bernhard (Hg.)

- *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehren: Escher Verlag, 2000

- *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: Dumont, 1987/2000

Streck, Bernhard and Maranhao, Tullio

- *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tuscon: The University of Arizona Press, 2003

Taubes, Jacob

- *Abendländische Eschatologie*. Berlin: Matthes & Seitz, 2007 (Bern: Francke, 1947)

- *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987. Herausgegeben von Aleida Assmann und Jan Assmann. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993

Thurnwald, Richard

- *Die Gemeinde der Bánaro*. Stuttgart: F. Enke, 1921

- *Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Familie und Staat*. Stuttgart: Verlag Enke, 1921

Trenk, Marin

- *Der Schatten der Verschuldung. Komplexe Kreditbeziehungen des informellen Finanzsektors*. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach, 1991

- „‘White Indians’ and ‘Red Euroamericans’. Crossing Cultural Boundaries in Colonial North America“. In: *Mirror Writings: (Re-) Constructions of Native American Identity*, Thomas Claviez and Maria Moss (eds.). Berlin-Cambridge: Galda + Wilch Verlag, 2000:67-90

- *Die Milch des Weißen Mannes - Die Indianer Nordamerikas und der Alkohol*. Berlin: Reimer 2001

- *Weisse Indianer. Grenzgänger zwischen den Kulturen in Nordamerika*. Wismar: Persimplex, 2009

Hadra di possessione nel Wollo

Laura Budriesi

Abstract

In this essay the authoress describes one of the various healing sessions or *hadras*, which she attended filming and photographing during her fieldwork in Ethiopia. In this case the ritual took place in a village at some distance from Dessie (Wollo). The curer Teshome Feleke assumes the name of Ali and acts as “Allah representative”.

Hadras are night sessions dedicated to healing and consulting about different questions which are not necessarily linked to physical health. The authoress observes that they are mostly family controversies and that Ali settles the disputes with the consent of local authorities. Ali is a “great possessed”, he speaks behind the cover a small curtained window, he boasts a pleasant voice and also heals those affected by *buda*, *sheitan* or *zar* by means of a “drum treatment” with the cooperation of some loyal assistants.

Hadras are intense circumstances: Ali’s small lodging is crowded with Christian and Muslim followers seeking his aid. Males and females are separated by a thin wall. The brotherhood’s elders sing prayers to Allah, clap their hand and chew *chat*. Many women go into trance and dance. Sometimes Ali joins the dance and also goes into trance.

1. La casa di Ali nel Wollo

Nell’inverno tra il 2008 e il 2009 ho condotto una ricerca sul terreno in Etiopia, nelle campagne del Wollo, finalizzata alla documentazione di fenomeni di possessione nell’ambito del lavoro svolto per la tesi di dottorato¹.

Dopo un lungo periodo di preparazione, iniziato ad Addis Abeba e proseguito a Dessie – dovuto alla difficoltà di accedere a centri di culto e guarigione, che deriva da una diffidenza generalizzata nei confronti degli “estranei” motivata dalle persecuzioni che i guaritori (*bale zar*, in particolare, ma anche *debtera*²) hanno subito durante e anche dopo il *Derg*³ – sono potuta entrare in contatto con un guaritore, Ali, in un villaggio a due ore circa di auto dalla città e assistere ad alcune sedute di preghiera, possessione, guarigione e consultazione presso la sua abitazione/centro di cura situata a qualche ora di auto da Dessie.

¹ Budriesi 2012.

² Sul tema rinvio a Mercier 1976; 1979; 1988; 1992; Aspen 1992; Malara 2011.

³ Sul tema, cfr. Pili 2011, Budriesi 2012, tomo I, cap. VI.

Alì è un guaritore ex malato⁴, convertito all'islam, il suo nome è Teshome Feleke (figg. 1-2).



Fig. 1: Ali - Teshome Feleke.

⁴ Cfr. Aspen 1994, che ha riportato in un ampio lavoro le consultazioni tra i fedeli e i guaritori documentate in un centro nel Nord Scioa, Mufud, avvenute tra il 1991 e il 1993, definisce figure di questo tipo come *spirit medium*, *bale wuqabi* o anche come *curer*, guaritori, e *soothsayer*, indovini. Per quanto riguarda i termini *wukabi* e *zar* lo stesso Aspen indica il loro differente impiego in base all'area geografica. Il termine *wukabi* sarebbe maggiormente utilizzato nell'area degli Altopiani, dove ha svolto la sua ricerca. Per quanto riguarda la mia, anch'essa sugli Altopiani (nel Wollo), in genere ho sentito usare il termine *woly-awulia*, qualche volta anche *wukabi*, raramente *zar* (termine considerato pericoloso dopo le persecuzioni subite dai *bale zar* nel periodo nel *Derg*, anche ora mal tollerati). Per fenomeni così aperti e mutevoli in ogni caso è sempre scorretto pretendere di giungere a classificazioni, come osserva Lewis H.S. 1984.



Fig. 2: Ali - Teshome Feleke.

La partecipazione alle sedute notturne nella casa di Ali, *hadra*⁵ – che ho potuto anche documentare interamente con riprese video-audio⁶ – è stata possibile grazie alla mediazione del dott. Setargew Kenaw, ricercatore dell'università di Addis Abeba, che alcuni anni prima aveva condotto indagini nella stessa area, soggiornando presso il centro di cura della ex moglie di Ali, Zam Zam (fig. 3)⁷.

⁵ *Hadra* letteralmente significa “presenza”. Tradizionalmente i *sufi* chiamano così le loro riunioni. Il contenuto delle *hadra* varia da confraternita a confraternita *sufi*, implica comunque la recitazione di preghiere: *dhikr*. La pratica del *dhikr* include forme di danza sul posto, accompagnate da poesia religiosa cantata e dal suono di tamburi e, a volte, di flauti per creare uno stato di tensione religiosa devazionale. Nel Sud del Wollo, e in alcune parti dello Scioà, i centri religiosi islamici (santuari o altri centri come quello da me studiato) legati alle pratiche di possessione prevedono sedute notturne chiamate *hadra*. Esse sono caratterizzate da canti di preghiera, danze, suoni che sfociano in momenti di possessione veri e propri. Vi sono altri momenti, in cui il *medium* e i partecipanti sono in *trance* e a parlare non è il *medium* stesso, ma lo spirito che lo possiede ed eventualmente sono gli spiriti che possiedono gli adepti a colloquiare con lui, quelli che sono indicati come le cause di problemi e di malattie di vario genere.

⁶ Ho trascritto integralmente la ripresa audio, dopo il mio rientro, con il fondamentale apporto del dr. Zeleke Eresso Goffe, funzionario contabile presso il C.I.S.I.A. di Bologna (Coordinamento Interdistrettuale per i Sistemi Informativi Automatizzati), coordinatore del progetto “Convenzione tra l’Università di Bologna e Wollega University, Addis Abeba University, Makelle University (Etiopia)” e docente di Letteratura Etiopica presso l’Università di Bologna, e del sig. Goshamo Kedire Abdu, lavoratore dipendente residente a Bologna. A loro va la mia profonda gratitudine.



Fig. 3: La *woly* Zam Zam, ex moglie di Ali.

Darò qui di seguito conto, brevemente, dello svolgimento delle sedute di Ali al fine di mostrare – in linea con le più aggiornate interpretazioni delle figure di *bale zar* o guaritori in senso più ampio – come Ali sia figura che si situa all’incrocio di saperi medici e non, che padroneggia con abile discrezionalità⁸.

In Etiopia la medicina popolare integra – come è noto – da molti secoli le cure erbalistiche con quelle che concernono le sfere del religioso, del sacro, nelle sue varie declinazioni, tra islam, cristianesimo ortodosso e culti tradizionali⁹.

⁷ La stessa guaritrice Zam Zam, che ho intervistato e che ho osservato nel corso di una cerimonia presso la sua abitazione, ci ha “dirottato” al centro dell’ex compagno, sia perché non aveva mantenuto un buon rapporto con il dott. Setargew (che era venuto meno a una promessa fatta a lei anni prima, della quale Zam Zam conservava vivo il ricordo) sia perché sosteneva che il centro di Ali era più “famoso”, al momento, del suo e quindi più utile al fine delle nostre ricerche (non credo che in ciò fosse sincera essendo un punto di onore di ogni guaritore quello di dirsi migliore di tutti gli altri). Del resto la seduta a cui abbiamo assistito a casa di Zam Zam è stata poco produttiva, sia per l’evidente fastidio suo e dei presenti rispetto al nostro trovarci là, sia per l’impossibilità di filmare la seduta.

⁸ Con sistema medico si intende, in prima approssimazione, l’insieme delle rappresentazioni, dei saperi, delle pratiche delle risorse, nonché delle relazioni sociali, degli assetti organizzativi e normativi, delle professionalità e delle forme di trasmissione delle competenze, che in un determinato contesto storico sociale sono finalizzate a individuare, interpretare, prevenire e fronteggiare ciò che viene considerato malattia, o comunque compromissione di un normale stato di salute cfr. Schirripa - Zuniga Valle 2000:210; Slikkerveer 1990:168.

⁹ Cfr. Lewis, I.M. 1984.; Aspen 2001, Palmisano 2002:480.

Vedremo come Alì, che tratta casi molto diversi, consigli di volta in volta terapie differenti che vanno dai bagni nelle acque sacre a medicamenti da lui stesso preparati che si sommano, spesso, a pratiche volte a scacciare l'origine del male che affligge alcuni dei suoi pazienti e che, quasi sempre, viene individuato come fenomeno di possessione: uno spirito malvagio si annida in alcuni di loro e, a seconda dei sintomi, egli lo chiama con nomi diversi (*sheitan*, *zar*, *buda* o semplicemente “spirito”).

Nei casi di patologie per lui incurabili (non necessariamente connesse con la possessione), consiglia di rivolgersi a medici o di andare altrove; per quelle che valuta disperate, si rifiuta di consigliare qualsiasi terapia.

Per esempio, a Yanealem (Y.), donna di mezza età, Alì (A.) chiede se sia già stata presso di lui:

Y.: *sono già stata qui e ho un problema di cuore.*

A.: devi andare dal medico per il cuore, visitare altri centri di cura e andare alla moschea .

L'incorporazione di metodi di cura che utilizzano la medicina occidentale in combinazione con pratiche locali è una naturale evoluzione dei metodi di cura tradizionali¹⁰.

Per dare conto della multiforme attività di Alì, fornirò alcuni esempi tratti dalle consultazioni con i suoi pazienti-fedeli, che appartengono indifferentemente al cristianesimo ortodosso o all'islam, nel corso delle sedute notturne, le *hadra*, alle quali ho assistito¹¹.

Ma ora ritorno al nostro primo incontro.

Seguendo le indicazioni forniteci da Zam Zam, con Setargew e con la giovane moglie Tigi che ci ha accompagnato¹², siamo arrivati nel piccolo villaggio di Alì, presso una casa che reca un'insegna dipinta sul muro: *Hallah Wokil, Allah che ci rappresenta*, come a dire: *Io, Alì, sono rappresentante di Allah.* (fig- 4-5)

Comprendiamo subito che le consultazioni si svolgeranno in una “cornice musulmana”.

La scritta sul muro è certamente un forte elemento identitario (una sorta di patente) e, al tempo stesso, una forma non celata di pubblicità: sappiamo che questi centri sono in forte competizione. È inoltre chiaro che il guaritore, che si fa chiamare *woly*¹³, agisce con il benestare delle autorità locali civili e religiose.

¹⁰ Accanto al sistema di cure tradizionali e a quello moderno si può inserire quello che viene definito sistema “transazionale”, che fa uso della biomedicina così come si è sviluppata in Europa e comprende specialisti che possono far parte sia del sistema di cure tradizionali, sia di quello moderno, almeno per quanto concerne la zona degli Altopiani, cfr. Slikkerveer 1990.

¹¹ Cfr. Budriesi 2012, tomo I, cap. V.

¹² Ho organizzato personalmente la piccola spedizione e ne ho sostenuto le spese, giovandomi di una borsa di studio Marco Polo dell’Università di Bologna.

¹³ Coloro che patteggiano con gli spiriti, i *bale zar* o *bale wukabi*, in ambito islamico si fanno chiamare prevalentemente *woly*, *wolie*. *Woly* al plurale diviene *awulia*; in amharico, significa *spirito* e richiama l’arabo *wali* che significa *sant'uomo*. Molti definiscono il loro spirito con lo stesso nome, *awulia*, cfr. Rodinson 1975:62: “Il termine *awlyya* (dall’arabo *awliya*, cfr. plurale di *wali*, santo musulmano, marabutto) è una parola usata per indicare certi “potenti” *zar* o grandi illuminati”. Il *wolie* può essere



Fig. 4: Casa di Ali.



Fig. 5: Casa di Ali, con insegna.

considerato l'equivalente di un *mediatore* tra uomini e spiriti. I guaritori con cui sono entrata in contatto si definivano *woly*. Ali si faceva chiamare in questo modo. Anche la sua ex moglie, Zam Zam, presso cui abbiamo tentato di lavorare, si dichiarava posseduta da uno spirito e si definiva *awulia*.

Del resto, il riconoscimento delle sue qualità da parte della pubblica amministrazione (alla quale, come egli stesso ci dirà, apparteneva prima di ammalarsi a causa della possessione da parte di uno *zar*) risulterà evidente nel momento in cui ci mostrerà alcune lettere attraverso le quali l'amministrazione comunale gli affida, grazie al suo riconosciuto potere, la risoluzione di alcuni casi giudiziari dei quali le autorità stesse non sono riuscite a venire a capo (fig. 6)¹⁴.

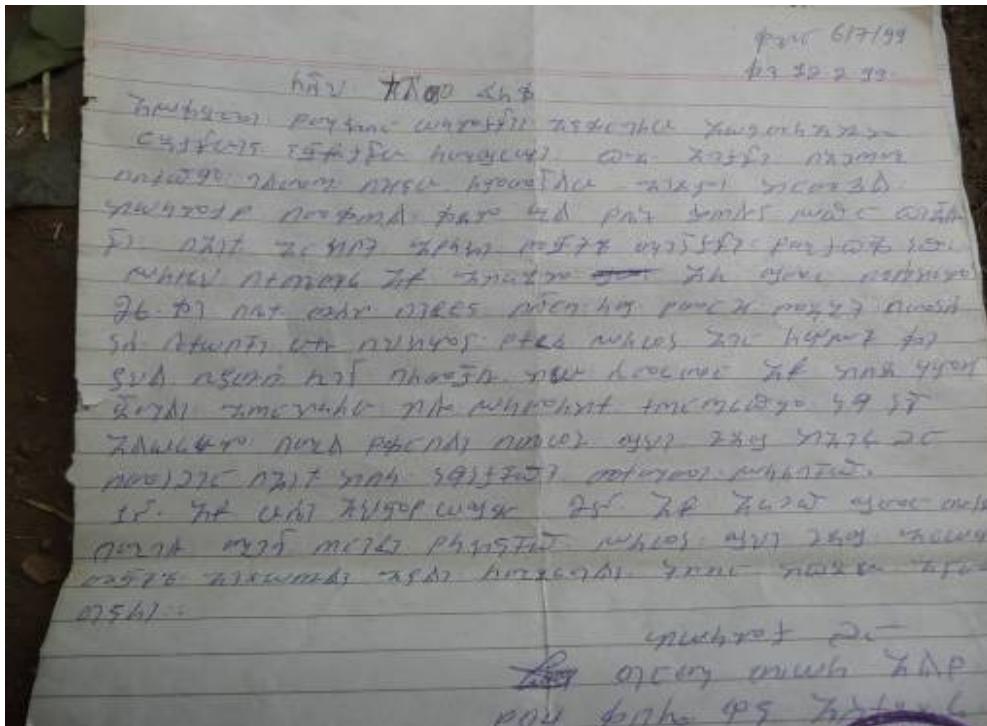


Fig. 6: Lettera con la quale l'amministrazione comunale affida ad Ali la risoluzione di alcuni casi giudiziari.

Affacciandoci alla sua dimora, incontriamo Ali, un uomo abbastanza giovane, cordiale e sorridente, che indossa la *kefia* rossa e bianca legata sulla testa, pantaloni di foggia occidentale, una coperta di lana sulle spalle, come fosse un *poncho*.

Così egli parla di sé durante un amichevole colloquio, mettendo soprattutto in evidenza il fatto di essere stato, prima che guaritore, posseduto da spiriti *zar*¹⁵:

¹⁴ Riporto il testo, tradotto dall'amharico, di una delle lettere consegnate ad Ali dalle autorità cittadine: 14 aprile 2000 [2008, secondo il nostro calendario]: “Allo Sheikh Teshome Feleke. Il signor Yimer AberaYassim e il signor Ali Hussein Abara sono sospettati di aver rubato i soldi del signor Idris Ahmed. Queste due persone hanno accettato di presentarsi allo *Sheikh* sopra citato accompagnati dal signor Seifu Hassen. Rimaniamo in attesa della sua decisione. Hanno inviato allegato il documento con le firme. Cordiali saluti, Segretario del kebele 03.”

¹⁵ Vengono alla mente i casi emblematici descritti da Michel Leiris del chierico Mazmure e della stessa Malkam Ayyhou: Leiris 1974, 1934. Qui Ali parla, almeno così pare, di due *zar* che lo possiedono, fenomeno peraltro ben documentato in letteratura, sempre a partire da Leiris 1934.

Lui [lo *zar*] scappa velocemente da un posto all'altro. Ha il potere di un angelo, a differenza di altri spiriti che, nel comportamento, sono più simili agli esseri umani. Ho sofferto molto per questo *zar* che si chiamava *Ruhaniya*. È lo stesso spirito femminile che ha ucciso mio padre che si era rifiutato di servirlo. Anch'io sono stato malato fino a pochi anni fa. Il *wukabi* mi aveva forzato a rimanere per giorni e notti nel luogo di ritiro della preghiera, fino a che i miei parenti mi portarono all'ospedale di Dessie, dove fui curato da alcuni medici. Stetti temporaneamente meglio, ma tutto fu vano: la malattia tornò appena le pillole furono finite. Era la volontà del mio spirito. Fu molto difficile. Solevo andare nella cittadina vicina per rilassarmi un po', ma il mio spirito voleva che stessi confinato per servirlo. È lo stesso spirito che aveva ucciso mio padre e mio nonno. Non voglio condividere il loro destino.

E aggiunge:

In passato cantavo, ero membro di un gruppo di canto, ogni amministrazione aveva il suo gruppo di canto. Facevo parte della pubblica amministrazione. Poi hanno capito che ero ammalato e mi hanno lasciato andare. Poi, intorno ai trent'anni, sono stato attaccato dallo *zar* che si chiama *Yebesha Cuteb*¹⁶. Non so da dove venga, è probabile che mi abbia scelto per la mia bella voce; il fondatore di *Jema Negus*¹⁷ ha lo stesso spirito. Quando sono arrabbiato, si arrabbia. Il mio spirito mi forza a masticare il *chat* e a recitare preghiere. Mi chiede il sangue di tori bianchi e il latte di giovani vacche, vuole che io lo beva. Non sono io a berlo, è lo spirito che beve. Chiede bei vestiti, chiede di tenermi lontano dalle cose sporche e dal tradimento. Se mi avvicino a un'altra donna, mi ferma; mi può anche uccidere, mi può strangolare. Mi chiede di mangiare solo certi cibi e di vestirmi bene, meglio se di bianco. Devo stare assolutamente lontano dai funerali e anche dal mercato. Se qualcuno dei miei parenti muore, anche in questo caso non posso partecipare al funerale.

Il mio *zar* può vedere gli *zar* delle altre persone, può capire se soffrono per lo *zar* o se hanno problemi che possono essere risolti all'ospedale.

Notiamo in questa dichiarazione la presenza di molti elementi specifici della possessione da parte dello *zar*¹⁸:

- lo *zar* attacca di preferenza le persone “belle” (Ali ha un bella voce), e le rende inferme;
- per questo, se vogliono stare meglio, queste persone debbono abbandonare le precedenti occupazioni per poi obbedire ai comandi dello spirito che le possiede;
- lo *zar Yebesha Cuteb*, che possiede Ali, è potentissimo ed è lo stesso del fondatore del santuario di *Jema Negus*, *Mujaidu*¹⁹, meta di pellegrinaggi, dove si venera la sua tomba (vantarsi di essere posseduti da *zar* molto potenti è una delle caratteristiche di questi operatori che agiscono con successo proprio in quanto posseduti da *zar* più potenti di quelli che possiedono i loro clienti);
- Ali deve obbedire ai voleri del suo *zar*: deve masticare il *chat*, bere sangue di toro bianco e latte di mucca; (quanto al sangue di toro, allude evidentemente al sacrificio

¹⁶ L'etimologia di questo nome pare essere la seguente: *Yebesha* significa *dell'Abissinia*, *cuteb* deriva da *cutb* che in arabo significa *polo*, è un termine del linguaggio mistico che significa “grande santo”: dunque *Yebesha Cuteb* significa, grande santo dell'Abissinia, punto di riferimento. Il nome dello *zar* in realtà è un epiteto onorifico. Non è chiaro se sia un altro *zar* rispetto a *Ruhaniya*.

¹⁷ Sul santuario di *Jema Negus* cfr. Hussein 1990, Budriesi 2012, tomo I, cap. III.

¹⁸ Cfr. Budriesi 2012, tomo I, cap. II, con specifico riferimento agli studi di M. Leiris.

¹⁹ Su *Mujaidu* rinvio a Budriesi 2012, tomo I, cap. III.

che compete al suo *zar* che, essendo potente, reclama un animale di grossa taglia, il più grande che in genere gli può essere offerto²⁰;

- quando il posseduto beve il sangue della vittima del sacrificio, non è lui stesso a berlo ma lo spirito che lo possiede; durante la possessione, il posseduto è il “cavallo” di questo spirito;

- lo *zar* di Ali, come tutti gli *zar*, è capriccioso e rigoroso: richiede bei vestiti, pulizia fisica e morale;

- nelle richieste è perentorio, e può arrivare a uccidere se non lo si asseconda: questo, infatti, è successo al padre e al nonno di Ali;

- impone divieti²¹ relativi a cibi, abbigliamento e frequentazione di certi luoghi;

- colloquia con gli *zar* dei posseduti, quindi è in grado di capire all’occorrenza se qualcuno (che non è posseduto) deve essere mandato all’ospedale. (L’invio all’ospedale deriva dunque ancora dalle preveggenze dello *zar*, che indica ad Ali la terapia migliore per ciascun cliente: in questo modo viene salvaguardato il terreno del *sacro* entro il quale si svolgono i riti di cura).

Durante tutta la giornata, quando Ali cura o riceve pazienti o clienti, lo affiancano alcuni assistenti. Sappiamo che le abitazioni dei guaritori, che sono un tutt’uno con il luogo di celebrazione delle *hadra* (o di ceremonie/riunioni delle confraternite che a loro fanno capo, chiamate con altri nomi, come per esempio le *wadaja* della celebre “zarina” Malkam Ayyhou descritte la Michel Leiris in *L’Afrique fantôme*)²², danno ospitalità ad alcuni malati gravi che devono essere curati in maniera continuativa e anche ad alcuni ex pazienti che, per riconoscenza, restano presso l’abitazione del guaritore e diventano suoi assistenti e dunque membri pressoché fissi delle ceremonie. La permanenza presso il guaritore comporta evidentemente degli obblighi: gli assistenti rendono servizi al guaritore e al suo spirito per ripagare una eventuale cura e/o guarigione che non hanno avuto modo di ricompensare altrimenti; ma forse questo è solo uno dei motivi che li induce a restare.

Si tratta, nella maggior parte dei casi, di ex pazienti che sono stati curati e che sono particolarmente grati al *bale zar*, al *woly* e allo spirito che lo possiede.

Presso Ali ho visto almeno tre, quattro assistenti, nel caso specifico si trattava di uomini, sovraintendere abitualmente agli obblighi rituali, in particolare durante le ceremonie notturne: raccoglievano le scarpe prima che i fedeli entrassero nello spazio sacro riservato alla *hadra*, le riponevano in un grande sacco, predisponevano la cerimonia del caffè che si svolgeva circa a metà seduta, nel cuore della notte, accendevano l’incensiere, destinato a richiamare con i suoi profumi gli spiriti, e aiutavano Ali nelle complesse “battaglie” con gli spiriti.

Gli assistenti di Ali, ma si tratta di una prassi che definirei generalizzata in questi ambiti, hanno anche il compito di informarsi sui clienti presenti, di porre loro domande sulla loro condizione e di riferire le risposte al guaritore, che tende a far

²⁰ Cfr. il saggio di Leiris sul sacrificio del toro al potente *zar* guerriero di Malkam Ayyhou, *Seifou Tchenger*, Leiris 1933.

²¹ Sugli interdetti come momenti essenziali di cura nell’ambito di pratiche legate alla possessione, cfr. Hell 2008.

²² Leiris 1934.

credere che tutto ciò che indovina sulle persone presenti alle ceremonie sia frutto del suo potere divinatorio.

Durante il giorno essi si occupano dei malati residenti temporaneamente presso la casa e anche di piccoli lavori; hanno inoltre la funzione di mediatori tra clienti e guaritore: sono loro a stabilire i turni delle consultazioni, suggerendo ad Alì i nomi delle persone, turni non sempre rispettati.

Quindi la *household* del guaritore non è composta soltanto dalla sua famiglia biologica, ma anche da pazienti residenti e dagli assistenti, in quantità direttamente proporzionale al potere e alla fama del *bale wukabi* ovvero del *woly*²³.

Dalla struttura dell'abitazione di Alì risulta immediatamente evidente la sua appartenenza all'islam che, come mostrerò, fa da preponderante cornice alla sedute terapeutiche e alla consultazioni.

Il *compound* è articolato in tre spazi: uno più propriamente religioso-islamico, un altro legato all'attività di guaritore/consigliere/giudice condotta dallo stesso Alì, coadiuvato dai familiari e dagli aiutanti; il terzo è costituito dalle stanze di abitazione della famiglia e dei pazienti residenti e da una piccola cucina esterna.

Il primo spazio "pubblico" è il *masjid*, una piccola moschea in cui, periodicamente, nel corso della giornata ma sempre prima di iniziare le *hadra*, Alì e i membri più anziani della confraternita si ritirano per pregare (fig. 7).



Fig. 7: *masjid*, piccola moschea all'interno della casa di Ali.

²³ Per la descrizione della casa di Malkam Ayyohou a Gondar, cfr. Aspen 1994 e Leiris 1934, 1958.

Il secondo è la stanza dove si tengono le *hadra*, una stanza che presenta due finestrelle dietro le quali stanno Alì (che parla quasi sempre nascosto da una tenda) e suo figlio in qualità di attento osservatore (fig. 8)



Fig. 8: Alì e suo figlio, affacciati alle rispettive finestrelle.

I partecipanti alle consultazioni e ai riti sono sia cristiani sia musulmani, forse anche seguaci di culti tradizionali; sono prevalentemente amhara e oromo.²⁴ A questi gruppi di fedeli, di diverse etnie e di diversa confessione religiosa, si possono applicare, con i dovuti distingui in quanto a “dimensioni” e a funzioni, le considerazioni che Antonio L. Palmisano riserva a proposito della comunità che si raduna intorno a Garesu e al culto di Wofa, caso etnografico molto significativo, da lui studiato in Etiopia un decennio fa e su cui, in apertura del saggio, osserva:

Lungi dal poter essere banalmente liquidato come “sincretismo religioso”, è un momento straordinario di costruzione di comunità, di moderne comunità territoriali in grado di superare divisioni etniche.²⁵

²⁴ È la stessa composizione religiosa ed etnica osservata di recente da Meron Zeleke a proposito dei fedeli che partecipano ai riti di varia natura che si svolgono nel santuario di Tiru Sina, cfr. Zeleke 2010a; 2010b.

²⁵ Palmisano 2002:474. L'autore considera la composizione interetnica di queste comunità, molto diffuse in Etiopia, di significativa rilevanza per la loro strutturazione, e cita anche il caso dei seguaci di Lijj Taye, notissimo personaggio pubblico scomparso durante il governo di Mengistu, considerato come un vero oppositore politico oltre che *leader* religioso. Aggiunge che questi gruppi rappresentano spesso una potentato economico e politico nel paese: con l'eliminazione dalla scena politica di personaggi della portata di Lijj Taye si può avere il crollo economico di vaste aree rurali e anche urbane. Spesso infatti l'intera economia di una regione ruota attorno alle attività avviate da questi *leader* attraverso la fondazione di santuari, e fiorisce in virtù della dinamica dei pellegrinaggi nei luoghi di culto.

Qui di seguito riporto alcuni momenti tratti dal mio diario di viaggio, relativi alla prima *hadra* alla quale ho assistito:

La porta si apre, la luce è molto fioca. La prima sensazione che provo è di soffocamento; nella stanza non c'è ossigeno; porte e finestre restano ermeticamente chiuse. E le persone presenti sono moltissime: si fatica a trovare un angolino per sistemarsi.

La prima cosa che noto è la tenda del *bale zar* di cui si parla nella letteratura sull'argomento e che anche Setargew mi aveva descritto come sempre presente; mi dice che qui la tenda è particolare e connota un personaggio importante.

Dietro questa tenda sta nascosto Ali in attesa di parlare, con la voce del suo spirito, ai presenti.

Le pareti sono dipinte di bianco e verdino, in modo allegro.

Due inservienti con sciarpe bianche annodate sulla testa sono in piedi di fianco alla finestra di Ali: controllano l'ambiente e attendono da lui ordini sul da farsi.

La zona della stanza che attira maggiormente la mia attenzione è quella degli anziani, seduti intorno al tamburo: attendono l'inizio vero e proprio della cerimonia per suonarlo.

Uno di loro ha lo sguardo fisso, le pupille completamente dilatate, certamente per effetto delle foglie di *chat* che tutti masticano in continuazione. In questi ambienti si fa largo uso del *chat*, per predisporre ai riti e, eventualmente, alla *trance* rituale. Sotto di loro, un materasso (*koda*) di pelle di pecora o di mucca. Alcuni hanno in mano il rosario musulmano, il *masbaha*; ai piedi di uno dei presenti vedo la *mancorcoria*, un recipiente, una sorta di teiera per portare l'acqua per le abluzioni, la birra locale (*tella*) o il thè.

Sopra il tamburo c'è il *mesob*, una piattino per l'*injera* o il *dabo* coperto da un tessuto: servirà durante la cerimonia del caffè.

Il grande tamburo, chiamato *kebero*, suonato con bacchette di legno, troneggia in mezzo agli anziani che avranno l'onore di percuoterlo. Di fianco a loro è appoggiato un grande vassoio con 30/ 40 tazzine (*sini*), pronte per la cerimonia del caffè; di fianco c'è il *gel*, il bracciere in cui sarà acceso l'incenso (*etan*) che servirà a attirare lo spirito durante la distribuzione del caffè e anche a purificare l'aria. Di fianco, il porta carbone (*kirchat*). Intorno alle tazze, erba fresca, che serve a creare l'ambiente giusto per attirare gli spiriti che abitano in genere fuori città, nella *brousse*, o nei pressi di corsi d'acqua.

È il momento dell'inizio del rito: uomini e donne si alzano tutti in piedi, alcuni aprono ombrelli colorati. Setargew mi sussurra che questi ombrelli potrebbero essere un segnale per chiamare gli spiriti, visto che, si dice, essi amano i colori accesi.

Ha inizio un canto comune intonato da Ali al quale i presenti rispondono in coro, battendo le mani, in un crescendo di forza vocale e di energia.

Dopo alcuni minuti il canto si placa, e la voce guida è ora quella del gruppo degli anziani²⁶: tengono in mano un libro di preghiera scritto in amharico da cui traggono delle frasi. Si rivolgono ad Allah e al profeta Maometto, chiedendo pace, salute, soldi. Pregano cantando queste parole, dondolandosi lentamente il capo:

Dio dacci da mangiare, salute, proteggici dal male. Mohamed, parente dei poveri, tu che guarisci tutti, dacci un segno. Mohamed è medicina per tutti.

Ali da dietro la sua tenda lancia alcuni versi di preghiera e gli anziani rispondono in coro:

Amin, Allah ya shiro: Allah che guarisce. Chi soffre, chi è malato, Allah lo deve guarire. Chi è qui non deve essere un peso per lo Stato.

²⁶ Ali li chiama *kalicha*, parola oromo entrata anche nell'amharico che significa *maestro* (di livello basso). Viene utilizzata anche per indicare i guaritori, in quanto in lingua oromo significa anche *operatore della medicina tradizionale*. Ali nel corso dell'intervista parla di *kalicha* e di *deresa* (*deresa*: è lo studente che viene da fuori e si ferma a studiare in una *zauia* e si appoggia a uno *sheikh*: è uno studente residente). *Deresa* deriva dall'arabo *daresa* che significa *studiare* o anche da *derrése*, che in amharico significa *arrivare*.

La parte più importante relativa alle *hadra* (integralmente tradotte dall'amharico) riguarda, oltre ai canti di Alì, i dialoghi tra il *woly* e i suoi adepti. Molti di loro, la grande maggioranza, sono posseduti – per la maggior parte da spiriti chiamati *sheitan*, ma anche da *zar* o da *buda* –, ed è la possessione stessa a essere individuata come causa dei loro problemi fisici o psichici.

In questi casi Alì cerca di allontanare lo spirito che possiede il paziente, se si tratta di *sheitan* o di *buda*, oppure di conciliarlo con l'adepto, di negoziare con lui anzitutto chiedendogli di dichiarare il suo nome, secondo una tradizione consolidata, se si tratta di *zar*.

Rispetto ad alcuni pazienti, Alì non diagnostica spiriti possessori, non compie alcuna azione che abbia come fine il venire a patti con loro, ovvero scacciarli dalla persona; si limita a prescrivere medicamenti (rimedi erbalistici o pozioni composte da ingredienti spesso “misteriosi” da lui stesso preparati), diete e bagni in acque terapeutiche (*tsebel*), oppure può non ritenersi in grado di risolvere il problema e consiglia di recarsi, volta a volta, dal medico (se si tratta di una malattia verso la quale si sente impotente) o dalle autorità giudiziarie (in caso di conflitti interpersonali che non riesce a risolvere).

Così il caso del figlio di Silte (S.), Mustafa, viene risolto da Alì (A.) con lavaggi e medicamenti:

A.: Perché sei qui?

S.: *solo qui perché Mustafa piange in continuazione, non so cosa fare.*

A.: cosa hai fatto per lui? lo hai lavato?

S.: *sì ha fatto il bagno.*

Un uomo fra i fedeli risponde: *sì sì, è stato lavato.*

A: diciamo che è stato bagnato, non lavato. Il problema sta tra i punti di incontro [le giunture]: è lì che sta nascosto il male. La soluzione è questa: preparate il caffè [fate la cerimonia del caffè], poi gli date quello che deve portare sulla fronte per un paio di giorni (una polvere fissata con una fascia alla fronte) e dopo starà bene.

S.: *ishi marahaba: sì, mio signore.*

Qui di seguito un caso giudiziario che Alì rifiuta di trattare perché già deciso dal tribunale:

Ali (A.) chiama Yimer (Y.) che si alza in piedi.

Y.: *abet abet!! sì sono qui, sì sono qui.*

A.: siete in litigio tra marito e moglie?

Qualcuno risponde: *abet!*

Un aiutante dice: *vieni vieni, avvicinati.*

A.: se il tribunale ha deciso in quel modo, io non posso sostituire lo Stato. Lo Stato fa lo Stato io faccio quel che posso. Se il tribunale ha deciso in quel modo io non posso cambiare la legge dello Stato!

Y.: *io sono venuto perché ho ragione e visto che ho ragione lei mi può aiutare.*

A.: io non posso aiutarti, sono cose dello Stato, il tribunale si è espresso; come io non metto il dito tra il lavoro dello Stato, non vorrei che lo Stato lo facesse con me. Ci rispettiamo a vicenda. Tu dici che hai ragione, ma il tribunale ha deciso il divorzio!

Y.: *l'ho portata anche da un giudice di pace anziano! (yezemed: parente, dagna: giudice).*

A.: lascia stare il giudice di pace, ma parlami del tribunale. Quello che ha deciso il tribunale è sacro! se mi dici che hai ragione, hai comunicato questa ragione per iscritto al tribunale?

Y.: *no, non ho scritto niente!*

A.: allora senza fare una richiesta ufficiale cosa mi stai raccontando?

Y.: *non è che non la volevo fare ma ero malato.*

A.: se tu mi continui a ripetere che hai ragione, allora vai a convincere tua moglie! per quale motivo dici così? cosa ti ha fatto lei?

Y.: *mi ha fatto male perché non posso camminare, lavorare! non posso spostarmi.*

A.: perché? ti ha tagliato le gambe? le mani i piedi?

Y.: *io non lavoro, quindi mi può aiutare solo lei! Signoria Vostra riesce a risolvere questi problemi, quindi sono venuto per questo! aysanwotim: lei che riesce risolvere tutto!*

A.: su una cosa decisa dal tribunale, cosa chiedi a me! il tribunale ha emesso la sentenza.

Y.: *io insisto che lei riuscirà. Una volta abbiamo chiesto in prestito i soldi per comprare un bue. Ora lei vuole vendere il bue e avere la metà.*

Si alza un uomo, un testimone (T.) che dice:

T.: *io ho tentato di risolvere la disputa ma non sono riuscito!*

A.: qui si tratta di convincere la donna, qui qualcuno si può mettere in mezzo per risolvere la cosa.

Il testimone si siede.

Y. (rivolto ad Ali): *lei mi deve aiutare, io non ho nessuno a cui rivolgermi, lei è l'unico che mi può dare speranza!*

Alì chiude qui la consultazione.

In casi di controversie che, al contrario, si sente in grado di affrontare e risolvere, assume il ruolo del mediatore, una sorta di giudice di pace capace di risolvere conflitti di piccola portata – integrando la soluzione con consigli di ordine morale e coinvolgendo tutti i fedeli nel giudizio –, come nei casi di controversie familiari, di piccoli furti.

Porto come esempio quello di un uomo (U.) che ritiene che la moglie abbia commesso adulterio; è in piedi, in mezzo alla stanza, vestito con un *gabi* bianco, la testa coperta da una sciarpa bianca. L'unico a essere in piedi è lui, tutti gli altri sono seduti. Tiene le braccia aperte rivolte verso l'alto in segno di devozione. Tutti ascoltano la risposta che darà ad Ali (A.), che gli ha chiesto se la moglie “ha annusato”:

U.: *ha annusato* (riferendosi a un rimedio che Alì ha dato a sua moglie da inalare, ma anche, metaforicamente, al presunto adulterio della donna)

A.: che cosa ha annusato la donna? una cosa che ha buono odore o cattivo odore?

U.: *cattivo odore.*

A.: ha annusato e poi come si è sentita?

U.: *ha annusato.*

Si sentono rumori tre le persone sedute. Alì chiama la moglie, Lubaba (L.).

L.: *abet!*

A. è vero che hai annusato questo?

L.: *ishi, sì.*

A: avvicinati, avvicinatevi.

L.: *sì.*

Prima tutti erano seduti, ora alcuni uomini, soprattutto gli aiutanti, si alzano.

A.: cos'era che avevi annusato? (riferendosi ad altro, rispetto al medicamento).

L.: *non ho annusato niente, però avevo fatto un specie di promessa per separami dal marito.*

Gli astanti cominciano a mormorare, alcuni dicono:

dì la verità, avvicinati!!

Il numero degli uomini in piedi aumenta, la discussione è accesa e non si distinguono le voci. Le donne sono a sedere e chiacchierano dell'argomento.

A.: l'altra volta ho specificato le giornate, il mese e l'ora in cui dovevi annusare, ma tu non l'hai fatto; (poi rivolgendosi alla gente): io ho specificato il giorno, il mese, ma lei non l'ha fatto!

La gente commenta. Un uomo si alza e suggerisce:

a questo punto devono tornare insieme marito e moglie.

A.: a questo punto la strada è di fare la pace o decidere di separarsi, bisogna decidere la prossima settimana.

L.: *la pace non mi interessa, voglio separarmi.*

La gente mormora: *no... no, ti conviene fare la pace!*

L.: *a me la pace non interessa.*

Si alza lo stesso uomo, forse un assistente di Ali, che aveva suggerito di fare pace, e dice:
se si separa, niente appuntamenti con Ali.

Gli danno ragione altri due o tre uomini che dicono:

che senso ha dare appuntamenti per chi si separa?

A. (all'uomo che parlava): hai sentito? ma il marito cosa fa? magari la moglie non lo manifesta direttamente, ma ha un amante. Se se ne va, i figli che fine faranno? Se lei ha un uomo lo deve dire. Io ho l'impressione che ami un altro uomo. Lei ha una famiglia composta da figli e marito, una bella vita. Questa donna ha da mangiare, da bere, una vita normale; se decide di andare via è perché ha trovato un altro. Secondo me non è giusto! perché affamare questi figli?

L'uomo dà ragione ad Ali e dice:

U.: *è vero, è vero.*

Il numero degli uomini in piedi aumenta, Ali arriva alla conclusione:

A.: c'è qualcosa che non va, qualcuno ha fatto in modo che questi due non vadano d'accordo; non è perché lei ha un altro, ci sono persone che non vogliono vedere la loro bella vita.

I presenti commentano (non si distinguono le parole).

Le donne dicono con soddisfazione:

vedi che non aveva un altro uomo.

A. (ai coniugi): questa persona che c'è in mezzo a voi potrebbe essere un parente, un conoscente o un vicino di casa... se no, come si spiega? durante il giorno lavorate, durante la notte vi siete abbracciati, avete dei figli, non vedo dov'è il problema? (Poi, rivolto a L.) Tu dovresti ascoltare quello che ti suggeriscono i parenti; se ti dicono di tornare, devi tornare, se ti dicono di lasciarlo, devi lasciarlo; non puoi fare di testa tua (e aggiunge): *gulicha bikeyer wot ayatafîm*: se tu cambi il marito non è detto che avrai garanzia di vivere felice²⁷.

L.: *no, signore, io non voglio tornare con quest'uomo. Per due anni ho provato a sistemare. Un uomo che ha quattro figli e non si occupa di loro... io ho tentato per due anni, ora non posso più!*

Intervengono altre donne dicendo:

sei matta, lascia perdere, torna con tuo marito, devi pensare ai figli!

L.: *preferisco morire che tornare. Di una persona con 4 quattro figli e che salta qua e là, cosa me ne faccio?*

2. Ali e i posseduti

Nel corso di quella *hadra*, sia i pazienti (soprattutto le donne) sia lo stesso Ali sono caduti ripetutamente in *trance* sotto l'effetto del *chat*, del canto, della danza, sempre più frenetica. Il tema della *trance* da possessione e degli stati modificati di coscienza che essa pone in essere è di tale ampiezza da non potere essere affrontato in questa

²⁷ Si tratta di una interessante metafora: *wot* significa "salsa"; letteralmente, "se cambi solo le tre pietre [sulle quali viene posta la pentola] non è detto che il *wot* venga bene, devi saper cucinare". Anche nel linguaggio politico si usa questa espressione.

sede se non rinviando alla letteratura sull'argomento²⁸. Di fatto, all'interno della cornice di preghiere cantate²⁹ che costituiscono la “irripetibile cornice” all'agire del *woly*, Ali ascolta i problemi dei suoi adepti e fornisce soluzioni, rimedi e consigli. Dal suo interagire con chi gli si rivolge, deduciamo un'ulteriore conferma del fatto che la malattia, presso gran parte delle società non occidentali, non si presenta mai come evento fortuito: essa è il segno di qualcosa d'altro, di un incrinarsi di un ben più profondo equilibrio che trascende l'individuo e che investe la società o il cosmo³⁰.

2.1 Posseduti da *buda*

Alcune società dell'Etiopia credono in spiriti, noti come *buda*, personificazioni del malocchio (*evil eye*)³¹. Lo “*Yasaw myvala*” (lett.: “il mangiatore di uomini”) è una persona – sempre di sesso maschile – come anche il *buda*, che “mangia” magicamente le sue vittime. Al momento in cui il *buda* guarda una persona direttamente negli occhi, ne provoca la malattia. Sia tra gli Amhara sia tra i Falasha, si fa ricorso al *buda* per spiegare malattie quali la febbre tifoide, la tubercolosi e altre patologie contagiose. Si ricorre al *buda* per spiegare anche disturbi mentali apportati dall'epilessia nonché gli aumenti dell'aggressività, specie se unita a epistassi.

Ho visto Ali trattare alcuni casi di *buda*. Per combatterlo talora prescrive medicamenti oppure consiglia di andare all'ospedale, ma si nota il suo disagio nei confronti di chi ne è colpito. In ogni caso i pazienti vengono sempre adagiati sul tamburo e percossi; è un modo per allontanare, o definitivamente o soltanto temporaneamente, lo spirito che affligge il malato.

Ali (A.) tratta così il caso di una donna (D.) colpita da un *buda*. La donna viene fatta sdraiare sul tamburo³².

A: *vai via! lascia, lascia! abbandonala, ti costringo!*

Mentre l'aiutante (Ai.) la colpisce piano con la coda di vacca, dice:

²⁸ Cfr. AA.VV 1986; De Heusch 2006, Hell 2008, Lapassade 1976, 1987, 1990, 1997, Palmisano 1996, 2000.

²⁹ Nelle *hadra* uno spazio molto particolare e interessante è dedicato ai canti, alcuni sono preghiere ripetitive rivolte ad Allah chiedendone l'intercessione; altri sono molto più significativi, e con essi Ali elargisce una serie di consigli e di ammaestramenti usando metafore della tradizione etiope.

³⁰ Schirripa, (s.d.), parte I.

³¹ Cfr. Griaule 1930; Remnick 1976, Kahana 1985. Nel 1930, dopo il ritorno dalla prima missione svolta in Etiopia, Griaule pubblicò l'edizione (preparata prima della partenza) di un ms. che Cohen aveva portato dalla missione compiuta in Etiopia nel 1910-1911: *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, contenente in appendice alcune notizie sugli *zar* e su altri spiriti tratte dagli informatori-studenti etiopi che vivevano a Parigi, provenienti dal Begamder, dallo Scioà e dal Tigré. Il libro contiene 140 “ricette” raggruppate sulla base del loro utilizzo (si va da rimedi contro il *buda*, il malocchio, i nemici, alle modalità di preparazione di farmaci per la cura della sifilide e di altre malattie, a ricette per il parto, a indicazioni per preparare unguenti e numerosi altri rimedi), oltre a un importante apparato di note e di appendici, e un voluminoso indice.

³² Quando Ali intende allontanare uno spirito maligno da un posseduto, fa sdraiare il posseduto sul tamburo, suonato dagli anziani durante gli altri momenti dell'*hadra*, e lo fa percuotere dai suoi assistenti con la coda di vacca; oppure lui stesso, attraverso la finestra afferra l'individuo e lo scuote o lo colpisce con la corona di legno per la preghiera..

Ai.: cosa ti hanno detto? lascia lascia!
 Un anziano (An.) commenta :
 An.: questo non lascia!
 A.: (rivolto alla D.): vai via!
 Mentre lei si appresta a tornare al posto, le dice:
 A.: sei dimagrita: *ayn tiferyalesh*, (cioè “il *buda* ti ha mangiato il cervello ti ha fatto a pezzi, ti ha succhiato!”).
 Poi, rivolto a tutti:
 A.: la sta facendo soffrire, è dimagrita; (rivolto alla D.) dici che hai paura del malocchio? Di una persona che ti vuol far male, come il *buda*?
 D.: *sì, vedo tutto buio, il giorno diventa notte, per questo sono venuta qui per chiedere aiuto.*
 A.: il tuo cervello è colpito, è diventato vuoto, se l’è mangiato il diavolo. Non so cosa sia, anche se vai dal medico peggiora. Io non posso guarirti, se c’è qualcuno che può, io non posso!
 P.: *io non vado da nessuna parte, io sono venuta qui perché mi deve guarire.*
 Ali fa partire un nuovo canto di cui si intende: *Ayn below, dai dai!*

2.2 Posseduti da *sheitan*

Si ritiene che gli *sheitan* o *shatāna* abbiano una certa influenza su alcuni importanti aspetti della vita quotidiana, quali il parto, lo stato di salute e la fecondità del bestiame. Agli *shatāna* non è attribuita nessuna forma particolare, un osservatore si accorge della loro presenza soltanto indirettamente: tramite la comparsa di una malattia inspiegabile, un dialogo che essi intraprendono parlando per bocca della persona posseduta, e i movimenti sussulti di testa e spalle dell’individuo allorché lo spirito ne invade il corpo³³.

Il trattamento di Ali nei confronti di questi spiriti, ritenuti maligni, è particolarmente violento; può arrivare lui stesso – oltre ai suoi aiutanti – a strattonare i malati, frustarli, tirare loro i capelli, urlare loro in faccia le parole atte a cacciare lo spirito.

Ecco riportato un dialogo tra Ali (A.) e uno *sheitan* (S.) che parla per bocca di una donna posseduta (D.):

A: Dove l’hai presa? dove l’hai attaccata?
 Gli aiutanti percuotono la donna che grida:
 D/S.: *Sto morendo!*
 A.: Dove l’hai presa? Mi devi dire dove!
 Poi ripete (insieme all’aiutante) : Di’ che non torni più! Promettilo!
 D/S.: *Non torno più.*
 A.: Di’ “uuuuuhhhh” per tre volte [è il grido di quando uno soffre, cioè: “aiuto aiuto!”]. Da quando l’hai presa?
 D/S.: *È un anno!*
 A.: Cosa dici ora?
 D/S.: *Non torno più!*
 A.: Di’ rrrrrrrriiiiii...
 Gli aiutanti di Ali continuano a percuotere la donna. A un certo punto, lo *sheitan* dice:
 D/S.: *Non torno più.*
 A.: (pensando che lo S. lo prenda in giro, aggiunge) cosa ti portiamo?
 Lo *sheitan* non risponde. Gli aiutanti picchiano ancora.

³³ Cfr. Hamer e Hamer 1966.

A.: Ti diamo delle urine?

La donna è prostrata, non ha più le forze di prima.

A.: Non l'ha lasciata!

Dopo un altro “trattamento” sul tamburo, allontanandosi dal tamburo la donna dice:

D: *wollahi merihaba, adesso sto bene...*

2.3 Posseduti da *zar*

Gli spiriti *zar*, considerati invisibili e capricciosi, sono la causa della malattia come della sua soluzione³⁴.

La loro organizzazione sociale rispecchia quella degli Etiopi: alcuni sono cristiani, altri musulmani; alcuni sono amhara, altri sono oromo, tigrini, somali o gurage. Le loro professioni – soldati, giudici, preti, mezzadri, operai – sono ordinate in una gerarchia che riflette la struttura sociale dell’Etiopia³⁵.

Comunemente si crede che gli *zar*, benché fondamentalmente amorali, possano, se riveriti e corteggiati con attenzione, essere indotti dal posseduto, con la preziosa e fondamentale mediazione di un guaritore, un *bale zar*, a impegnarsi in una relazione di mutuo profitto o sostegno. Questa relazione inizia secondo le modalità di una malattia organica o psicologica, ma poi si tramuta in una condizione differente, da regolarizzare mediante l’affiliazione a un culto di possessione. Lo spirito diviene quindi un guardiano, quasi un angelo custode del suo *feras*, “cavallo”.

La mediazione dei guaritori-grandi posseduti, che hanno il controllo su spiriti più potenti di quelli dei loro adepti, è necessaria alla buona riuscita della relazione spirito-posseduto. È anche la storia di vita di Ali.

Nella dimora di Ali abbiamo incontrato vari casi di posseduti da spiriti *zar*. Si trattava in tutti i casi di *zar* ereditati dalla famiglia, in particolare in linea materna. Di alcuni di essi veniva dichiarato il nome da parte dei posseduti, mentre altri/altre parlavano per voce dello stesso *zar* durante il “trattamento sul tamburo”.

C’era presso Ali, per esempio, il giovanissimo *Mohammed*, la cui madre, egli raccontava, era posseduta da uno *zar* ereditato da sua madre; mentre egli stesso dichiarava di stare male, di sentirsi “soffocare” e di avere smesso di studiare. Si era capito, nel corso del trattamento, che il giovane era posseduto da uno *zar* femminile; Ali lo sottopose al “trattamento sul tamburo”.

In un altro caso, la giovane Teyitu, sterile – la sterilità è attribuita alla possessione dello *zar* – raccontava ad Ali che lo *zar* le era apparso in sogno,

³⁴ Nelle prime osservazioni di Griaule, 1930, gli *zar* venivano presentati come una popolazione di maschi e di femmine. Ciò che li distingue dai demoni è il colore della pelle: bianca negli *zar*, nera nei demoni. Si dice che non siano originari dell’Abissinia, ma che vengano da lontano e che per arrivare in Abissinia abbiano attraversato il mare. Si sono quindi diffusi nel paese a partire dal Tigrè, poi sono passati nel Begamder guadagnando a poco a poco lo Scioà: la loro marcia è stata da nord verso sud. Si diceva che la loro vita, seppure invisibili, è paragonabile a quella degli uomini: hanno case, svolgono dei mestieri e praticano tutte le religioni. Hanno un’organizzazione sociale e dei capi, chiamati *alaga*. Come gli uomini, soffrono di malattie e cercano nella medicina magica i rimedi di cui hanno bisogno. Sono anche soggetti, sempre come gli uomini, al malocchio, e alcuni di loro sono *buda*. Gli *zar* hanno rapporti molto complessi con gli uomini e si manifestano loro attraverso la possessione.

³⁵ Morton 1977.

chiedendo doni, denaro e caffè. Alì aveva sottoposto anche lei al “trattamento del tamburo” nel corso del quale lo *zar*, percosso e obbligato a gran voce a dichiararsi, pronunciava per bocca delle donna il proprio nome: *Tesehynesh*.

Sappiamo che la dichiarazione del nome è momento cruciale nel trattamento: mediante l’individuazione dello *zar* il guaritore è in grado di determinarne la forza e di combatterlo meglio, quindi di venire a patti con lui stabilendo le modalità della possessione. Ecco infatti il dialogo tra Alì e una donna – accompagnata dal marito – posseduta da uno *zar* femminile, ereditato dalla sorella della madre; in questo dialogo Alì si oppone alle cure ospedaliere e smentisce il parere di un concorrente.

Alì (A.) chiama un uomo di nome Alì (Al.), di mezza età.

Al.: *abet!*

Si siedono tutti, mentre è rimasto in piedi solo Alì (il paziente), con una sciarpa sulla testa.

A.: chi è che soffre di qualche malattia?

Al.: *mia moglie.*

A.: l’hai portata da qualche medico?

Al.: *sì.*

A.: dove?

Al.: *a Dessie.*

A.: ha fatto i raggi x?

Al.: *no.*

A.: le hanno detto che non deve bere il caffè?

Ora è la moglie (M.) che risponde:

M.: *sì sì, shylala (mio signore): ero andata perché soffrivo dappertutto, mal di schiena, mal di testa...*

A.: i medici cosa ti hanno detto che hai, secondo loro?

M.: *mi hanno detto che è la tubercolosi e mi hanno dato delle medicine.*

(Prima di andare dal medico erano già andati da un guaritore)

A.: e lui cosa vi ha detto?

M.: *di ammazzare una gallina di color argento, di non mangiare la carne.*

A.: allora perché si ammazza una gallina? la cosa giusta era ammazzare la gallina, prendere il fegato, cucinarlo e guarire; (rivolto a tutti), A.: lei aveva bisogno di carne, ma piena di sangue (lo spirito la voleva).

M.: *shylala.*

A.: ti hanno detto che eri guarita nel posto dove eri andata?

M. *sì.*

A.: ti è diminuita la tosse, ma non sei guarita; lo *zar* che c’è in te, di chi è?

M.: *della zia.*

Silenzio assoluto. La donna si avvicina al luogo dove si svolge il rito: gli aiutanti la picchiano con le *chira* (code di vacca) e gridano: *lasciala!* (Rivolgendosi a uno *zar* femminile) e ancora gridano: *non vuole lasciare!* La colpiscono ancora.

A.: lei è stata colpita perché era troppo nervosa, è stata colpita nel quartiere, è vero?

Al.: *esattamente.*

Ho assistito a molti momenti in cui le donne, sia al termine del trattamento sul tamburo, sia durante le canzoni di preghiera collettive, si abbandonavano alla danza dello *zar*, al *gurri*, il frenetico movimento rotatorio del busto e della testa che i posseduti compiono nel momento della *trance*, un modo anch’esso per servire il proprio spirito. Riporto così alcune annotazioni dal mio diario, relative al *gurri*:

I presenti iniziano a battere le mani a ritmo serrato, senza cantare però. Tra di loro distinguiamo una donna che danza in completo stato di *trance*, con la testa e il volto coperti dal *gabi*, compiendo rapide flessioni del busto in avanti e indietro. I presenti intorno cominciano a cantare, sembrano incitamenti. Quelli più vicini si stringono intorno a lei e battono forte le mani, partecipano attivamente al suo stato di alterazione e liberazione.

La donna comincia anche a saltare sul posto con grande energia e a emettere suoni con la bocca, del tipo *uuuhh oooohh*, liberatori. Aumenta ancora il ritmo dei salti, e i movimenti di tutto il corpo sono sempre più veloci, fino al massimo fisico sopportabile. I presenti le si chiudono sempre più attorno, incitandola, finché, stremata, si arresta.

Intanto, uno degli assistenti distribuisce in silenzio il caffè tra i presenti, anch'essi silenziosi, seduti.

Alì intona, con una splendida voce e con un timbro che fa venire i brividi, uno dei suoi canti di preghiera, brevissimo, mentre la donna che danzava si adagia sul tamburo.

Restano aperte molte questioni sul senso profondo della possessione, alle quali forse può rispondere solo chi questa possessione la vive, chi aderisce alle sue credenze e si perde nella bellezza della danza urlata³⁶, delle donne che si coprono il volto con il candido *gabi*, di Alì che canta: *zafun mitawuna wofochu yirgefu!*, “batti, dai un colpo all'albero in modo che gli uccelli scappino!” – probabilmente un segno per permettere la crisi liberatoria –, della donna posseduta che grida (fig. 9): *ilil ilil!*, “grazie dio, benvenuto!” – immagino, rivolta al suo *zar* –, e del figlio di Alì’ – Bibera Kebere – che guarda ogni cosa, sapendo di ereditare un giorno, e per sempre, il paterno *zar*.



Fig. 9: Donna che riceve il “trattamento sul tamburo”.

³⁶ *Magurat*: danza con le urla, chiamata anche *gura, gurri*.

Bibliografia

AA.VV.

(1986) *Trance, Chamanisme, Possession*, Actes des Deuxièmes Rencontres Internationales sur la Fête et la Communication (Nice, 24-28 avril 1985), Nice, Éditions Serre

Aspen, Harald

(1994) *The bala wuqabi. Servant of Spirits and Men*, in *Proceeding of the 12th International Conference of Ethiopian Studies*, East Lansing, Michigan, The Red Sea Press Inc.:791-815

(2001) *Amhara Traditions of Knowledge: Spirit Mediums and Their Clients*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag

Beneduce, Roberto

(2002) *Trance e possessione in Africa. Corpi mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri

Boddy, Janice

(1988) *Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance*, in “American Ethnologist”, 15,1 (Special Issue: medical Anthropology):4-27

Budriesi, Laura

(2012) *Sulle tracce di Michel Leiris: possessione e medicina tradizionale nell'Etiopia settentrionale. Dimensione teatrale, religiosa, terapeutica, socio-politica*, Tesi di dottorato di ricerca in Studi Teatrali e Cinematografici, 2 tomi, Bologna

De Heusch, Luc

(2006) *La Trance et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions Complexe [trad. it. *Con gli spiriti in corpo. Trance, estasi, follia d'amore*, Torino, Bollati Boringhieri 2009]

Griaule, Marcel

(1930) *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, XII

Hell, Bertrand

(2008) *Négocier avec les esprits tromba à Mayotte, Retour sur le “théâtre vécu” de la possession*, in “Gradhiva”, n. 7, n.s. :6-23

Hamer, John - Hamer, Irene

(1966) *Spirit possession and Its Socio-Psychological Implications among the Sidamo of Southwest Ethiopia*, in “Ethnology”, V (4):392-408

Hussein, Ahmed

(1990) *Two Muslim Shrines in South Wollo*, in *Proceedings of the Fifth Annual Seminary of the Department of History*, Addis Ababa University:61-74

Kahana, Yael

(1985) *The Zar spirits, a category of magic in the system of mental health care in Ethiopia*, in “The international Journal of Psychiatry”, XXXI:125-143

Lapassade, Georges

(1976) *Essai sur la transe*, Paris, Delarge [trad. it. *Saggio sulla transe*, Milano, Feltrinelli 1980]
(1987) *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF
(1990) *La transe*, Paris, PUF
(1997) *Les Rites de possession*, Paris Anthropos, Laureys, Steven

Lewis, Herbert-S.

(1984) *Spirit Possession in Ethiopia. An Essay in Interpretation*, in *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, University of Lund:419-427

Leiris, Michel

(1933) *Le Taureau de Seyfou Tchenfer*, in “Minotaure”, n. 2, pp. 74-82 [trad. it. *Il toro di Seyfou Tchenger*, di L. Budriesi, in Budriesi 2012 , tomo II, Appendice I]
(1934) *L'Afrique fantôme [de Dakar à Djibouti, 1931-1933]*, Paris, Gallimard («Les Documents bleus»). [trad. it. *L'Africa Fantasma*, a cura di G. Pasquali, con *Introduzione* di G. Neri, Rizzoli, Milano 1984]
(1958) *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon. [trad. it. *La possessione e i suoi aspetti teatrali presso gli etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri 1988]
(1974) *Mazmur le clerc*, in “L’Ethnographie”, n. 68:39-58 [trad. it. *Il chierico Mazmur*, di L. Budriesi in Budriesi 2012, tomo II, Appendice I]

Malara, Diego

(2011) *Le tradizioni terapeutiche della Chiesa Etiope*, in B. Nicolini - I. Taddia (a cura di) *Il Corno d'Africa tra medicina politica e storia*, Aprilia, Novalogos /Pratica editrice:55-81

Mercier, Jacques

(1976) *Les Däbtaras et le vocabulaire de la magie et de la médecine*, in “Documents pour servir à l’Histoire de la Civilisation Civilisation Éthiopienne”, RCP 230 CNRS, 7:113-134
(1979) *Approche de la médecine des debteras*, in “Documents pour servir à l’Histoire des Civilisations Ethiopiennes, Paris”, 10:111-127.
(1988) *Asrès, le magician éthiopien. Souvenirs 1895-1985*, Paris, Lattès

Morton, Alice

(1977) Dawit: *Competition and Integration In as Ethiopian Wukabi Cult Group*, in V. Crapanzano - V. Garrison (a cura di), *Case studies in Spirit Possession*, New York, Wiley & Sons:193-223

Palmisano, Antonio Luigi

(1996) "Sein and Mimesis", in *Law, Life and the Images of Man. Modes of Thought in Modern Legal Theory*. Festschrift for Jan M. Broekman, Fleerackers, F., van Leeuwen, E. and van Roermund, B. (eds.). Berlin: Duncker & Humblot, 1996:185-200

(2000) "On the theory of trance: the *zar* Cult in Ethiopia", in *Kea*, 2000:119-136

(2001) "Presenza, assenza e rappresentazione nelle trance rituali", in *Rimorso. La tarantola fra scienza e letteratura. Atti del Convegno sul Tarantismo, San Vito, 28-29 maggio 1999*. Nardò: Besa Editore, 2001:137-152

(2002) "Esercizi in mistica pagana: suono e parola divina nei culti *zar* dell'Etiopia", in *Africa*, LVII, 4, 2002: 1-31

(2003) "Trance and translation in the *zar* cult of Ethiopia", in Tullio Maranhao and Bernhard Streck (eds.), *Translation and Ethnography*. Tucson: The University of Arizona University Press, 2003:135-151

Pili, Eliana

(2010) *Ayne tela: the Shadow of the Eye. Healers and Traditional Medical Knowledge in Addis Abeba*, in *Research in Ethiopian Studies: Selected papers of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, a cura di H. Aspen, B. Teferra, S. Bekele, S. Ege, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, Aethiopistische Forschung, vol. 72: 153-165

(2011) *Politiche sanitarie e pratiche di cura consuetudinaria in Etiopia*, in B. Nicolini - I. Taddia (a cura di), *Il Corno d'Africa tra medicina politica e storia*, Aprilia, Novalogos /Pratica editrice:82-96

Remnick, Ronald A.

(1976) *The Evil Eye Belief among the Amhara*, in *The evil Eye*, a cura di C. Mahoney, New York, Colombia University Press:85-101

Rouget, Gilbert

(1980) *La musique et la trance, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard [trad. it. *Musica e Trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Torino, Einaudi 1986]

Schirripa, Pino - Vulpiani, Pietro (a cura di)

(s.d.) *Guaritori*, in www.alberodellasalute.org

Schirripa, Pino - Zuniga Valle, Cesar
(2000) *Sistema medico*, in "AM Rivista della società italiana di Antropologia Medica", 9-10 ottobre:210-222

Slikkerveer, Leendert Jan
(1990) *Plural Medical Systems in the Horn of Africa. The Legacy of "Sheikh" Hippocrates*, London - New York, Kegan Paul International

Zeleke, Meron
(2010a) *Teru Sina*, in A.AE:924-925
(2010b) *The Former Sufi Centers of Learning and their Contemporary Courts*, in "Journal of Religion, Conflict and Peace", 2, 2

Lebenszyklus der schamanischen Rahmentrommel

Stefan Festini Cucco*

Abstract

Frame drums are among the most common musical instruments in the world. They are present on every continent -except for Australia- featuring different shapes, sizes, materials and aesthetic qualities. The common denominator of all frame drums across the globe is a drumhead spanned over a frame.

For many Euro-Asian peoples the frame drum is an important paraphernalia of the shaman. Rather than as a mere musical instrument, they consider it as a living entity and a constant companion of its owner. As such, the shamans' drum has a manlike life-cycle or biography: it goes through several life-stages such as conception, birth, initiation, adult life, death and in some cases rebirth. During its life-cycle, the shamans' drum assumes sundry roles and functions, whereas all of them carry cosmological and mythological meanings.

This essay is an attempt to outline a biographical model of the shamans' drum out of a comparative study, which considers different scholars' insights in various local traditions of so-called Eurasia.

Einleitung

Rahmentrommeln kommen auf vier von fünf Kontinenten¹ in verschiedenen Bauweisen, Ausführungen und Gestaltungen vor. Form, Größe, Verzierung, aber auch Spielweise und Bezeichnungen dieses Instruments sind äußerst vielfältig: *riqq* in Ägypten und Syrien, *tār* im Maghreb, *daireh* oder *daf* in Persien, *adufe* in Spanien, *bendir* in Tunesien, *pandeiro* in Brasilien, *pandero jarocho* in Mexiko, *mitig wakik* in Nordamerika, *tammorra* in Italien, *bodhran* in Irland, *deku* in Japan, *dul* in Turkestan, *dhol* in Indien, *chau-i yuk* in Alaska, *keljaut* in Grönland, *t'ai-p'ing ku* in China, *rescheto* in der Ukraine, *tambour de Basque à manche* in Frankreich, *sogo* in Korea, *ubhababa* in Swaziland, *siko* in Guinea, *raban* in Ceylon, *temettama* in Sri Lanka, *daïra* in der Türkei, *amapóniga tapaka* in Madagaskar, *rē* in Nepal, *rabana* in Indonesien, *gumbé* im Niger, *atâmo* in Äthiopien und *zingārī* im Irak.² Der wohl

* Ich möchte mich herzlich bei Frau Prof. Annegret Nippa für die zahlreichen wichtigen Anregungen und ihren Beitrag zur Korrektur dieses Essays bedanken. Weiters danke ich Herrn Prof. Michael Oppitz für das Fotomaterial und für die Inspiration, die ich aus seinem Buch *Trommeln der Schamanen* (2007) geschöpft habe.

¹ Rahmentrommeln kommen in Nord- und Südamerika, Europa, Asien und Afrika vor, während sie in der materiellen Kultur Ozeaniens abwesend sind.

² In den meisten der erwähnten Länder kommen für den selben Trommeltypus, aber auch für andere Typen die zur Familie der Rahmentrommel gezählt werden, weitere Bezeichnungen vor.

einige gemeinsame Nenner aller in der Welt existierender Rahmentrommeln ist, dass sie aus einem, mit einer Membran bespanntem Rahmen gebaut sind; Die Membran besteht in der Regel aus Tierhaut, der Rahmen aus Holz.³

Um der vorliegenden Arbeit ebenfalls einen Rahmen zu geben, wird ausschließlich auf jene Trommeln eingegangen, die im schamanistischen Kontext Eurasiens gebraucht werden. Wo Rahmentrommeln von Schamanen gespielt werden, sind sie sowohl Instrumente der Klangerzeugung, als auch Gefährten ihrer Besitzer. Sie sind wie dieser besetzt und durchlaufen Lebensstadien wie Geburt, Initiation, Erwachsensein, Alter, Tod, und in bestimmten Fällen Wiedergeburt. Gemeinsam werden sie, der Schamane und seine Trommel mittels Ritualen in die verschiedenen Stadien initiiert. In diesem Sinne hat auch die Schamanentrommel einen Lebenszyklus oder Biographie.

In der vorliegenden Arbeit versuche ich anhand von Erkenntnissen verschiedener Autoren das Modell einer Trommelbiografie zu erstellen. In einer vergleichenden Studie ordne ich Aspekte und Ausprägungen der Schamanentrommel in einzelne Lebensetappen und schmiede diese wiederum zu einem einzigen Kontinuum: den Lebenszyklus.

Im ersten Teil der Arbeit geht es daher um Zeugung, Geburt und Entwicklung der Form und Gestalt. In Anbetracht der Trommel entsprechen diese Etappen der Kommunikation mit einem Hilfs- oder Ahnengeist, der darauffolgenden Wahl von Holz und Haut und deren ritueller Verarbeitung in verschiedene Bestandteilen und der Malerei, welche die Identität der Trommel am deutlichsten veranschaulicht. Sind diese Etappen vorläufig abgeschlossen, hat der Körper bzw. die Trommel nicht nur eine Form, sondern auch eine Seele und gilt daher als lebendige Gefährtin ihres Besitzer. Nun schreiben ihr der Schamane und die Menschen seines Stammes Funktionen und Rollen zu, die während der Séances durch Variationen in Lautstärke, Klang und Rhythmus seines Trommelspiels, aber auch durch ihre Bewegungen zum Ausdruck gebracht werden. Dies wird im mittleren Teil zum Leben der Schamanentrommel behandelt, während der dritte und letzte Teil den Tod und in bestimmten Fällen das Leben danach betrifft.

Die Trommel ist an Mythologie und Symbole gebunden, die während der Rituale und in ihrer Ästhetik ausgelegt werden. Für Völker, bei denen der Schamanismus ein Bestandteil der Kultur ist, sind Trommeln „nicht lediglich Gebrauchsgegenstände; es sind Bedeutungsträger, die leben und handeln.“⁴

Die Zeugung der Trommel

Die Rahmentrommel des Schamanen wird vor ihrer materiellen Anfertigung „gezeugt“. Die Zeugung erfolgt in der Regel durch das Aufeinandertreffen zweier

³ Ausnahmen sind Membranen industriell gefertigter Rahmentrommeln, welche vor allem in ihrer billigen Variante aus Kunststoff bestehen. Anders beim Rahmen: hier gelten aus Metall gefertigte – Eisen (TER ELLINGSON-WAUGH 1974:10) oder Kupfer (MICHAEL OPPITZ 1991: 80) – als äußerst selten und sehr wertvoll.

⁴ OPPITZ, MICHAEL (1997:18).

Elemente; im „Westen“ herrscht die Vorstellung über die Befruchtung des weiblichen Eies durch den männlichen Samen vor, während in weiten Teilen Asiens hingegen, das Leben aus der Verbindung von männlichen Knochen und weiblichem Blut seinen Ursprung hat. Die Schamanentrommel entsteht aus der Fusion von Holz und Haut. Während der Initiation zum Schamanen erteilen der Hilfsgeist im Traum oder ältere Schamanen des Stammes dem Novizen Anweisungen: wenn der Novize einen Traum hatte, wird er sich bei seiner Initiation an diesen erinnern und seinen Hilfsgeist anrufen, der ihn zum richtigen Baum und Tier führt, dessen Haut Trommelmembran wird. Wo der Ahnengeist oder der „Herr des Universums“, der am Sitz des Weltenbaums residiert, dem Novizen nicht im Traum erscheint, lässt er einen Ast von einem Baum fallen, um dem zukünftigen Schamanen den Holzspender für seine Trommel zu zeigen.⁵ Weiters kann der richtige Baum auch durch einen Blitzschlag markiert werden, wie es bei den Jakuten und Ewenken der Fall ist. Nachdem der Schamane den vom Blitz getroffenen Baum gefunden hat, opfert er neben diesem ein Tier. Dessen Blut verröhrt er mit Schnaps und färbt damit das Stammende des Baumes. Nach Vollendung dieser Zeremonie, welche stets durch magische Formeln begleitet wird, schlägt der Schamane ein Stück Holz aus dem Baum. Hierbei muss er achtgeben, dass der Baum keinen allzu großen Schaden davonträgt und nicht stirbt, denn dies käme einem schlechten Omen gleich.⁶ Zur Herstellung der Membran wird ein dafür taugliches Fell benötigt, welches vom Schamanen selbst oder von seinem Hilfsgeist gewählt und ihm im Traum erscheint. Die Ewenken ziehen das Fell eines jungen Hirsches oder Elchs dem eines alten Tieres vor, da die aus diesem gefertigte Membran besser klingt.⁷ Die Tofa hingegen bevorzugen weder die Haut eines zu jungen, noch die eines zu alten Tieres; um die Trommel als Reittier benutzen zu können, bespannen sie diese ausschließlich mit dem Fell eines erwachsenen und reitbaren Tieres.⁸

Während des ganzen Bauprozesses der Trommel wird der angehende Schamane von erfahrenen Kollegen und Gehilfen unterstützt; die symbolische Zeugung und materielle Geburt der Trommel soll ohne Komplikationen erfolgen. Bei den Jakuten stirbt der Schamane, wenn der Baum aus dem er seinen Trommelrahmen gebaut hat verendet oder von einem verfeindeten Schamanen gefunden und gefällt wird.⁹ Bei den nordsibirischen Nganassanen hingegen wird das Schicksal des Novizen bereits während der Suche nach dem geeigneten Trommelholz besiegt. Ältere Schamanen seines Stammes verbinden ihm die Augen und schicken ihn mit einer Axt in den Wald. Wenn der Novize seinen Baum findet bzw. einen gesunden und für den Trommelbau geeigneten Baum mit seiner Axt anschlägt, wurde er von den Geistern geführt. Markiert er hingegen einen kranken Baum, gilt er als Scharlatan und wird daher nicht initiiert werden.¹⁰

⁵ ELIADE, MIRCEA (1974:168).

⁶ WASILIEW, W.N. (1910) in NIORADZE, GEORG (1925:82).

⁷ HEYNE, GEORG F. (1999: 384-5).

⁸ DIÓSZEGI, VILMOS (o.A.) in STOLZ, ALFRED (1988:148).

⁹ STOLZ, ALFRED (1988:151).

¹⁰ STOLZ, ALFRED (1988:150).

Die Geburt der Trommel

Am Beispiel von Szenen aus dem Film „Schamanen im blinden Land“ von MICHAEL OPPITZ (1980) beschreibe ich den Herstellungsprozess der Schamanentrommel bei den Magar West-Nepals.

Dieser ethnografische Dokumentarfilm beschreibt das Schamanentum, die religiösen Praktiken und Séancen und deren Bedeutungen für die Menschen, die in den Tälern und Hochebenen des Dhaulagiri-Massivs leben. Dabei alternieren sich vom Autor und den Akteuren gesprochene Erzählungen, Sagen und Mythologien mit Bildern schamanischer Séancen und des alltäglichen Lebens im Bergdorf. Insgesamt besteht der zweiteilige Film aus 25 Themenblöcken, von denen sich 10 mit dem alltäglichen Leben der Magar und 15 mit ihrem Schamanismus befassen; unter letzteren schildert 1 Themenblock die Herstellung einer Schamanentrommel:¹¹

Der Novize sitzt mit neun Gehilfen und Schamanen am Fusse eines Waldes. Er hält einen Stock in den Händen, während ihn Beth Bahadur für die Suche des Trommelbaumes vorbereitet. Der Schamane Beth Bahadur wurde mit 24 von den Schamanen Bal Bahadur und Man Bahadur in den Beruf eingewiesen. Nun weist er den Novizen ein.

„Fünf Monate nach Versiegelung der Hilfsgeister, [beginnt] ein anderes wichtiges Ereignis für den angehenden Schamanen: die Herstellung seiner Trommel. Der Rahmen wird aus einem Eichenbaum geschnitten, dessen Standort der Ahnengeist dem Novizen im Traum mitgeteilt hat. Nun sind neun Gehilfen und Schamanen mit ihm ins Gebirge gezogen, um die Arbeit zu vollenden.

Leg Stoff und Weihrauch an die Quelle! Pass auf mit dem Stock, sonst verletzt du dich! Ruf deinen Ahn im Geiste! Frag ihn, welchen Baum du wählen sollst!

Mit Weihrauch und Getreidekörnern für die Hilfsgeister animiert Beth Bahadur den Novizen und den magischen Stock, der ihn zum bezeichneten Baum führen wird. Sobald sich der Ahn des Novizen bemächtigt hat, stürzt dieser zu einer Quelle, in deren Spiegelung die frühere Vision über den genauen Ort des Baums bestätigt wird. Dies ist der einzige aktive Part, den der Novize bei der Herstellung des Trommelrahmens spielt. Alle manuellen Arbeiten vollziehen die Gehilfen.

Wir müssen ihm die Schuhe ausziehen. - Nicht nötig.- Doch nötig.

Nachdem er die Stimme des Quellgottes vernommen hat, begibt sich der Novize in voller Trance auf die Suche nach seinem Baum.

Hast du Opferhefe dabei? - Ja.

An der vorbestimmten Eiche angekommen, legt er sich zum Beweise dafür, dass es die richtige ist, wie zum Schlafe nieder.

Leg die Stoff- und Weihrauchgabe ab! Mach einen Schnitt in den Stamm! Lasst uns den Stamm nach unten reiten! Es wird gut gehen, der Baum ist nicht gegabelt. Reiten, reiten! Schneiden wir noch ein paar Äste ab! Wie viel Mann brauchen wir? 9, wir sind aber nur 7.

¹¹ Die Textpassagen in kursiv hingegen stimmen mit den Untertiteln überein und wurden von den Akteuren in ihrer Sprache gesprochen, während die Textpassagen in recte die Transkription der Stimme von MICHAEL OPPITZ ist.

Der Abtransport des gefällten Baums zur Quelle, vollzieht sich streng nach mythologischem Muster. Er muss von den Gehilfen geritten werden, um ihn so vor möglichen Attacken der Hexen abzuschirmen. Der gespaltene Baumstamm wird zu zwei gleichen Latten zurechtgestutzt. Aus einer entsteht der Rahmen, die zweite dient zur Reserve, falls die erste bricht. An 9 vorgeschriebenen Halteplätzen wird die Feinarbeit vorangetrieben.

Dies ist der 7. Halt. Noch einer vor dem letzten.“

Die Männer sind an einer Lichtung angelangt. Nun heben sie in der Erde ein Loch aus, hacken mit ihren Khukri-Messern die Holzlatten zurecht und entzünden ein Feuer, worauf Tul Bahadur – ein weiterer Schamane – die Latten darüber hält, um sie durch die Hitze biegsam zu machen.

„Noch immer ein paar Stunden vom Dorfe entfernt, gräbt Beth Bahadur am 9. und letzten der Halteplätze ein kreisrundes Loch in der Erde aus. Hier wird die Latte zum herzförmigen Rahmen gebogen. Um sie für die Beugung elastisch zu machen, erhitzt der Schamane Tul Bahadur die Latte über der Glut eines Feuers.

Nicht weiter biegen! Die Latte bricht. Du wirst vorzügliche Dienste leisten, Reichtum und Gesundheit bringen, Trommel!

Auf den in die Erde eingelassenen Trommelrahmen, träufelt ein Gehilfe zu Ehren des Erdgotts das Blut eines Opferkügens.

Gebt etwas Geld!

Ein Geldschein wird hinzugefügt.

6 Rupien. Reich Bier herum! Bring eine Tasse!

Gegen Abend erreichen die Trommelschneider den Dorfrand. Getreu dem Vorbild des ersten Schamanen, rollen sie die halbfertige Trommel zu einem zweiten Erdloch, in das sie der Oberschamane persönlich für eine Nacht eingeht, damit sie sich sogleich an ihre künftigen Unterweltreisen gewöhne.

Lang lebe die Trommel! 12 – 15 Jahre! Wir werden dich ausgraben, wenn ein reicher Klient dich ruft.“

Der Novize und die Gehilfen und Schamanen sind nun beim Schmied Tiku Kami, welcher mit einem glühenden Nagel Löcher in die gebogenen Holzlatten bohrt. Die Männer halten diese mit eisernen Zangen fest, sodass sie nicht verrutschen. Nachdem er die Holzlatten durchbohrt hat, hämmert Tiku Kami eiserne Ösen durch die Löcher. Ist diese Arbeit getan, spielt einer der Schamanen seine Trommel, während Tiku Kami ein Lied singt und der ältere Schamane Bal Bahadur – der Meister Beth Bahadurs – die Trommel segnet.

„Am nächsten Tage, in der Schmiede der Unterwelt, hämmert Tiku Kami die nötigen Eisenscharniere fest.

9 Nägel. Der Schmied Tiku überwindet die 9 Gefahren. Im Hause der Reichen wird dieser Rahmen schöne, fette Opferschafe bringen.

Das wichtigste der eisernen Scharniere ist eine rechteckige Öse von der – nach der Überlieferung – in den Séancen die Gefährdungen der Patienten abfallen.

Wir heben die Trommel aus der Unterwelt/ Mit der Unterstützung der stummen Hunde/ Entledigen wir uns der Gefahren/ Dein Rahmen, großer Bruder/ Tiku Schmied, wird uns helfen.

Nachdem Bal Bahadur den Rahmen der Trommel in der Schmiede konsekriert hat, wird sie mit einem Wildziegenfell bespannt werden. Daraufhin kann sie ihre Funktionen als wichtigstes Utensil bei magischen Handlungen übernehmen. Als Vertreiber übelwollender Geister, als Wegführer auf rituellen Reisen und als Schild gegen Zauberattacken.“¹²

Ähnlich wie bei den Magar, wird auch bei anderen Ethnien die Trommel von den Schamanen in gemeinsamer Arbeit ins Leben gerufen, initiiert und beseelt. In den meisten Fällen gibt der Schamanen-Novize, für den die Trommel gebaut wird, seinen Gehilfen jene Anweisungen weiter, die ihm von seinem Hilfsgeist zugeflüstert wurden. Seine Schamanen-Kollegen, Verwandte, Freunde und gelegentlich Spezialisten treten als Geburtshelfer auf. Je nach Lokaltradition und Kosmologie ändern sich das Konstruktionsverfahren und die damit verbundene Symbolik im Ritual. Der Prozess der Trommelwerbung ist nicht nur technisch aufwendig, sondern auch stark ritualisiert und somit der Geburt des Menschen ähnlich.

Form und Gestalt

Trommelrahmen kommen in ovaler und runder Form vor. In Sibirien kommt der erste Typus vorwiegend bei Ethnien des Ostens vor – bei Jakuten, Jukagiren, Tungusen, Golden, Orotschen und Nigidalern –, der runde Rahmen vorwiegend im Westen – bei Ostjaken, Jenissejern und Altaivölkern.¹³ Trommeln mit herzförmigen Rahmen, welche als Abweichung der runden Form zu betrachten sind, werden zum Beispiel bei den Magar bevorzugt.¹⁴ Ob ein Rahmen oval, rund oder herzförmig ist, hängt von der jeweiligen Lokaltradition, vom Herstellungsprozess oder auch vom Zufall ab; es ist durchaus möglich, dass während der Erhitzung und Biegung der Holzlatte, der Rahmen eine andere Form annimmt als ursprünglich geplant, was man auch als Selbstbehauptung der Trommel verstehen könnte.

Bei den Haltevorrichtungen der Schamanentrommel unterscheidet man weit mehr Variationen als beim Rahmen. HEIDE NIXDORFF (1971) verwendet sie aus diesem Grund in ihrer Klassifizierung der Rahmentrommeln als morphologisches *fundamentum divisionis*. Zu den Hauptkategorien zählt sie hierbei Handgrifftrommeln, Ständertrommeln, Rahmentrommeln mit Umhängevorrichtung, Standzargentrommeln und Handzargentrommeln. Innerhalb dieser unterscheidet sie mehrere Untergruppen, die wiederum nach verschiedenen morphologischen, aber

¹² OPPITZ, MICHAEL, *Schamanen im blinden Land*, Nepal/BRD/USA, 223 min., Wieland Schulz Keil Productions Inc., New York und Westdeutscher Rundfunk, Köln, 1980, Teil 1.

¹³ NIORADZE, GEORG (1925:79).

¹⁴ OPPITZ, MICHAEL (1991:82).

auch ethnischen und geografischen Kriterien klassifiziert werden.¹⁵ Die Schamanentrommeln werden bei NIXDORFF (1971) vorwiegend der Kategorie der Innengriffstrommeln zugeschrieben. Wie die Bezeichnung vermuten lässt, liegt der Griff bei diesem Trommeltypus auf der Innenseite des Rahmens; er wird mit Lederriemen angebunden, durch Löcher im Rahmen gezogen, in das Holz eingerastet oder eingeflochten. Je nach lokaler Bautradition und Anweisung des Hilfsgeists wird die Haltevorrichtung aus verschiedenen Materialien wie Knochen, Eisen, Holz, Liane, Schnur oder Tierhaut angefertigt – sei es als zwei einfache, vertikal angebrachte Holzstäbe bei den Magar, sei es als netzwerkartig angelegtes Eisengestänge bei den Selkupen oder als anthropomorphe Figur bei den altaischen Völkern.¹⁶

Glöckchen, Rasseln, Ketten und andere, vorwiegend metallische Anhängsel untermalen eine schamanische Séance mit zusätzlichen Klängen. Die damit erzeugten Geräusche erfüllen unterschiedliche Zwecke, so lassen zum Beispiel die Mandschu metallene Glocken erklingen, um bösartige Geister zu vertreiben, wobei die Glocken selbst die Geister, und deren Klänge den Lärm darstellen, den Geister machen wenn sie sich bewegen. Der Schamane bedient sich hierbei der sympathetischen Magie, d.h. er lenkt die bös gesintneten Geister mit ihrem eigenen Lärm ab, den er mit seiner Trommel erzeugt. Im Unterschied zu den Glocken ist die Trommelmembran der Ort, wo die gutgesintneten Geister residieren¹⁷ und wird – wie an einer späteren Stelle im Text erläutert – für andere Zwecke gespielt. Bei den Samen hängt ein erfolgreicher Schamane, nachdem er einem Jäger geholfen hat ein Beutetier ausfindig zu machen, Metallanhänger an den Trommelrahmen.¹⁸ Umso mehr Erfolge der Schamane erzielt, umso klangreicher und mächtiger wird seine Trommel.

Innengriffstrommeln sind jedoch nicht die einzige Art von Trommeln, die in schamanistischen Lokaltraditionen auftreten. OPPITZ (2007) beschreibt mehrere ostnepalesische Trommeln, die mit einem externen Griff versehen sind. Der stets aus Holz geschnitzte Griff, tritt in den meisten Fällen in der Form eines Ritualdolches oder *phurbu* auf, aber es gibt auch solche, die eine Lotusblume darstellen. Der *phurbu* ist im tibetischen Vajrayana-Buddhismus und in der Bön-Religion ein häufiges verwendetes Motiv und wird von den Schamanen Nepals dem Weltenbaum gleichgesetzt, während die Lotusblume in allen buddhistischen Lehren für Reinheit, Schöpfung und Treue steht. Schamanen nehmen diese beiden, aber auch andere religiöse Elemente in ihre Ästhetik auf, wobei Bedeutungen unverändert bleiben oder ihrer Kosmologie angepasst werden.

Beim Spielen der Trommel wird der Griff in einer Hand, der Schlegel in der anderen Hand gehalten. Da die Trommel nicht mit der bloßen Hand gespielt wird, vermeidet der Schamane jede Berührung mit dem Rahmen und der Membran. Ähnlich wie eine Reliquie der Katholischen Kirche, gilt wohl auch die Trommel der Schamanen als heilig und bleibt deshalb unberührt. Die Griffkonstruktion könnte

¹⁵ Vgl. HEIDE NIXDORFF (1971:49-160).

¹⁶ OPPITZ, MICHAEL (2007:92).

¹⁷ LI, LISHA (1992:56-58).

¹⁸ KESKI-SÄNTTI, JOUKO, ULLA LEHTONEN, PAULI SIVONEN und VILLE VUOLANTO (2003:122).

daher auch aus diesem Grund die große Mehrzahl der Schamanentrommeln charakterisieren.¹⁹

Schlegel oder Stock sind feste Bestandteile der Trommelausrüstung des Schamanen und werden aus verschiedenen Materialien gefertigt. Am weitesten verbreitet ist die Kombination von Holz und Fell, doch auch Leder, Knochen, Horn, Stein und Eisen kommen vor. Der Schlegel ist in den seltensten Fällen ein gerader Stock, sondern meist gekrümmt und verziert.²⁰ Zusammen mit der Trommel wird er als Einheit gesehen (Vgl. Kapitel Die Trommeln und ihre Rollen).

Zur Malerei

Bei den meisten Schamanentrommeln die eine Malerei aufweisen, wird diese vorwiegend auf der Außenseite der Membran aufgetragen, seltener auf der Innenseite. Sind beide Seiten bemalt, gleicht die Malerei der Innenseite der der Aussenseite, wobei Elemente fehlen oder hinzugefügt werden können.

Nicht bemalte Trommeln kommen nur dort vor, wo Malerei nie Teil der Tradition war, wo sie im Laufe der Zeit vergessen oder bewusst weggelassen wurden. Das Verschwinden einer Malpraxis kann auch von einer politischen Macht erzwungen werden, wie das Beispiel der Mandschu zeigt; nach der Eroberung Chinas durch die mandschurische *Qing* Dynastie (1736-1795), wurde durch die Sinisierungspolitik die sogenannte Wilde Zeremonie, bei der ein Hauptschamane und sein Assistent klanneigene mystische Helden, Naturgötter, Geister und Ahnen verehrten, verboten. Stattdessen sollte die sogenannte Haus-Zeremonie, bei der es um die Verehrung von nationalen Helden und Ahnen ging, an Bedeutung gewinnen. Die Trommelmalereien der Mandschu, die ausschließlich Wesen der Wilden Zeremonie darstellten, fielen somit der Hegemonie der *Qing* Dynastie zum Opfer.²¹

Wo die Malerei Bestandteil der Schamanentrommel ist, „verwandeln sich Trommelhäute in Leinwände und werden zu Projektionsflächen kollektiver Vorstellungen; immaterielle Weltanschauungen werden zum sichtbaren Bild.“²² Die Bilder geben Aufschluss über Kosmologie und Lebensweise der Lokaltradition und veranschaulichen Beziehungen zwischen Schamanen und Wesen der unsichtbaren Welten. Da jeder einzelne Schamane ein spirituelles Individuum ist und persönliche Beziehungen zur Geisterwelt pflegt, ist auch jede einzelne Trommel in ihrer Art und ihrem Wesen einzigartig. Durch bestimmte Charakteristiken der Malerei, kann der Spezialist jedoch erkennen welcher Tradition ihr Besitzer angehört und aus welcher Region die Trommel stammt, denn „in der gleichen Weise, wie man jede Trommel als physischen Körper einem fest umrissenen geographischen Umfeld zuordnen kann,

¹⁹ Rahmentrommeln die nicht im schamanischen Kontext gebraucht werden, werden vorwiegend mit den Händen gespielt und weisen deshalb keine Griffkonstruktion auf; gehalten werden grifflose Trommeln am Rahmen.

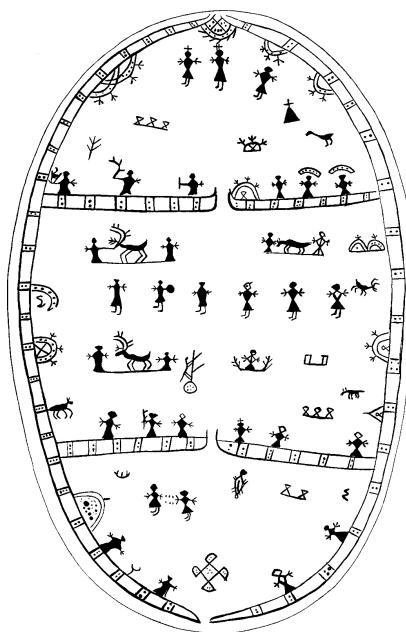
²⁰ OPPITZ, MICHAEL (2007:95).

²¹ LI, LISHA (1992:66).

²² OPPITZ, MICHAEL (2007:41).

einer 'Insel der Form', so lassen sich auch bei den Bemalungen gewisse 'Inseln des Stils' und der Sujetauswahl feststellen.“²³

Im Folgenden möchte ich anhand von Abbildungen und Fotos immer wieder vorkommende Motive in der Trommelmalerei und ihre kosmologische und mythologische Bedeutungsvielfalt veranschaulichen.



Lappische Malerei und der Kosmos²⁴

Diese Trommel stellt die Weltanschauung der Lappen, aber auch einiger anderer schamanischer Lokaltraditionen dar: Die Aufteilung des Kosmos in drei Teile – von oben nach unten in: Oberwelt, Erde und Unterwelt – ist auf dieser Membran besonders deutlich durch zwei horizontale Balken zu erkennen. „Die zahlreichen anthropomorphen Figuren in allen drei Weltgegenden unterscheiden sich in solche mit und solche ohne Beine; letztere geben Götter wieder. Die Menschenfiguren mit Beinen im obersten Bereich stellen Kulturhelden dar, die in einer Reihe stehenden sechs Figuren im mittleren Bereich Lappen, von denen der zweite – mit Trommel – als *noid* (Schamane) aufgefasst wird. Die beiden durch Punkte ('Krankheit') einander zugewandten Figuren im unteren Bereich werden als 'Patient und Heiler' gedeutet. Der bepunktete 'Liebesknoten' (unten Mitte) gilt als Zeichen der Unterwelt. Die in der irdischen Region von göttlichen Wesen geführten Rentiere sind 'Opfergaben', die mit Zweigen bestückten Kegel im mittleren und oberen Bereich 'Opferstätten'.“²⁵

²³ Ebenda.

²⁴ Abbildung aus MANKER, ERNST (1950:Nr. 43).

²⁵ OPPITZ, MICHAEL (2007:42-3).



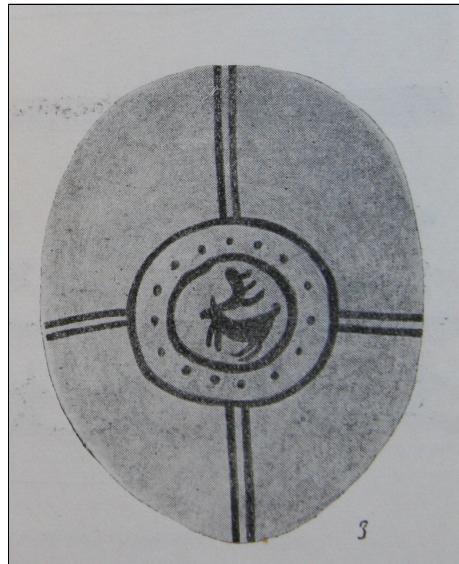
Altaische Malerei und der Herr der Trommel²⁶

Auffallend bei dieser altaischen Schamanentrommel ist der Herr der Trommel, dessen anthropomorpher Körper sich vertikal über die ganze Membran erstreckt. Seine geradlinigen Arme und bogenartigen Linien, die sich vom Körper zu den Zargen der Trommel ausbreiten, unterteilen die Membran in drei Bereiche oder Welten. „Im Himmelsbereich links von Åsis Kopf sind 'Mond' und 'Abendstern', rechts die 'Sonne', jeweils mit Strahlen, dargestellt. An der Querlinie, auch 'Bogensehne' genannt, repräsentieren neun nach unten weisende kurze Striche, fünf links und vier rechts, die 'Pfeile': die Trommel als Jagdwaffe. Die teils händehaltenden anthropomorphen Figuren des Mittelteils sind die 'tanzenden Töchter des Himmelsgottes *Ulgen*' – mit abstehenden Büscheln, 'Uhufedern', als Kopfschmuck. Im unteren Bereich links steht eine 'reiche Birke', an die ein von einer Menschenfigur gezogenes Pferd angebunden wird, das 'Opfertier' an *Ulgen*. Gegenüber rechts erkennt man einen trommelnden Schamanen mit Kopfschmuck. Auf der en miniature gezeichneten Trommel wiederum Åsi, der 'Herr der Trommel'.“²⁷

Die Innenseite der Trommel ist ihrer Außenseite sehr ähnlich. Der Herr der Trommel ist hier jedoch nicht gemalt, sondern plastisch angebracht und fungiert als Griff.

²⁶ Abbildung aus STOLZ, ALFRED (1988:164)

²⁷ OPPITZ, MICHAEL (2007:46-7)



Ewenkische Malerei und die vier Himmelsrichtungen²⁸

Bei der Trommel der nordsibirischen Dolganen ist die Aufteilung der Außenseite in vier Himmelsrichtungen klar zu erkennen, sie verlaufen als doppelsträngige Linien ins Zentrum der Membran, wo „in der Mitte ein Renhirsch silhouettenartig im Profil, umgeben von zwei Kreisen [steht]. Zwischen diesen ist eine Serie von Punkten, ebenfalls im Kreis, angeordnet, ein 'Sternenkreis'.“²⁹



Amurische Malerei und theriomorphe Gestalten³⁰

²⁸ Foto von MICHAEL OPPITZ, aus einer russischen Publikation (o.A.).

²⁹ OPPITZ, MICHAEL (2007:51).

³⁰ Foto von MICHAEL OPPITZ.

Auf der Trommel der Nanai Nordostasiens ist im Gegensatz zu vorhergehenden Exemplaren, keine Unterteilung des Kosmos in drei Welten oder vier Himmelsrichtungen vorzufinden. Auf der oberen Hälfte sind fünf theriomorphe Gestalten angebracht, wobei diese nicht gemalt, sondern „[...] aus Birkenrinde ausgeschnitten und mit Fischleim auf die Haut aufgeklebt [wurden].“³¹ Auch bei den Ewenken und Mandschu sind Collagen auf der Trommelmembran üblich. Hierfür werden Haut- oder Fellstücke von Tieren verwendet und geben über die Erfahrung des Schamanen Auskunft:³² da bei jeder Zeremonie ein weiteres Stück angebracht wird, führt der Schamane ähnlich wie ein Krieger, seine Orden und Abzeichen vor.



Himalayische Malerei und hinduistische Symbole³³

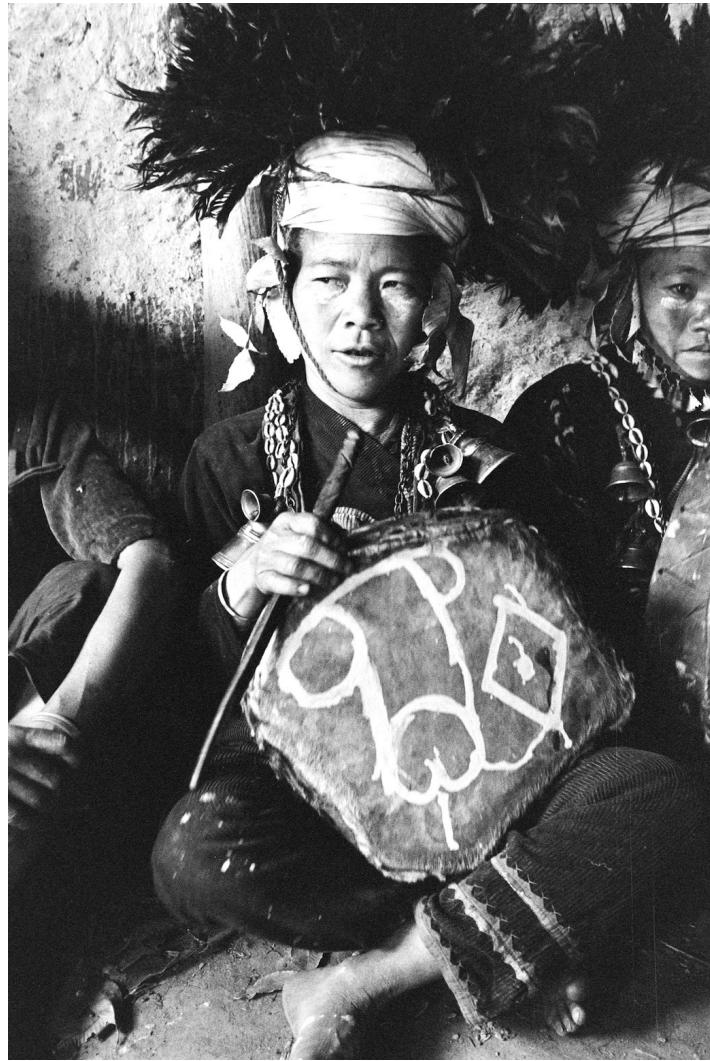
In die Trommel der in Nepal lebenden Thami wurden zwei Symbole des Hinduismus aufgenommen, obwohl Thami keine Hindus sind. Zwischen Sonne und Mond – rechts und links – kann man einen Dreizack und eine Trommel mit zwei Membranen erkennen, die der Gottheit *Shiva* zugehörig sind. Allerdings wird *Shiva* von vielen Schamanen als Schutzpatron unter dem Namen *Mahadev* angerufen.³⁴

³¹ OPPITZ, MICHAEL (2007:55).

³² LI, LISHA (1992:67).

³³ Foto von MARK TURIN.

³⁴ OPPITZ, MICHAEL (2007:85).



Himalayische Malerei und die Abwehr böser Geister³⁵

Diese Magar-Trommel fällt wohl unter die Abwehr-Paraphernalien des Schamanen, da die bös gesinnten Geister als geschlechtlos gelten, können die beiden Geschlechtsorgane auf der Trommelmembran zur Abwehr dieser verwendet werden; wenn die Geister eine solche Darstellung sehen, fliehen sie entweder oder lachen so laut, dass der Schamane sie orten und vertreiben kann.

Jede der hier oben gezeigten und beschriebenen Trommelmalereien ist reich an ethnographischen Informationen. Auf stilisierte Weise veranschaulichen die Malereien je nach Herkunft kosmologische und religiöse Weltanschauung, materielle und immaterielle Kultur, aber auch soziale Ordnung, alltägliches Leben und Habitat.

³⁵ Foto von MICHAEL OPPITZ.

Die Trommeln und ihre Rollen

Ist die Trommel einmal hergestellt und ordnungsgemäß initiiert, wird sie zu einer der wichtigsten Paraphernalien des Schamanen. Sie ist somit kein profanes Instrument, sondern ein symboltragender kultischer Gegenstand.³⁶ Als ständige Begleiterin ihres Besitzers ist die Trommel bei vielen Ethnien in schamanischen Séancen und Ritualen unabdingbar.

Morphologischen Merkmalen wie Form, Material, Verzierung und Malerei werden Bedeutungen zugeschrieben, wobei jedes einzelne Bestandteil der Trommel einen eigenen Ursprungsmythos hat.³⁷ Zusammen bilden diese Mythen ein Gefüge, das die Kosmologie der ethnischen Gruppe von der sie hergestellt und verwendet wird, widerspiegelt. Die Beziehungen innerhalb der Gruppe und ihrer Kosmologie, d.h. zwischen den Menschen, Geistern, Schamanen und ihren Trommel sind je nach Lokaltradition und Situation harmonischer oder konfliktärer Art, jedoch allezeit als eine Einheit zu verstehen.

Die Trommel ist in weiten Teilen Eurasiens der wichtigste schamanische Ausrüstungsgegenstand. Sie begleitet den Schamanen in der Séance und dient ihm als Instrument zur Begleitung der Rezitation von Mythen; zur rhythmischen Untermauerung seiner Tanzbewegungen; zur bildlichen Mimesis der kosmischen Reise und Darstellung kosmologischer Elemente und Orte; als Verstärker für den Obertongesang; als Trigger bzw. auslösender Reiz um in Trance zu fallen.³⁸ Zudem wird die Schamanentrommel durch ihre Eingliederung in die Kosmologie vom Musikinstrument zum Bedeutungsträger und übernimmt dadurch je nach ethnischer Zugehörigkeit, Ritual und Séance bestimmte Rollen:

Als Repräsentation kosmischer Vorstellungen

Für die Mandschu ist die Trommel eine Darstellung des Kosmos, wobei die Innenseite die Verbindung der acht Richtungen mit dem kosmischen Loch, und die Aussenseite die Sonne darstellt. Der Ring in der Mitte der aus Hautsträngen geknüpften Haltevorrichtung dient als Eingang zum Kosmos.³⁹ Der Schamane, der seine Trommel in der Hand hält wird zum Träger des gesamten Universums.⁴⁰ Jakuten, Burjaten, Soyoten und Mongolen assoziieren die Trommel mit dem Weltenbaum oder der kosmischen Achse, die Erde, Ober- und Unterwelt verbindet und dem Schamanen als Pfad dient.

Als Mittel zum Transport

Eine Vorstellung, die gleich bei mehreren ethnischen Gruppen auftritt, ist jene, die die Trommel als Tier – Pferd, Stier, Tiger, Bär, Elch, Rentier, Eidechse oder Vogel – auftreten lässt. Dabei entsprechen die Bestandteile der Trommel den Körperteilen des

³⁶ STOLZ, ALFRED (1988:148).

³⁷ OPPITZ, MICHAEL (1991:81).

³⁸ OPPITZ, MICHAEL (2007:10).

³⁹ MAZIN, A.I. (1990) in LI, LISHA (1992:65).

⁴⁰ LI, LISHA (1992:65).

Tieres. Bei den Jakuten, Burjaten, Soyoten und Mongolen reist der Schamane auf dem Tier durch den Kosmos, wobei er es mithilfe des Trommelschlägels, der als Peitsche fungiert, lenkt. Bei den Tibetern ist die Trommel ein wildes Tier, dass der Schamane zähmen muss um es reiten zu können.⁴¹ Für die Samen Lapplands gilt die Trommel des Schamanen als Schlitten. Weiterhin kann sie bei den Mandschu, ähnlich wie bei den Ewenken als Boot dienen; bei letzteren reist der Schamane mit seinem Trommelboot über den Weltenfluss, der die verschiedenen kosmischen Sphären untereinander verbindet.⁴²

Als Gewässer

Ähnlich wie bei den Mandschu steht auch bei den Jakuten die Trommel in Verbindung mit Wasser: für sie symbolisiert die Trommel einen See, wodurch der Schamane schwimmt, wenn er in andere Welten reist.⁴³

Als Kommunikationsmittel

In vielen schamanischen Traditionen ist die Trommel ein Kommunikationsmittel zwischen Göttern oder Geistern und Menschen. Bei den Mandschu entsprechen verschiedene Trommelrhythmen- und Lautstärken den Sprachen kosmischer Wesen.⁴⁴ Bei den Altaiern kommuniziert der Schamane anhand der Trommel mit dem Berggott, um die Krankheit eines Patienten zu diagnostizieren. Hierbei helfen ihm sieben rote Mädchen – die Töchter des Berggotts – die auf der Trommelmembran aufgemalt sind und die Fragen des Schamanen ihrem Vater übermitteln.⁴⁵

Als Suchgerät

Bei den Samen nimmt die Malerei auf der Trommelmembran die Rolle einer Landkarte ein; von einem sicheren, ihm bekannten Ort aus beginnt der Schamane seine Reise. Gemäß der kosmologischen Karte auf seiner Trommel wählt er seinen Weg, sodass er bei der Rückkehr nicht die Orientierung verliert und heil nach Hause kommt.⁴⁶ Der Magar-Schamane benutzt die Trommel zum Orten der Spuren einer verlorengegangene Seele.⁴⁷

Als Divinationsinstrument

Bei den Samen dient die Trommel auch dem Orakel: hierfür legt der Schamane einen Gegenstand auf die bemalte Membran, der sich durch die Vibratoren beim Spielen der Trommel bewegt. Die Stelle, wo der Gegenstand am Ende der Séance liegenbleibt, gibt dem Schamanen Auskunft über die Zukunft eines Klienten oder bestimmt die Opfergabe für eine Gottheit.⁴⁸ Bei einer etwas einfacheren Variante stellt

⁴¹ ELLINGSON-WAUGH, TER (1974:26).

⁴² NOWAK, M UND DURRARD, S (1977) in LI, LISHA (1992:65) und STOLZ, ALFRED (1988:144).

⁴³ LING CH'UN SHENG (1934) in LI, LISHA (1992:65).

⁴⁴ LI, LISHA (1992:58).

⁴⁵ STOLZ, ALFRED (1988:165).

⁴⁶ KESKI-SÄNTTI, JOUKO, ULLA LEHTONEN, PAULI SIVONEN und VILLE VUOLANTO (2003:122).

⁴⁷ OPPITZ, MICHAEL (1991:98).

⁴⁸ STOLZ, ALFRED (1988:145-6) und HULTKRANTZ, ÅKE (1955:86).

der Schamane die Trommel senkrecht auf den Boden und dreht sie. Je nachdem, in welche Richtung sie fällt und ob die Außen- oder Innenseite nach oben zeigt, liest er unterschiedliche Bedeutungen. Ähnlich wie bei den Samen ist das Trommelorakel der Magar: aus einem Gemisch von Stoff und Pflanzen formt der Schamane ein Kugelchen, das er ebenso auf der Trommelmembran in Bewegung setzt. Wenn die Membran aufhört zu vibrieren bleibt das Kugelchen entweder auf der Trommel liegen oder fällt zu Boden. Nach drei Wiederholungen dieser Handlung deutet der Schamane in der Kombination der Ergebnisse die Zukunft.⁴⁹

Als Waffe

Weitverbreitet ist die Vorstellung der Trommel als Waffe. Pfeil und Bogen, Schild und Schwert, Lanze, Dolch, Armbrust oder Hammer dienen dem Schamanen in Anwesenheit böser Geister und Hexen als Verteidigungs- und Angriffsinstrumente. Auch in der Jagdvorbereitung wird die Trommel eingesetzt: die Jukagiren senden den Schamanen vor dem eigentlichen Jagdbeginn aus, um den Schatten eines Beutetiers ausfindig zu machen. Gelingt es dem Schamanen nicht den Schatten zu treffen, ist dies ein schlechtes Omen.

Als Behältnis

Wenn es dem Schamanen gelingt seine Feinde erfolgreich zu bekämpfen und den angestrebten Ort im Kosmos zu erreichen, kann er die Trommel als Behälter oder Tasche verwendenden, um eine zuvor verlorengegangene Seele eines Patienten einzufangen und zurückzubringen. In gleicher Weise verhält sich der Schamane mit einer Totenseele die sich weigert ihre letzte Reise anzutreten; er fängt sie mit der Trommel ein und begleitet sie ins Jenseits. Die altaischen Schamanen fangen auch bös gesinnte Geister in ihrer Trommel und halten sie darin fest, um zu verhindern dass sie Schaden anrichten.⁵⁰

Die Trommel nimmt also verschiedene Rollen ein, wobei diese sich nicht nur von Gruppe zu Gruppe verändern, sondern je nach Sinn und Zweck eines Rituals auch innerhalb einer Gruppe. Aufgabe oder Standort ihres Besitzers im Kosmos verwandeln die Trommel in jenes Hilfsmittel, das er gerade benötigt. Während dies in den meisten Lokaltraditionen der Fall ist, besitzt der Schamane bei den Nganassanen und Enzen mehrere Trommeln, wobei jede einzelne als ein spezifisches Hilfsmittel funktioniert.⁵¹ Die Trommel kann aber unter bestimmten Umständen der Kontrolle ihres Besitzers entfliehen, selbsttätig werden und beispielsweise im Raum umherfliegen und somit ihre Rolle als Hilfsmittel abwerfen.⁵²

⁴⁹ OPPITZ, MICHAEL (1991:100).

⁵⁰ RADLOFF, WILHELM (1885) in STOLZ, ALFRED (1988:144).

⁵¹ POPOV, ANDREJ (1963) und PROKOFYEVA, YEKATERINA DMITRIYEVNA (1963) in STOLZ, ALFRED (1988:147).

⁵² STOLZ, ALFRED (1988:144).

Die Sprache der Trommeln

Die Schamanentrommel ist wie die Mehrzahl der perkussiven Musikinstrumente kein geeignetes Mittel um Melodien und Harmonien zu erzeugen. Vielmehr dient sie dem Schamanen um Gesänge, Erzählungen und Rezitationen von Mythen rhythmisch zu begleiten und dabei verschiedene Aspekte zu verdeutlichen. Lautstärke, Klang und Rhythmus des Trommelspiels gehen mit den Bewegungsabläufen des Schamanen einher und prägen nicht nur den performativen Charakter eines Rituals, sondern übermitteln dem Gehilfen, Patienten oder einfachen Zuhörer bestimmte Bedeutungen. Zudem verdeutlichen Übergänge in Lautstärke, Klang und Rhythmus, seien sie nun gleitend oder abrupt, den Fluss der Handlungen und den Aufenthaltsort des Schamanen, aber auch der Seelen, Geister und Götter.

Eine Séance beginnt üblicherweise mit der Anrufung jener Ahnen, Götter oder Hilfsgeister, die dem Schamanen zur Hilfe stehen. Um die gutgesinnten kosmischen Helfer anzulocken, aber auch um den anwesenden Menschen zu signalisieren, dass das Ritual anfängt, beginnt der Schamane seine Trommel zu spielen. Hierbei gehen Dynamik, verschiedenartige Klänge und Rhythmen im Trommelspiel mit Gesängen, Rezitationen und Körperbewegungen des Schamanen einher. So wird die Lautstärke beispielsweise dann angehoben, wenn der Schamane zu tanzen beginnt und in eine andere Welt reist, während sie bei der Rezitation von Mythen und bei Anwesenheit von gutgesinnten Geistern gesenkt wird.⁵³ Verschiedenartige Klänge, die durch diverse Anschlagtechniken erzeugt werden, zeugen ebenfalls von den kosmischen Aktionen des Schamanen. So werden die Rasseln und Glocken, die am Trommelrahmen angebracht sind, dann in Bewegung gebracht, wenn er böse Geister abwehren will, während er mit dem Anschlag des Membranzentrums einen tiefen und dumpfen Klang erzeugt, um gutgesinnte Geister anzulocken. Symbolgeladener als Lautstärke und Klang ist der Rhythmus; er gilt als Sprache der kosmischen Entitäten. Sei es in der Ritualmusik als auch in der Unterhaltungsmusik jener Völker, die den Schamanismus in ihre Tradition eingebunden haben, kommen ungerade Rhythmen und Akzentuierungen häufig vor. Der Gebrauch dieser Metren geht auf kosmologische Gegebenheiten zurück: Welten, Regionen, Götter, Geister, Dämonen, Gefahren, usw. kommen in vielen Lokaltraditionen in ungerader Zahl vor. Den ungeraden Rhythmen werden somit bestimmte Funktionen zugeschrieben, und deren Gebrauch richtet sich nach dem vom Schamanen verfolgten Ziel und Aufenthaltsort im Kosmos. Der Mandschu-Schamane spielt seine Trommel im 3er-Rhythmus, wenn er die Götter der himmlischen Region anruft und im 5er-Rhythmus, wenn er die Absicht der Götter den Menschen übermittelt. 7er-Rhythmen hingegen spielt er um Dämonen zu verjagen, während er mithilfe von 9er-Rhythmen mit allen möglich Wesen in verschiedenen kosmischen Regionen kommuniziert. 1er-Rhythmen markieren Übergänge oder die Reise des Schamanen von einer Region in eine andere.⁵⁴

Wie wir bisher gesehen haben, wird die von der Trommel verkörperte Kosmologie nicht nur durch Bauweise und Malerei sichtbar, sondern durch

⁵³ Li, LISHA (1992:56).

⁵⁴ Li, LISHA (1992:58).

Lautstärke, Klang und Rhythmus auch hörbar gemacht. Die visuelle und auditive Ästhetik der Kosmologie ist nicht statischer Natur, d.h. sie bleibt von Ritual zu Ritual nicht dieselbe, sondern verändert sich kontinuierlich. Das hat zur Folge, dass es nur dem Kenner der schamanischen Tradition möglich ist, ein einzelnes Ritual und die darin vorkommenden Aktionen des Schamanen lesen und interpretieren können. Vibrationen hingegen, die durch die Reverberationen der Trommel entstehen, haben direkte neurologische und organische Auswirkungen auf den menschlichen Körper. Die direkte Körpererfahrung ist kulturunabhängig und könnte mit Schmerzen verglichen werden, die von jedem Menschen verspürt werden.⁵⁵

Gesten der Trommel

Lautstärke, Klang und Rhythmus werden während einer schamanischen Séance von bestimmten Positionierungen der Trommel und Körperhaltungen ihres Besitzers begleitet, um Bedeutungen und Abläufe für den Zuschauer klarer zu machen. Ein jeder Schamane genießt während der Performance eine relativ große Freiheit über seine Körperbewegungen, jedoch sollte er sie im Rahmen seiner Tradition und dem Erbe seiner Vorfahren ausüben. Im Mandschu-Schamanismus gibt es drei wichtige Bewegungsabläufe, die mit drei ungeraden Rhythmen einhergehen. Wenn der Schamane im 3er-Rhythmus die Trommel über seinen Kopf hält, schaut sie nach oben und verehrt laut dröhnend die Götter im Himmel. Sie ertönt im selben Rhythmus, wenn die Götter am Ritualort erscheinen und vom Schamanen geopriesten werden. Die Trommel wird nun aber leiser gespielt und auf Brusthöhe gesenkt. In derselben Position und Lautstärke erklingt sie in einem 5er-Rhythmus, um die Götter durch ihren Körper und den des Schamanen mit den Anwesenden kommunizieren zu lassen. Die Trommel und ihr Besitzer fungieren zu diesem Zeitpunkt als Medium. Sobald sich aber Dämonen in die Zeremonie schleichen erklingt die Trommel in einem vehementen 7er-Rhythmus, während der Schamane in die Hocke geht und sie zur Erde hinneigt. In 9er-Rhythmen wird sie ausschließlich bei feurigen Tänzen gespielt, die üblicherweise nur im Freien stattfinden.⁵⁶

Wenn der Schamane während der Séance von Geistern besessen wird oder gegen mächtige Dämonen ankämpfen muss, wird dies in seinen Bewegungen sichtbar. Der ekstatische Bewusstseinszustand, der von eher ruhigem Verhalten gekennzeichnet ist, mutiert zur wilden Besessenheitstrance. Als ob sich die Trommel im Eifer des Gefechts auf die Geister stürze oder sie sich ihnen im Kampf ergebe, wirft der von heftigen Konvulsionen geplagte und zitternde Schamane seine Begleiterin von sich.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. ROUGET, GILBERT (1985:169-176).

⁵⁶ LI, LISHA (1992:76).

⁵⁷ OPPITZ, MICHAEL (2007:105).

Tod und Wiedergeburt

Wenn ein Schamane stirbt „stirbt“ seine Trommel in den meisten Fällen mit ihm. Das Ende einer Trommel ist von Ethnie zu Ethnie verschieden. Bei den Sagaiern Südsibiriens wird ein mächtiger Schamane nach seinem Tod samt Trommel und anderen Paraphernalien auf einen Berggipfel getragen; der Schamane selbst wird auf die Erde und seine Trommel neben ihm auf ein Brett gelegt.⁵⁸ Bei den Burjaten hingegen, wird der Schamane auf einem Scheiterhaufen verbrannt, während seine Trommel und andere schamanische Gegenstände in einer Holzkiste gesammelt und mithilfe von Eisenringen an einem Baum befestigt werden. Während neun junge Männer den Schamanen begleiten und das Begräbnislied singen, begleiten alte Männer den Gesang mit ihren Trommeln.⁵⁹

In anderen Lokaltradition wird die Trommel zuerst zerschlagen und dann in einen Baum gehängt. Die Geburt der Trommel wird in umgekehrter Reihenfolge wiedererholt, um den Lebenszyklus abzuschließen: einst wurden aus verschiedenen, der Wildnis entnommenen Rohstoffen die Bestandteile gebaut und in der Trommel zusammengefügt, während nun die Trommel zerschlagen und somit wiederum in ihre Bestandteile aufgeteilt wird. Die zerschlagene Trommel wird in einen Baum zurückgehängt und mit ihr, das Wesen das einst der Wildnis entnommen wurde.

Bei anderen Ethnien wird die Trommel mit dem Schamanen begraben oder an einem unbekannten Ort versteckt, wie zum Beispiel in der Mongolei. Hierbei kann es vorkommen, dass die Trommel nach vielen Jahren von einem anderen Schamanen gefunden wird; der Geist des einstigen Besitzers fährt während einer Séance in den Schamanen und verrät ihm das Versteck der Trommel, worauf dieser seine Gehilfen auf die Suche schickt. Wird die Trommel gefunden, ist sie „wiedergeboren“ und geniest, da sie in ihrem vorigen Leben viel Erfahrung, Kraft und Vitalität gesammelt hatte, hohes Ansehen.⁶⁰

Literaturverzeichnis

ELIADE, MIRCEA, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974

ELLINGSON-WAUGH, TER „Musical Flight in Tibet.“ In: *Asian Music*, Vol. 5, No. 2, University of Texas Press, 1974, pp. 3-44

HEYNE, GEORG F. „The Social Significance of the Shaman among the Chinese Reindeer-Evenki.“ In: *Asian Folklore Studies*, Vol. 58, No. 2, 1999, pp. 377-395

HULTKRANTZ, ÅKE „Swedish Research on the Religion and Folklore of the Lapps.“ In: *The JRAI*, Vol. 85, No. 1/2, 1955, pp. 81-99

⁵⁸ NIORADZE, GEORG (1925:103).

⁵⁹ NIORADZE, GEORG (1925:104).

⁶⁰ LI, LISHA (1992:74).

KESKI-SÄNTTI, JOUKO, ULLA LEHTONEN, PAULI SIVONEN und VILLE VUOLANTO „The Drum as Map: Western Knowledge Systems and Northern Indigenous Map Making.“ In: *Imago Mundi*, Vol. 55, 2003, pp. 120-125

LI, LISHA „The Symbolization Process of the Shamanic Drums Used by the Manchus and Other People in North Asia.“ In: *Yearbook for Traditional Music*, Vol. 24, 1992, pp. 52-80

MANKER, ERNST, *Die lappische Zaubertrumme. Eine ethnologische Monographie*, Stockholm, 1950

NEEDHAM, RODNEY „Percussion and Transition.“ In: *Man*, New Series, Vol. 2, No. 4, RAI, 1967, pp. 606-614

NIORADZE, GEORG, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*. Strecker und Schröder Verlag, Stuttgart, 1925

NIXDORFF, HEIDE, *Zur Typologie und Geschichte der Rahmentrommeln*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1971

OPPITZ, MICHAEL „Die magische Trommel rē.“ In: Kuper, Michael (Hg.) *Hungrige Geister und rastlose Seelen: Texte zur Schamanismusforschung*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1991, pp. 77-103

OPPITZ, MICHAEL, *Die Trommeln der Schamanen*, Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 2007

OPPITZ, MICHAEL „Die erste Trommel. Bauanweisungen in den Gesängen himalayischer Schamanen.“ In: *du. Zeitschrift für Kultur*, Heft Nr. 1, Zürich, 1997

ROUGET, GILBERT, *Music and Trance - A Theory of the Relations between Music and Possession*. Chicago University Press, Chicago/London, 1985

STOLZ, ALFRED, *Schamanen: Ekstase und Jenseitssymbolik*. DuMont Buchverlag, Köln, 1988

Film:

OPPITZ, MICHAEL, *Schamanen im blinden Land*, Nepal/BRD/USA, 223 min., Wieland Schulz Keil Productions Inc., New York und Westdeutscher Rundfunk, Köln, 1980

Interprétation et chanson populaire

Gaspar Paz

Abstract

This study proposes to examine some meanings of the musical language in a historical-cultural perspective. The author therefore considers the poetics of two artists whose sonority, experience and life contexts occupy a very interesting position: the composer Lupicinio Rodrigues and the poet Paulo Leminski. These authors, although very different, are particularly remarkable in the Brasilian cultural landscape.

Il faut dire que la musique ne constitue qu'un problème de musique, comme une question à part entière. Comme pour toute activité, si l'on pense à la musique, on pense au destin humain et à sa condition "d'être au monde", condition qui ne peut jamais ignorer sa dimension historique.

(Gerd Bornheim 2001, p. 139)

Dans cet essai, je voudrais souligner certaines significations du langage musical dans un sens historique et culturel. Ce n'est pas le caractère polémique d'une "fin de la chanson" ou l'analyse d'un modèle de chanson défini à partir du XVIème et du XVIIème siècle qui m'intéresse ici. Je m'attache aux changements et aux nouvelles configurations des paysages musicaux urbains, ainsi qu'aux simultanéités artistiques contemporaines présentes de ce sujet. A cet égard, interpréter, c'est plonger dans le processus politico-social d'où provient la musique, en participant de sa "práxis expressive". A mesure qu'on prend conscience de l'importance de la musique dans notre vie quotidienne, on peut voir différemment les expressions artistiques en général. Ainsi, je voudrais analyser la poétique de deux auteurs où le rôle de la sonorité, des expériences et des contextes vécus occupent une place tout à fait intéressante. Il s'agit du compositeur Lupicínio Rodrigues et du poète Paulo Leminski. Ces auteurs, bien que leurs caractéristiques soient différentes, sont particulièrement étonnantes dans le panorama culturel brésilien.

D'abord, je souligne que Lupicínio Rodrigues (1914-1974) a toujours pensé à interpréter d'une façon différente. Cela, lui a permis plus de souplesse et de liberté, par exemple, vis-à-vis du "star system" chez les chanteurs de son époque, qui assimilèrent les styles d'opéra dans leurs émissions vocales. Chez Lupicínio Rodrigues, le chant quasiment parlé, influencé par Mário Reis – qui se répercute dans l'esthétique bossa-noviste et dans d'autres mouvements artistiques brésiliens –

contient très nettement les caractéristiques du compositeur-interprète qui a valorisé dans ses chansons l'interprétation des événements et des faits sociaux. On peut dire qu'ici deux significations du mot "interprétation" (pratique expressive et lecture sociale) se mélangent dans une espèce de franchissement des abîmes (très souvent dans notre milieu) entre théorie et pratique.

Paulo Leminski (1944-1989) est un autre exemple de verve poétique qui cherche à déplacer le progressif éloignement entre poésie et musique, tant dans ses poèmes et essais que dans ses paroles par des chansons populaires. Leminski a affirmé que la poésie était "la liberté de son langage". Le langage n'est pas ici une forme passive, réservée à un usage instrumental et restreint à un moyen de communication. En revanche, il faudrait une espèce de réveil vers un regard global des événements culturels, qui émerge d'un souci pour les problèmes contemporains, c'est-à-dire, une articulation politique et pratique dans l'interprétation elle-même. En fait, c'est ce que le philosophe Gerd Bornheim a appelé une participation effective dans la vie culturelle.

Ainsi, pour ces artistes, la chanson n'est pas un subterfuge pour penser la réalité contemporaine ou un simple exemple instrumental pour illustrer des interprétations. Ils cherchent la compréhension de la spécificité du langage musical, en marchant pas à pas avec ce langage, en permettant une expression sans la "camisole de force" des théories préétablies. Autrement dit, il s'agit de chercher une "ouverture" du sonore dans le langage, puisque c'est justement dans l'ouverture perceptive que le langage devient "monde", s'intègre dans la temporalité et, par conséquent, dans la culture. Pour mieux comprendre cette question il ne suffit pas de maîtriser techniquement le langage musical. Pour cela, quelques interprétations musicologiques limitées à une compétence spécifique n'arrivent pas à aborder, elles non plus, de façon satisfaisante la question. L'important, selon Bornheim, c'est d'établir une "affinité" pour "cheminer" ensemble avec le langage musical. C'est une disposition pour comprendre le sens de tel langage à travers une écoute "active", c'est-à-dire, une attitude participative qui nous intègre dans les pratiques musicales, en atteignant notre sensibilité pour jouer, danser, transformer, explorer différents chemins.

Le fait est que ce point détermine, aujourd'hui, un type d'écoute musicale en changement. D'après Bornheim, les relations musicales commencent déjà par là "écouter de la musique presuppose un comportement culturel" (Bornheim 2001, p.138). Cela valorise le caractère "d'être au monde" qui fait que l'homme prend conscience de la réalité autour de lui. Aussi pouvons-nous dire que "même sans avoir une formation spécifiquement musicale, tous les hommes ont une formation musicale, parce qu'ils assimilent la musique à partir de certains modèles culturellement établis dans l'histoire et qu'ils ne peuvent pas ignorer" (Idem, p. 139).

Après ce préambule, je m'aventure dans les hétérotopies chantées par les deux compositeurs. Je commence par Lupicínio Rodrigues.

Décor lupicinian

Ma formation de musicien-interprète a éveillé mon intérêt pour la musique de Lupicínio Rodrigues. Et, à partir de cela, je me suis posé naturellement plusieurs questions. Par exemple, la demande sur le milieu de la poétique lupicinienne. Où est-il quand on écoute son œuvre? Comment pourrions-nous l'identifier? A quels personnages l'associer? Quel est son rôle, et que est le nôtre en tant que lecteurs-spectateurs?

Tout d'abord, son identification au “narrateur-conseiller” qui émet un jugement en essayant de convaincre son interlocuteur de l'authenticité de certaines situations et de certains personnages est étonnante. En outre, ce narrateur apparaît comme un sujet occulte qui se cache de façon à présenter les caractères de quiconque. Cela est corroboré quand on perçoit que les noms disposés dans le filé lupicinian sont tous impersonnels. Même si représentés par des noms propres, noms de femmes connues ou par des personnages du contexte, ils offrent au spectateur la possibilité de recréer leurs propre univers d'interprétation. Cela est une nuance importante dans tout ce processus: l'aspect de réception et réinvention interprétative chez Lupicínio Rodrigues. Si l'on analyse ses paroles, on peut remarquer que dans son discours transparaissent plusieurs discours qui conquièrent l'espace et le temps et valorisent les relations hétérogènes du parler, du penser, de l'écrire d'aujourd'hui mais aussi d'autrefois. Cela signifie que les discours peuvent jaillir du parler de l'homme simple auquel s'intègrent les discours politiques, théologiques, philosophiques, parmi d'autres, pour déflorer et inciter à la réalité de la création. Dans la forme narrative, évident non seulement dans les interviews parlées, mais encore dans les chroniques et, principalement, dans les chansons, langage et vie se relient intensément. Lupicínio utilise les mots du langage quotidien (oralité) pour construire non simplement une image d'une réalité locale, mais pour dévoiler les virtualités de cette langue orale, d'où l'apparente simplicité qui ouvre de nombreuses portes à la contemplation et à la réflexion.

Ce ne sont pas, bien sûr, des caractéristiques exclusives de Lupicínio Rodrigues. On les retrouve dans la musique brésilienne chez Zé Keti, Monsueto, Noel Rosa, Cartola et d'autres. Ces auteurs, sans pudeur, chantèrent différents aspects de la vie sociale. Ils nous montrent encore leurs habileté à surmonter ludiquement ses circonstances. C'est la dimension comique comme manifestation sociale. Ils ont influencé la “bossa nova”, le “tropicalismo”, la “poesia concreta” brésilienne, le cinéma, le théâtre, la radio et encore les chroniques et l'opinion public de tout le pays. Et cela à travers la façon de conduire le langage poétique et musical au moyen de genres comme la samba, la samba-chanson et les marches carnavalesques. Ils chantèrent en dialogue direct et sans détours dans un style qui met l'accent sur le périphérique avec une voix que ne cache pas les vicissitudes. Cette transparence a pénétré la voix de tête, les grognements, les enroulements et des vibratos atténusés par des notes susurrées. La musique vient ici tordre les problèmes quotidiens au travers de la polyrythmie, de différentes modulations, de l'exploration des timbres comme

des accentuations rythmiques détachées d'un contexte "attendu" – héritage des diasporas africaines dans les Amériques. Tout cela représente des possibilités nouvelles et alternatives de faire et de comprendre la musique dans sa différence.

Je voudrais souligner encore, quelques éléments comiques présents dans la poétique de Lupicínio Rodrigues. En effet, ces éléments sont parfois en contraste avec un regard romantique souvent mythique dans la chanson. Les thèmes qu'il traite montrent la part obscure de l'existence, ses détritus, ses ordures, la mesquinerie humaine, la bohème, le carnaval, la solitude, la jalousie, les rencontres et séparations amoureuses, la féminité. C'est justement à partir du sens comique qu'il a déplacé ses éléments. Dans ces aspects drôles et burlesques, on peut reprendre les rapports tragicomiques des compositions musicales, parce que normalement dans les chansons ces sujets sont souvent en dialectique.

L'historienne Márcia Ramos de Oliveira a remarqué deux moments de parodies comiques dans le décor lupicinian à partir des musiques "Vingança" et "Nervos de aço". Cela démontre nettement un processus très conscient d'utilisation du comique qui à mon avis, prend au moins deux directions chez Lupicínio Rodrigues. Premièrement, il y a une prémissse plus satyrique et ironique (surtout concernant les aspects socioculturels). Deuxièmement, une façon assez ludique à accomplir une espèce de théâtre bouffon. Les chansons mentionnées furent parodiées à la fois avec des objectifs humoristiques et politiques. Le parodie de "Nervos de aço" (Nerfs d'acier), par exemple, fut élaboré par Alvarenga e Ranchinho comme une critique du gouvernement de Getúlio Vargas (ex-président du Brésil):

Você sabe o que é ter um amor meu senhor?
Por um cargo que só dá prazer
Receber um polpudo ordenado e viver
Quinze anos sem nada fazer
Ter um DIP e um tribunal pra falar
Da bondade do seu coração
Ou uma trama de puxa canalhas
Enrolar os esforços de uma nação

Chez Lupicínio Rodrigues un tel aspect comique peut être remarqué depuis son début comme compositeur. A cette époque, il a fait des musiques carnavalesques. Dans ses chroniques, il présente plus une impression ludique de souvenir joyeux que la souffrance des chansons sentimentales. Il semble qu'il plaisait de tout cela, ces événements, cette ambiance, cette morale établie.

C'est de cette façon que je comprends la musique chez Lupicínio Rodrigues, en interprétant sa poétique comme une instauration de la réalité. La musique, d'après lui, c'est une manière d'apprendre cette réalité grâce à une lecture culturelle, critique, ironique et interprétable.

Paulo Leminski: *la vie en close*

Paulo Leminski avait aussi un humour caustique, corrosif, avec lequel il a valorisé la richesse du populaire, le dialogue intense, la créativité et la réfutation de la normativité. Il a pris son “close” poétique dans les coulisses de la vie quotidienne et non dans l’élégance de la vie en rose. Ses voyages dans les espaces urbains des grandes villes, comme São Paulo, avec une soif éthylique, distillait une intéressante musicalité. Contaminé par la poétique du symboliste brésilien Cruz e Sousa d'où il apprit le blues du Sousa, notre auteur marche vers le mariage entre la mélodie et le mot poétique. Leminski avait déjà beaucoup d’expériences comme musicien au travers de ses partenariats avec Moraes Moreira, Itamar Assumpção, mais surtout avec Ivo Rodrigues et sa bande “blindagem”. Je présente ici le reggae “Sou legal, eu sei” qui cherche à réhabiliter la perception sensible dans un monde étonné.

Sou Legal, eu sei (Paulo Leminski e Ivo Rodrigues)

Sou legal eu sei
Agora só falta
Convencer a lei
Que eu sou real eu sei
Agora só falta
Convencer o Rei

Eu sei que sou legal
O duro é provar
Que sou legal eu sei
Mais isso não sei
Se vão deixar de ver
Eu sei que tudo mais
Vai pro beleléu
A terra
O mar
O céu
Mas nessa hora eu quero mais estar
Com a turma do Pinel

On perçoit ici que les auteurs refusent la subjectivité intellectualiste qui se présente en raison d'un monde d'exclusivité et de pouvoir. Ils chantent pour les exclus, qui n'ont pas de choix et qui sont suffoqués par un système mécaniciste. De façon directe, Paulo Leminski et Ivo Rodrigues apportent un nouveau regard aux thèmes rabâchés, par exemple, par la tradition philosophique. Leminski – aussi professeur d'histoire – a suggéré de façon hypothétique dans son livre *Catatau* une

probable altération sur le cours de la philosophie si Descartes avait voyagé au Brésil avec l'armée de Maurice de Nassau avec lequel il avait des relations d'amitié. Dans la chaleur de la nuit tropicale, aurait-il pensé à son célèbre *cogito*? L'imagination du poète voyage et c'est pour cela qu'il nous manque. Tandis que dans cette chanson il y a des situations ludiques, critiques, sociales, politiques, philosophiques, de fait, les auteurs voudraient manifester un désir puissant de se jeter au bâtiment du reggae. Ils voudraient exprimer le rapport entre la poésie et la musique. C'est justement ce mouvement qu'il faut chercher dans la musique. Le rôle de la sonorité est ici incontournable et c'est par de telles voies que les poètes roulent en cherchant leurs significations.

Si dans le subjectivisme intellectualiste (langage conceptuel ou pensé analytique) le rôle de la sonorité est secondaire, en outre, si on pondère le dialogue entre les langages artistiques, c'est la sonorité qui joue un rôle fondamentale. Selon Gerd Bornheim, et il me semble que cela est aussi l'avis de Leminski:

“Pour que la musique soit réellement pensée, pour qu'on puisse percevoir combien elle signifie et le rôle qu'elle développe, il est indispensable qu'on abandonne le subjectivisme intellectualiste qui définit l'homme contemporain et infériorise tout le domaine de la sensibilité.” (Bornheim 2001 p. 139)

Le langage musical se localise dans ce complexe processus dans le terroir de médiation. Ainsi, pour Bornheim, le dualisme entre sensible et intelligible cherche à effacer le rôle de plusieurs expressions artistiques mais il y a dans le langage musical une flexibilité spontanée qui la conduit à une espèce d'articulation sonore où elle est pensée comme *poiesis*, comme production, comme expérience de langage. Dans ce sens de relation, Leminski cherche une forme pour se laisser conduire par le langage en faisant très attention à sa matérialité, son contexte et son sens. L'intention est une disponibilité perceptive – expression de Michel Foucault – qui s'habille des situations musicales et des paysages sonores contemporains.

C'est-à-dire que les formes d'action de la musicalité et des discours artistiques suggèrent une écoute plus vaste des situations contemporaines. Dans l'ambiance urbaine on trouve une variété sonore qui transite des styles populaires à musique pour le cinéma, le théâtre, la danse, la télévision, la convivialité entre musiques du monde et les différentes formes de pratiques musicales. Telle écoute considère les différences culturelles et aussi la recherche technologique en musique, en faisant que l'impression auditive travaille mieux avec les sons et les bruits, sans avoir une norme explicite d'exclusion des choses qui ne sont pas un cadre dans le système. Cette expérience urbaine syncrétique est le nœud de la poétique leminskienne. Il s'aperçoit d'une telle diversité qui se prolonge avec le développement urbain, politique, économique, technologique et encore la rencontre de diverses cultures qui viennent de contextes d'immigration et de diasporas.

Pour l'ethnomusicologue Bruno Nettl, cette urbanisation “a joué un rôle de premier plan dans l'évolution de la vie musicale de nombreuses cultures” (Nettl 2005, p. 595). Pour lui, le mélange caractéristique de la musique populaire est le fruit de cette urbanisation qui a mis l'accent sur le coup de pouce technologique, la mondialisation et la présence de plus en plus intense de la musique dans la vie culturelle. Cela correspond pour Nettl au fait que:

“La démocratisation graduelle de la vie musicale – qui caractérise les villes des XIXème et XXème siècles mais qui n'est pas toujours parallèle à la démocratisation politique et sociale – a entraîné l'établissement de lieux publics où tous les groupes ethniques (mais pas nécessairement toutes les classes sociales) ont, du moins théoriquement, accès à tous les types de musique.” (Nettl 2005, p. 599).

L'important est que la musique populaire à travers une pluralité de propositions et de styles “se transforme en une expression naturelle de la vie urbaine au XXème siècle”. Tout cela grâce à la diffusion à la radio, à télévision et au cinéma, concerts publics, festivals, danses, cérémonies et aussi grâce à la fondation d'écoles de musique. Il faut quand même ajouter à ce panorama, comme dit Roman Pelinski, qu' à partir de 1980, les études musicales cheminent avec beaucoup plus de liberté dans les débats des sciences sociales et humaines. Les thèmes les plus souvent soulignés pour lui sont “l'expérience humaine, la constitution de la subjectivité, les politiques d'identité, les représentations du pouvoir, le rôle de la musique dans la constitution des réalités sociales etc” (Pelinski 2004, p. 744). C'est-à-dire, pour Pelinski, que la recherche sonore se développe à travers le dialogue avec les pratiques politiques et socioculturelles. Dans ce sens-là, tant Lupicínio Rodrigues, que Paulo Leminski sont des exemples qui dessinent une telle ambiance urbaine. Chacun à sa place a participé à l'ouverture et à la compréhension de cette nouvelle réalité.

BIBLIOGRAPHIE

ARAÚJO, Samuel. “Música e diferença; uma crítica à escuta “desinteressada” do cotidiano”. *Arte brasileira e filosofia*. Espaço aberto Gerd Bornheim. Org. Rosa Dias, Gaspar Paz e Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2007

ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vincenzo. *Música em debate*. Perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2008

BORNHEIM, Gerd. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998

_____. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001

_____. “A invenção do novo”. In *Tempo e história*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Org. Manoel Barros de Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001

LEMINSKI, Paulo. *Catatau*. Porto Alegre: Sulina, 1989

_____ *La vie en close*. São Paulo: Brasiliense, 1991

_____ *Vida: Cruz e Sousa: Bashô: Jesus: Trótski*. Porto Alegre: Sulina, 1998

NETTL, Bruno. “Musique Urbaine”. *Musique une encyclopédie pour le XXI siècle*. n. 3 Musiques et cultures. Org. Jean-Jacques Nattiez. Paris: Actes Sud, Cité de la Musique, 2005

OLIVEIRA, Márcia Ramos de. *Uma leitura histórica da produção musical do compositor Lupicínio Rodrigues*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002

PAZ, Gaspar. *Linguagem e recepção da poética musical em Lupicínio Rodrigues. Um estudo etnomusicológico*. Dissertação de mestrado em musicologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003

_____ “Impressions musicales de Rio de Janeiro”. *Incognita n. 4*. Nantes: Petite veicule, 2009a

_____ “Música e filosofia: um diálogo possível”. *Revista da SEAF, n. 7, Ano 7*. Rio de Janeiro: SEAF/ UAPÊ, 2009b

_____ “Interprétations des langages artistiques chez Gerd Bornheim” *Passages de Paris*. Paris: APEB-Fr, 2010a

_____ *Interpretações de linguagens artísticas em Gerd Bornheim*. Tese (doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010b

RODRIGUES, Lupicínio. *Foi assim: o cronista Lupicínio conta a história de suas músicas*. Porto Alegre: L&PM, 1995

PELINSKI, Ramón. “L’ethnomusicologie à l’ère postmoderne”. *Musique une encyclopédie pour le XXI siècle, n. 2 Les savoirs musicaux*. Org. Jean-Jacques Nattiez. Paris: Actes Sud, Cité de la Musique, 2004

VAZ, Toninho. *Paulo Leminski. O bandido que sabia latim*. Rio de Janeiro: Record, 2001

Cinema, myth and representation in Sub-sahelian Africa

Antonio Aresta

Abstract

Cinematographic productions in Africa often draw on the oral and written literature that is part of the continent's immense cultural heritage, offering not only new hermeneutic keys to ancestral tales but also reflections on the dynamics of contemporary African society in the light of the individual and collective stories and of the precepts contained in these tales.

The purpose of this essay is to provide an interpretation of the myth of Sundiata Keita, founder of the greatest pre-colonial empire in western sub-Saharan Africa, through considerations on the dynamics of collective memory, the role assigned to *griots*, the modes of narrative and the connections between myth and rite.

Cinematographic productions in Africa often draw on the oral and written literature that is part of the continent's immense cultural heritage, often offering not only new hermeneutic keys to ancestral tales but also reflections on the dynamics of contemporary African society in the light of the individual and collective stories contained in these tales.

Through the narration of myths, cinema introduces a new dimension of knowledge, often denied by the swift passage of time, though essential to the awareness of life. Italo Calvino wrote that: «With myths one mustn't hurry; it's better to let them filter down in the memory, to stop and meditate on each detail and to think about them without leaving their language of images» (Calvino 2002, p. 9).

It is the language of images that unites the mythological narration and the filmic narration that revolve around the figure of Sundiata Keita, of the mandinka ethnic group, founder of the Empire of Mali. This empire covered the present-day states of Senegal, Gambia, northern Guinea, Mauritania and southern Mali and it developed in the period between the 13th and 17th centuries AD (Gueye M., Gambi L., Bonatesta F. 1995, pp. 18-20; Niane 1999, pp. 11-13). The name "Sundiata" derives from that of his mother, called Sogolon (meaning "buffalo woman") because of her hump, and from Iata (meaning "lion"), while "Keita" is the name of the clan Sundiata belongs to, like most of the later emperors of Mali (Niane 1999, pp. 11-13).

In *Keita. L'heritage du griot*, filmed in Burkina Faso, the director, Dani Kouyatè, introduces the spectator to the story of Sundiata Keita through the narration of the *griot* Djeliba Kouyatè. It starts when the *griot* Djeliba Kouyatè leaves his village to reach the young Mabo Keita in the city. Their families have ancient and close ties, and according to the tradition, the *griots* Kouyatè, repository of the sacred

story, are to pass on to the Keita clan their self knowledge, through their ancestors' story. The old *griot* will meet many difficulties in accomplishing his duty, mainly because of Mabo's school commitment. Actually, the contrast between the two forms of knowledge – the traditional one on the one hand, and on the other the Western one, learnt by Mabo at school – will be underlying throughout the narrative of the film, and finally worked out through the meeting between the *griot* and Mabo's teacher.

In the following pages I will make a brief summary of the mythological tale, taken from *Sundiata. Epopea mandinga* (Niane 1999). Afterwards I would like to provide an interpretation of the dynamics of 'collective memory'¹, the role assigned to *griots*², the modes of narrative, the connections between myth and rite.

The myth of Sundiata Keita

The myth of Sundiata Keita is a long, complex narrative full of symbolic cross references, but still it can be outlined into three parts: the genealogy of Sundiata Keita, the narration of the hero's life, and the epilogue.

Sundiata's father, King Maghan, is one of the most important kings of his time. He is beloved and held in high esteem by both his people and other kings. He already has two wives and a rightful heir, but the oracle foretells that a woman, together with two hunters, will visit his court and that he will marry and have his heir by her.

It is not long before the event comes true, and from the union between the king and Sogolon, the woman, Sundiata Keita is born. The birth of the hero is announced and awaited by the whole community, and even the elements take part in the event. But, a few years after Sundiata's birth, King Maghan is disappointed, because Sundiata cannot walk, and he moves only by dragging his four limbs.

Some years later King Maghan dies, and, in spite of his last will, Dankaran Tuman (his first wife's child) is proclaimed king; since he is young, a regency council is appointed, and his mother, Sassuma Bérété, takes up full powers.

¹ Concerning the concept of "collective memory", I use the thoughts and comments of Jan Assman who, in turn, refers to the works of the sociologist Maurice Halbwachs. On this, Assman writes: «The central thesis that Halbwachs adheres to throughout his work is the social conditioning of memory. He is not in the least interested in the physical basis of memory. He is not in the least interested in the physical, that is, the neurological and encephalological basis of memory, but establishes instead the social frame of reference without which no individual memory can either form or preserve itself [...] This is why the term collective memory should not be read as a metaphor, because while the group itself does not "have" a memory, it determines the memory of its members. Even the most personal recollections only come about through communication and social interaction». (Assman 2011, pp. 21-22).

² In order to try and clarify the *griots'* functions, I will make use of the interview made with a distinguished representative of a family of *griots* in Senegal, Djibril Ndiaye Rose, to whom I am bound by the love for music and a long friendship. The interview was recorded in two separate moments in January 2008, in Italian, and faithfully transcribed. The only changes, regarding the use of some tenses, have been made to facilitate reading. As requested by the interviewee, some statements have not been transcribed.

Not even the miracle which allows Sundiata to walk on his own legs helps to prevent the succession of Dankaran Tuman and the regency of Sassuma Bérété. On the other hand, this event exacerbates the envy of the queen, who forces Sundiata and his mother to a long exile.

During their exile, Niani (the native village of Sundiata) is invaded by the powerful and wicked king Sumaoro, who is subjugating all the surrounding kingdoms. Sumaoro's invasion leads the fortune tellers of Niani to confer about the fate of the reign, and to conclude that the legitimate heir to the throne would be the only person able to stop the invader. Some of them therefore decide to leave the village in search of Sundiata, and they find him after several weeks.

After being informed about the events occurring in his home village, Sundiata gathers all the rebels under his command and takes the offensive. The most difficult problem to solve is not represented by Sumaoro's troops, though numerous and well armed, but by his magical powers: he is invulnerable and can make himself invisible. This difficulty is overcome when Sundiata rejoins his own *griot* and sister, who were held prisoners in Sumaoro's kingdom, and during their captivity had managed to discover the secret of his magical powers. Relying on this information, Sundiata organises his troops, and arms himself with his bow and a special arrow, which, on the top, has a white rooster crest that can annihilate Sumaoro's powers. During the clash between the two armies, Sumaoro tries in every possible way not to let Sundiata come near him; however, Sundiata finally succeeds in shooting his arrow and hitting his opponent, who, almost immediately, feels his strength deserting him.

After Sumaoro's defeat, Sundiata is proclaimed emperor by all the kings, and he, strong after his investiture, assigns lands and power according to merit. In addition, Sundiata Keita grants the *griots* belonging to the Kouyatè clan the right to make jokes on any clan, including the reigning Keita clan; this right is one of the precepts of the myth, which is relevant even today.

The forms of collective recollection: communicative memory and cultural memory

In order to understand the modes of transmission of knowledge usual of societies with an oral tradition, it is useful to keep in mind that the process of historical recollection often comes from what the ethnologist Jan Vansina named *floating gap*. He writes: «All the narratives about origins, of both groups and individuals, are different manifestations of the same process at different stages. When the whole body of such narratives is collected, it typically emerges a tripartite. For the recent past plenty of information is available, but it tapers off as we move back through time. For earlier periods we may either meet a break, or just a few names mentioned with some hesitation. I will call this gap in the narrative “the floating gap”. For previous periods still, on the other hand, we come to meet again a mass of information concerning the traditions of the origins. The gap is often not very clear to the people of the communities involved, but it is usually manifest to researchers. Sometimes, especially

in genealogies, the recent past and the origins are fused as a succession of one single generation [...] Historical consciousness operates on two levels only: on the level of time of origins and on that of the recent past. Since the boundary between them moves on as generations pass, I have called “the floating gap” the gap dividing them. For the Tio people (Congo) in 1880, the gap was situated around 1800, while in 1960 it had moved on to around 1880» (Vansina 1985, pp. 23-24).

The two forms of historical recollection are closely connected to the notion of time, inherent to African cultures, which is efficaciously expressed by two words of the Swahili language, spoken in Kenya, referring to two categories of time: *sasa* and *zamani*. The first word indicates the immediate instant, the “now and soon”, it can not be considered as “lengthy”, and it includes what in Western thought is represented by the near future or the recent past: in this view, an event is considered to be certain and immediate when the subject feels she/he has lived it. The term *zamani*, on the other hand, is far from being included in the western notion of the past, as separated or antithetical to the present; it contains its own past, present and future, and overlaps the *sasa* dimension. Events take place at first in *sasa* time; afterwards they are absorbed by the *zamani* dimension (Mbiti 1992, pp. 110-111).

This notion of time has been effectively clarified by the anthropologist Jan Assman, who associates two different typologies of memory to the two levels of the past: communicative memory and cultural memory. Communicative memory includes those recollections referring to the recent past and shared by contemporaries; this is the case of generation memory, which is rooted in a group, where it historically grows, and disappears when the members of that group die, leaving room for a new one. Cultural memory, on the other hand, finds its way thanks to some fixed points in the past; the past is preserved through symbolic figures to which recollections are linked: the narratives of the ancestors, the exodus, the wandering in the desert, the conquest of the country, the exile, are just some figures of recollection commemorated in festivities, which shed light on the present (Assman 2011, pp. 36-37).

In such a perspective, myths are figures of recollection as well, so that a distinction between myth and history has no meaning: for cultural memory, “actual” history is not valid, recollections only are meaningful. The myth is a founding narrative told to clarify the present in the light of the origins: through recollections, history becomes myth, and during this transposition, far from being un-real, it becomes real, as a durable, prescriptive and formative force (Ivi, pp. 37-38).

In addition, in his analysis of collective memory, Jan Assman further differentiates the participation of the community in the two forms of collective recollection, helping us to get a better understanding of the specific role of *griots*. Assman claims that in the case of communicative memory participation is diffuse: even if there are individuals who know or remember more than others (the elderly, for instance), there are no specialists in this informal tradition. The knowledge involved in this process is acquired together with language and everyday communication; everyone is therefore considered to be as expert as everybody else. In the case of

cultural memory, on the other hand, participation is always specialized, and in Western Africa it falls within the *griots*' competence (Ivi, pp. 38-39).

Griots and narration

In sub-saharan West African societies, knowledge is memorized thanks to what Bassirou Dieng calls “institutionalized memory”, that is those people who are in charge of preserving and handing down the traditional knowledge. These “repository-transmitters” play a key role in several African societies where selected events such as ceremonies, initiation rites, feasts and celebrations are organized, during which the “repository-transmitters” are called upon to revive historical memory in all its aspects (Dieng 2001, pp. 36-37).

Bassirou Dieng draws a distinction between “professional” and “non-professional” “repository-transmitters”. Amongst the latter he includes several figures who play a role whose importance varies according to the region and the ethnic group they belong to; women, for instance, who, through the narration of stories and proverbs, serve a playful purpose before the formal education of children, and elderly people, who, thanks to their experience are in a privileged position with regard to knowledge and are the guardians of religious and esoteric traditions. *Griots* are considered, on the other hand, the “professional” of words, whose status takes origin from the west African social organization, divided into three main categories: the aristocracy, which includes the reigning family, and small landed aristocracy; the socio-professional categories, which include artisans and *griots*; the slaves (Ivi, pp. 37-38).

Serge Latouche reminds us that, in African societies, the search for and defence of a status is the preliminary condition for every relation, and, in fact, one of the main functions of *griots* is that of genealogist. The importance of this function derives also from the necessity for each member of the community to know all her/his *reliés*, that is all the people having some kind of tie with her/him, whether of friendship, religious or family ties, and she/he needs to know them by name, and ethnic, social and family position. Moreover, every member needs to know the history of everybody else, as well as of their families, because without such preliminary recognition, no exchange can take place (Latouche 2000, p. 26).

At this regards Djibril Ndiaye Rose affirms:

«I think that his role of griot has not changed; on the other hand it has become much stronger, because in order to respect a person, to love a person, not to be afraid of a person, you need to know her/him; if you don't know a person, you cannot love and protect her/him. The function of griot, long ago was to bring peace, to give life... they even say that the habit of asking for money derives from making people laugh, from bringing peace, because it was the griot who gathered people around the “arbre à palabre”.

Now this function has become even stronger because it is the *griot* who knows exactly who each Senegalese man is, it is him who can tell everybody's family history. For example, when they see me arguing with someone, they call me and tell me: 'Djibril, you're quarrelling with this person, but do you know the family ties you two share?'. They don't ask me to make peace with him because he is stronger than me, but because they let me know the blood ties we have; then soon after I avoid»³.

In order to maintain the balance among social strata, the community agrees to make members respect various obligations such as avoiding marriages between people of higher and lower rank: it is the *griot's* duty, before the marriage, to acquaint the families of the marrying couple with their respective genealogies.

Because of the importance of order in African societies, both the reigning clan and *griots* have to perform their duties, and to respect the obligations deriving from their rank. This kind of relationship is also shown in the myth of Sundiata Keita; on the one hand, the Keitas undertake to support the *griots* of the Kouyatè clan so that they could live on their own art, on the other the Kouyates have to advise the kings belonging to the Keita family, to be a tutor to their children, and to mediate disputes between them and other reigning families. It is because of this ancient tie that the *griot* Djeliba Kouyatè, main character of the film, leaves his village to initiate the young Mabo Keita into Sundiata Keita's story.

Regarding the relations between *griots* and aristocracy, Djibril Ndiaye Rose states:

«The griot needs to do two things while he's playing, to be protected and not to feel sick. The first one is to have some water and stir it before drinking with the help of a 'galan' (a drumstick used to play the tamtam); this is a charm that protects you; the second thing that protects you from the evil eye and malicious talk is asking for money, because, besides paying the griot, to bring luck both to the one who's giving and to the one who's receiving, you have to give money as a present to the griot. It is more important to give a present to the griot than paying him because if you pay the griot, for example, one hundred euro and then you can't give him any present, it is much better to pay him ten euro and give ninety euro as a present. This second thing is very important and it is called "woyan". We do it during feasts or when we meet a 'gèr' (noble). To do this, for the griot, is not begging, it is asking for what belongs to him»⁴.

The importance of the functions of *griots* derives also from the concept of "spoken word", which, while being addressed to an audience capable of

³ Djibril is a distinguished member of the Senegalese "Ndiaye Rose" family of *griots*. The interview was recorded in two separate moments in January 2008, in Italian, and faithfully transcribed. The only changes, regarding the use of some tenses, have been made to facilitate reading. As asked by the interviewee, some statements have not been transcribed.

⁴ Passage taken from the same interview referred to in the previous footnote.

understanding its deepest meanings, needs also to be uttered by the person appointed by the community, who thus becomes the undisputed master of the word.

A concept of narration which is not mono-directional, but is based on the exchange of knowledge deriving from the close connection between the *griot* and his audience, contributes to the significance of the words.

The action of the *griot* takes the form of a real performance, during which he mimes the mythic events in time with verses and music. Because of its mimetic features, this performance does not leave the audience cold, but absorbs them, through the psychosomatic pleasure deriving from its visual and auditory aspects, so that they take part in the mimetic act and become actors themselves. In this way the members of the audience completely identify with the different characters of the narration⁵.

In fact, the relations linking the *griot* to the audience are also shown by the African words used when referring to these artists. For instance, in Wolof language, one of the most widely spoken languages in Senegal, the equivalent of French *griot* is Wolof *gewel*, which translates the phrase “make a circle around someone”, and indicates that the *griot* is the person talking to the audience, which not only listen to, but also interact with him (Valgimigli 1994, pp. 130-131).

⁵ On mimesis and imitation, I refer to Hans-Georg Gadamer, to his thoughts about the different way truth is experienced in art compared to science, and to the relation between knowledge and imitation: «The concept of imitation can be used to describe the play of art only if one keeps in mind the cognitive import in imitation. The thing presented is there (*Das Dargestellte ist da*). That is the situation basic to imitation. When a person imitates something, he allows what he knows to exist and to exist in the way that he knows it. A child begins to play by imitation, affirming what he knows and affirming his own being in the process. Also, when children enjoy dressing up, as Aristotle remarks, they are not trying to hide themselves [...] The child wants at all costs to avoid being discovered behind his disguise. He intends that what he represents should exist, and if something is to be guessed, then this is it [...] We have established that the cognitive import of imitation lies in recognition. But what is recognition? A more exact analysis of the phenomenon will make the ontological import of representation quite clear to us, and this is what we are concerned with. As we know, Aristotle emphasizes that artistic presentation even makes the unpleasant appear pleasant, and for this reason Kant defined art as the beautiful representation of something, because it can make even the ugly appear beautiful. But this obviously does not refer to artifice and artistic technique. One does not admire the skill with which something is done, as in the case of a highwire artist. This has only secondary interest, as Aristotle explicitly says. Rather, what we experience in a work of art and what invites our attention is how true it is—i.e., to what extent one knows and recognizes something and oneself [...] Thus the situation basic to imitation that we are discussing not only implies that what is represented is there (*das Dargestellte da ist*), but also that it has come into the There more authentically (*eigentlicher ins Da gekommen ist*). Imitation and representation are not merely a repetition, a copy, but knowledge of the essence» (Gadamer 2004, pp. 113-114).

The myth, the rite, the feast

Amongst the instruments used by *griots* to diffuse knowledge, on the one hand there are several literary genres such as myth, fable, legends, epos, poetry, that help to make the knowledge enduring; on the other the representation of knowledge itself in the shape of “multimedia performance” where the verbal text is intertwined with voice, body, mime, gestural expressiveness, dance, rhythm and ritual action.

Being the source of ancestral knowledge, of which it is the memory, myth determines the principles to be followed in ceremonies and rites representing the sacred history. Umberto Galimberti argues that mythological narration discloses a meta-history in which the meaning of human actions is described and foretold in its good ending: «In history, when the negative besets existence, the individual is not overwhelmed, because he knows that there is a transcendental, meta-historical order, that mythology is in charge of describing, in which this negativity is absorbed and resolved» (Galimberti 2004, p. IX).

In this perspective, Galimberti continues, the individual deals with the existential crisis disclosed by every negative event relying on a sort of “just like” that is reassured by the magical rite: “«Just like in myth a series of events finds its positive solution, a similar series of events occurring to an individual, at some point in his life, will find its own solution» (Galimberti 2004, p. X).

The ties between myths and rites constitute a way of sharing cultural memory for the group, which, in this view, initiate feasts and rites. These gatherings, thanks to their regular recurrence, provide for communication and sharing of knowledge, the guarantee of identity. Through feasts, lived as primary forms of organization of cultural memory, the notion of time in societies with an oral tradition is marked by ordinary and feast time.

During gatherings and in feast times, the temporal horizon expands up to the time of creation, of origins, and of the upheavals that gave rise to the world. Thus, myths and rites circumscribe the sense of reality: the world, together with group identity, is kept in action by following, conserving and handing them down with the greatest care (Assman 2011, p. 40).

It was along those lines that the ancient Greeks interpreted the function of feasts as that of a recovery from ordinary life. In his *Laws*, Plato describes how the education of children and boys perishes as life goes on because of ordinary cares. «But the Gods were moved to pity for the human kind, by nature oppressed by troubles. So they established some breaks introducing religious feasts; and they gave men as companions to the feast: the Muses, Apollo, the guide of their choir, and Dionysus, in order to regulate their customs» (Plato, 635d).

Plato’s passage suggests that there are not two separate temporal orders, one for the feast and the other for ordinary life, one for the sacred and one for the profane, without any connection between them: at the origin of it all there is only one feast and sacred order influencing and steering ordinary life. Feasts structure and mark the passage of time and they therefore institute the general temporal order within which ordinary life finds its own position.

This indistinct state of the sacred and of the profane order is at the roots of the way some African cultures (Mandinka, Wolof) conceive of the ancestors' spirits, whose wanderings and activities on the earth shape all human activities.

Bibliographic references

Assman J., 2011, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press

Badji B., 1982, In principio, la parola. Valore e ruolo dell'oralità nella tradizione e musica africana, *Nigrizia*, 10

Binet S., 1998, A l'école sénégalaise, *World*, 6

Brandily M., 1997, *Introduction aux musiques africaines*, Paris, Cité de la musique/Actes Sud

Camara S., 1976, *Gens de la parole*, Paris, Mouton & Co

Calvino I., 2002, *Lezioni americane*, Milano, Mondadori

De Martino E., 1996, *La terra del rimorso*, Milano, EST
De Martino E., 2004, *Sud e Magia*, Milano, Feltrinelli

D'Eramo M., 2001, L'africano di Francia, *Il Manifesto*, 22 dicembre

Dieng B., 2001, La cultura dell'emigrato: fondamenti storici e attualità, in Perrone L., *Tra due mondi*, Milano, Franco Angeli

Diop A. B., 1981, *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala
Diop A. B., 1985, *La famille wolof*, Paris, Karthala

Diop C. A., 1960, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine

Diop S., 1995, *The oral history and literature of the Wolof people of Waalo, Northern Senegal: the master of the word (griots) in the Wolof tradition*, New York, The Edwin Mellen Press

Diouf M., 1994, *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan

Drame A., Senn-Borloz A., 1992, *Jeliya: être griot et musicien aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan

- Dumont R., Mottin M. F., 1985, *L'Africa strangolata*, Torino, SEI
- Gadamer H. G., 2004, *Thruth and Method*, London, Continuum
- Galimberti U., *Introduzione*, in De Martino E., 2004, *Sud e Magia*, Milano, Feltrinelli
- Gamble D. P., 1957, *The Wolof of Senegambia*, London, International African Institute
- Gueye M., Gambi L., Bonatesta F., 1995, *I Wolof del Senegal. Lingua e cultura*, Torino, L'Harmattan Italia
- Halbwachs, 1950, *La mémoire collective*, Paris, PUF
- Latouche S., 1997, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino, Bollati-Boringhieri
- Latouche S., 2000, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Torino, Bollati-Boringhieri
- Leymarie I., 1999, *Les griots wolof du Sénégal*, Paris, Servedit
- Lorrai M., 2002, Il piccolo gigante, *Nigrizia*, 5
- Mbiti J. S., 1992, *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*, Torino, SEI
- Miguel P. F., 1994, *Honga*, Troia, Ed. Nuova specie
- Niane D. T., 1999, *Sundiata: epopea mandinga*, Roma, Edizioni Lavoro
- Nketia K. J. H., 1986, *La musica dell'Africa*, Torino, SEI
- Okpewho I., 1993, *Letteratura orale dell'Africa subsahariana*, Milano, Jaca Book
- Oppong C., 1969, *A Preliminary Account of the Role and Recruitment of Drummers in Dagbon*, Institute of African Studies, University of Ghana, VI:1
- Piga A., 1976, Un rituale terapeutico senegalese di possessione: lo ndëpp, in *Uomo & Cultura*, n.15-18
- Piga A., 2000, *Dakar e gli ordini sufì. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Sénégal contemporaneo*, Roma, Bagatto
- Plato, 2005, *Leggi*, Milano, Rizzoli
- Rouget G., 1986, *Musica e trance*, Torino, Einaudi

Signore M., 2006, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Roma, Studium

Sforza T., 2002, *Viaggio nella musica e nella cultura senegalese. Ritmi africani. Dagli antichi cantastorie alla globalizzazione delle melodie*, www.cupacupa.com.

Stapleton C., 1991, May C., *Musica africana*, Milano, Arcana

Sylla O., 1966, Persistance des castes dans la société wolof contemporaine, *Bullettin de l'I.F.A.N.*, serie B, 3-4

Tosi E., 1990, *La kora e il sax*, Bologna, EMI

Touadi J. L., 2002, Terza via e identità, *Nigrizia*, 2

Turco A., 1986, *Geografie della complessità in Africa. Interpretando il Senegal*, Milano, Unicopoli

Valgimigli N., Il griot, in Dadina L., Ndiaye M., 1994, *Griot Fulér*, Repubblica San Marino, Aiep Guaraldi

Vansina J., 1985, *Oral tradition as history*, London, Currey

Zahan D., 1963, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye

Zanetti V., 1991, La nouvelle génération des griots, in *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, 6

Zanetti V., 1996, De la place du village aux scènes internationales, in *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, 9

La biopolitica della differenza

Un’antropologia delle politiche dei campi nomadi a Firenze

Giovanni Picker

Abstract

In this article the author focuses on the policies concerning the Roma in Florence, against the background of the recent eruption of exclusionary policy measures targeting Roma in Italy. In the mid-1980s the Tuscan regional council decided to construct urban camps as housing solutions for the Roma fleeing the economic and political dissolution of Yugoslavia. The author draws on the fieldwork he has conducted in Florence in 2007 and 2008, and borrows from Apparudai’s (1996) reflections on the “world of representation” in relation to globalization. He historically dissects the political imagination behind camp policies concerning Roma in Tuscany through the early 2000s. He also shows that in 2007 the fundamental traits of that representation persisted in Florentine civil servants’ views and practices vis-à-vis Roma. In the conclusion, the author defines the policy category “nomadism” as the main “political technology” which has allowed urban segregation of Roma in Florence to persist from the mid-1980s. More generally, the author argues that deploying “nomadism” as policy category was the condition under which over the last thirty years a single governmental system has been crystallizing.

Introduzione

Nella primavera 2007, quando iniziai la mia ricerca sulle condizioni sociali e politiche dei rom in Italia, l’arrivo nel capoluogo toscano – il campo che avevo scelto per lo studio – fu accompagnato da un certo sconcerto.¹ Il motivo non era tanto legato all’usuale «straniamento» all’inizio di un’etnografia (Fabietti 2000, p. 31), quanto alla clamorosa espansione nel discorso pubblico di questioni legate alla ricerca che stavo iniziando. Una lettera a *La Repubblica* e due accordi istituzionali possono restituire la sensazione che subito ebbi di avere a che fare con questioni particolarmente urgenti.

All’inizio di maggio 2007 alla redazione del quotidiano arriva una lettera dal titolo «Aiuto! Sono di sinistra, ma sto diventando razzista!»,² provocando numerosi e partecipati dibattiti soprattutto su quotidiani di ispirazione progressista. L’autore, un cittadino di 49 anni, sottolinea la necessità di adottare una seria e rigorosa «cultura della legalità» espellendo gli stranieri colpevoli di reati. Per dare sostanza alla sua

¹ Il lavoro sul campo era parte della mia ricerca dottorale, condotta dal 2005 al 2009, dal titolo *Romani/Gypsy Groupings in the Making. A Comparative Study of Ethnicity and Citizenship between ‘Eastern’ and ‘Western’ Europe. The Cases of Florence, Cluj-Napoca and Pescara*. Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Milano-Bicocca. Ho presentato una precedente versione di questo articolo nel 2008 alla Summer School in Romany Studies a Cluj-Napoca e alla conferenza EASA all’Università di Lubljana. Ringrazio Catalina Tesar, Gerard Baumgartner, Jan Grill e Paloma Gay y Blasco per i preziosi commenti.

² “Aiuto! Sono di sinistra ma sto diventando razzista!”, *La Repubblica*, 7 maggio 2007. Testo disponibile al sito: <http://www.repubblica.it/2007/05/sezioni/cronaca/sfogo-lettore/sfogo-lettore/sfogo-lettore.html>, 31 marzo, 2012.

tesi, egli elenca quattro tipi di soggetti stranieri descrivendoli come protagonisti di differenti declinazioni della devianza sociale: una ragazza slava che insulta una donna su un tram; una ragazza “di colore” che insulta una donna anziana su un bus a Roma; «zingarelle» che borseggiano in una piazza a Roma, e nomadi che di solito rubano, si ubriacano, ravanano nei cassonetti della spazzatura, fanno l’elemosina, picchiano ragazze immigrate che non vogliono prostituirsi e mandano i bambini a scuola con i pidocchi.

Nello stesso periodo i sindaci di Roma e Milano firmano due documenti programmatici con il Ministro dell’Interno, rispettivamente «Patto per Roma sicura» e «Patto per Milano sicura».³ Nei due documenti vi sono intenzioni molto simili di fare fronte a un presunto aumento del senso di insicurezza tra i cittadini. In entrambi i testi le cinque cause dell’insicurezza sono: immigrazione irregolare; nomadi e campi nomadi; occupazioni abusive; prostituzione; uso di droghe e giovani con problemi sociali, ed esercizi commerciali abusivi. Entrambi i sindaci individuavano tra le soluzioni delle cause dell’insicurezza il riassetto degli insediamenti rom in zone più periferiche e più facilmente controllabili dalle forze dell’ordine.

L’impressione che la società civile italiana e le autorità nazionali stessero definendo con inedita determinazione gli «zingari» e i «campi nomadi»⁴ come problemi sociali prioritari percorreva il mio lavoro quotidiano mentre cercavo di tessere pazientemente le fila del lavoro con rom migranti provenienti da Kosovo e Macedonia, e autorità locali. Durante i miei dialoghi, a volte accesi, data la rilevanza mediatica del loro argomento, mi imbattevo puntualmente nell’opinione secondo cui i campi nomadi imponevano ai loro abitanti condizioni materiali precarie e di isolamento, e che quindi sarebbero dovuti essere smantellati. Parte del patrimonio culturale degli attivisti fiorentini era lo slogan “andare oltre il campo nomadi!” Tuttavia, la condizione di marginalità sociale di molte famiglie rom nei campi fiorentini persisteva. Tenuto conto di tale scarto tra intenzioni e risultati, formulai la mia domanda di ricerca, che ispira l’analisi contenuta in questo articolo: da quali presupposti sociali, politici e culturali, alla fine degli anni Ottanta, venne decisa la costruzione di campi nomadi come soluzioni abitative, e in quali condizioni è stata possibile la loro permanenza?

Dalla metà degli anni ‘80 in Italia e in molti altri Paesi occidentali, si formarono gruppi organizzati attorno a istanze apertamente ostili ai migranti provenienti da Paesi extraeuropei (Mura 1995; Dal Lago 1999; Petrillo 1999). L’antropologia ha affrontato queste questioni anche mettendo in luce come le retoriche politiche di esclusione che accompagnavano l’immigrazione negli anni ‘90

³ I testi dei patti sono consultabili a questi siti http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/13/2007_05_18_Patto_per_Milano_sicura.pdf http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/13/2007_05_18_Patto_per_Roma_sicura.pdf, 31 marzo, 2012.

⁴ In questo articolo utilizzo gli eteronimi “zingari” e “nomadi” perché usati nel discorso contemporaneo prodotto da media e da policy maker. Inoltre utilizzo la categoria “campi nomadi” perché la più usata nelle scienze sociali (cfr BRUNELLO 1996; SIGONA, 2002; 2005a; 2005b; PIASERE, 2006), nonostante termini istituzionali per descrivere questi “luoghi-ghetto” (ERRC, 2000) siano diversi, come “campi sosta”, “aree attrezzate”, “zone di transito” e “villaggi”.

muovevano da un concetto di cultura inteso come forza capace di raggruppare individui in entità omogenee, producendo in questo modo incommensurabilità tra culture diverse (Stolcke 1995; Hannerz 1999; Grillo 2003). Più in generale, si trattava di un discorso politico, solitamente portato avanti da gruppi conservatori e reazionari, che risemantizzava il concetto di cultura all'interno di un “processo politico di contestazione del potere di definire concetti chiave” (Wright 1997, p. 14), con la conseguenza di produrre retoricamente incompatibilità tra gli esseri umani.

È tuttavia da rimarcare che, nonostante questo processo culturalista abbia largamente interessato i rom negli ultimi decenni, sono poche le analisi che tentano di leggerlo da una prospettiva antropologica (cfr. Piasere 2005; Saletti Salza 2003). Inoltre, neanche questi studi sembrano proporre un'analisi sistematica dell'apparato ideologico che in Italia è andato storicamente sedimentandosi in relazione alle rappresentazioni dei rom condivise da policy maker e amministratori locali. Ed è proprio questo che mi propongo di fare in questo articolo: attraverso il caso del governo toscano, farò emergere, con dettagli storico-etnografici, il “non-detto” sui rom nel processo di “gestazione” delle politiche nei loro confronti. Seguirò un approccio proprio dell’“antropologia delle politiche” (Shore e Wright 1997), individuando i nodi storici attorno ai quali gli idiomì e le pratiche istituzionali dominanti si sono cristallizzati, perdurando dalla fine degli anni ‘80 alla fine degli anni 2000. Sulla scorta di Appadurai (2001) chiamerò “immaginazione politica” la particolare pratica sociale di generare e imporre, da parte di chi detiene il potere politico, rappresentazioni su una particolare popolazione da governare.⁵ Concluderò discutendo l’importanza di tre “eredità”, ossia assunti che fin dall’inizio del processo di policy making sottendono l’immaginazione politica sui rom. Anche queste eredità, come argomenterò, hanno contribuito all’esplosione mediatica sui rom di cui, con un certo spaesamento, facevo esperienza all’inizio del mio lavoro sul campo a Firenze.

La legge regionale 17/1988 e il suo contesto. Produrre una nuova popolazione urbana

Nell’inverno 1987 qualche abitante del quartiere Castello, alla semiperiferia di Firenze, protesta apertamente contro un centinaio di persone senza fissa dimora che scappavano dalle crescenti tensioni interetniche nelle regioni jugoslave post-titine, in particolare Kosovo e Bosnia. Il 13 ottobre 1987 il sindaco ordina «il trasferimento di quei nomadi verso un’area di proprietà del comune in via Olmatello».⁶ Pochi mesi più tardi in quell’area il comune decide di mettere camper, containers e roulotte. Sono queste le azioni istituzionali che danno vita al primo campo nomadi in città, a carattere provvisorio, chiamato dai fiorentini “l’Olmatello”. Con quali idee e concetti le istituzioni locali definirono il problema per il quale immaginarono il campo come

⁵ Mi rifaccio alla teoria dell’“*imaginery*”, in particolare all’idea che “L’immaginazione è oggi essenziale a tutte le forme di azione (*agency*), è in sé un fatto sociale, e l’elemento cardine del nuovo ordine globale” (Appadurai 2001, p. 50).

⁶ COMUNE DI FIRENZE, Ordinanza 2631 del 13/10/1987.

soluzione? Per rispondere a questa domanda è particolarmente utile analizzare il contesto politico entro cui fu proposta, discussa e votata la prima legge regionale a “tutela” dei rom.

Nell’aprile 1987 la legge intitolata «Interventi per la tutela dell’etnia rom» viene proposta in Consiglio Regionale. Nel suo discorso il consigliere proponente fa riferimento alla «protezione dei nomadi» come minoranza etnica e linguistica, i cui bisogni non sono contemplati né nell’agenda nazionale, né in quella regionale. Tali problemi, secondo il consigliere, sono i seguenti:

[1] Assistiamo, anche in grandi città come Firenze a campi di fatto formatisi, privi dei servizi essenziali quali l’acqua e servizi igienici con le immaginabili conseguenze sotto il profilo igienico sanitario, soprattutto per i bambini. [2] A tali disagi si aggiungono le difficoltà di un lavoro in grado di garantire la sussistenza decorosa, per la gran parte di questi [3] l’analfabetismo anche minorile conseguente alla mancata scolarizzazione, aspetti che obbligano tali gruppi a condizioni di vita indecorose, inaccettabili per qualsiasi essere umano. Inoltre, questo stato di cose rappresenta un fattore di rischio, soprattutto in riferimento ai giovani, per comportamenti talvolta al limite della legalità. (Regione Toscana 1987, p. 1)

Il consigliere più tardi individua gli obiettivi della legge:

1. Promuovere l’appontamento dei campi sosta per sedentarizzati e aree transito, e predisporre i necessari interventi sanitari e assistenziali per gli ospiti che vi permangono [...].
2. Salvaguardare i valori positivi della cultura nomade e in particolare le arti e i mestieri tipici, attraverso:
 - a) apposite iniziative di qualificazione per lo sviluppo di produzioni di tipo artigianale;
 - b) idonei finanziamenti per l’avvio di attività lavorative artigianali dentro il campo sosta;
3. La scolarizzazione dei minori e la lotta all’analfabetismo con l’inserimento di questi nelle scuole più prossime al campo e prevedendo anche iniziative di alfabetizzazione dei nomadi adulti. (*Ibid.*, p. 2)

A questo punto del dibattito in Consiglio Regionale, si può concludere che il “problema Zingari” sia considerato duplice: da una parte ci sono le precarie condizioni materiali dei «nomadi», in particolare legate all’abitare, e dall’altra la necessità di tutelare «i valori positivi della cultura nomade». Questi due lati del problema – uno di natura socio-economica, l’altro di natura che potremmo chiamare “valoriale” – sembrano essere tenuti insieme da un elemento cardine che emerge solo a margine nella prima proposta di legge. Alla fine del suo discorso il consigliere si sofferma in tono esortativo sulla «tradizione civica che ha sempre caratterizzato la Toscana» (Rossa 1995, p. 43), individuando in essa la risorsa collettiva a cui attingere per far fronte al problema. Ma con quell’esortazione il consigliere fa anche un’altra

cosa. La «cultura nomade» durante i dibattiti in consiglio regionale rimane costantemente indefinita, finendo per esserlo solo in negativo, come estranea alla «cultura civica toscana». Il consigliere proponente traccia così ufficialmente uno dei primi confini di questa cultura estranea.

Questo dato, la differenza culturale, sembra essere il tema centrale nei dibattiti successivi in Consiglio Regionale. In ottobre 1987, la quarta commissione viene interpellata per organizzare alcune consultazioni con le organizzazioni della società civile in merito alla proposta di legge. Uno dei consulenti in quella sede critica il testo della legge asserendo che esso non sottolinea abbastanza la differenza tra la “nostra” cultura sedentaria e il “loro” stile di vita nomade:

“Dimensione fondamentale della cultura zingara è il nomadismo. È importante affermare questo anche perché fra accenni critici che poi verranno fatti sembra che, pure in una affermazione di principio, di fatto ci sono alcuni atteggiamenti di favoritismo nei confronti di colui che ha fatto la scelta di non essere nomade, quindi di non guardare con altrettanto occhio promozionale colui che è ancora a tutti gli effetti nomade e non solo perché non ha ancora raggiunto un grado di maturazione in più, ma perché appartiene alla sua dimensione fondamentale.” (Consiglio Regionale della Toscana, 1987, p. 14)

In risposta a questo intervento, il presidente della commissione dichiara: «Questa legge è un prodotto della nostra cultura, né potrebbe essere diversamente, per cui da questo di parte. Partendo da questo, si deve riflettere su alcune cose dette qui oggi, perché il fatto che sia un prodotto della nostra cultura non significa che debba schiacciare altre culture che sono presenti nella nostra regione» (Ibid., p. 28).

Da queste considerazioni, la logica seguita dal legislatore regionale per stilare la legge muove da una differenza di fondo, sostanziale, che costituisce la sua condizione di possibilità: “noi” che con la nostre tradizioni civiche proprie a una cultura sedentarizzata diamo a “loro”, che hanno uno stile di vita nomade, la possibilità di preservarlo.

Il 12 marzo 1988 la legge 17/1988 recante il titolo «Interventi per la tutela dell’etnia rom» viene votata quasi all’unanimità in Consiglio Regionale.⁷ In questo contesto, due elementi in particolare mettono in luce la logica dicotomica “noi”/“loro” seguita dalla legge, e le sue valenze politiche: gli articoli 1 e 10 della legge, e il fatto che nessun migrante rom abbia partecipato al decision making. L’articolo 1 recita: «La Regione detta norme per la salvaguardia del patrimonio culturale dei “Rom” e per evitare impedimenti al diritto al nomadismo ed alla sosta all’interno del territorio regionale nonché alla fruizione dei servizi sociali e sanitari». Uno specifico accento sulle particolarità culturali e sulla loro salvaguardia è posto all’articolo 10, che concerne gli «interventi per l’inclusione nel mercato del lavoro». Ci sono tre interventi previsti: «a) L’acquisto e il rinnovo delle attrezzature per il

⁷ Il testo della legge è disponibile a questo indirizzo: http://www.rete.toscana.it/ius/ns-leggi/?M1val=pagina_2&ANNO=1988&TESTO=NIENTE&TITOLO=NIENTE&MATERIA=512&ANNO1=2007&NUMERO=17&YEAR=1988. 31 marzo 2012.

mestiere di giostraio; b) interventi per favorire il commercio e l'allevamento tradizionale di animali; c) interventi per l'acquisto delle attrezzature e l'allocazione di immobili per l'avvio di attività di lavoro autonomo».

Di fronte a tale mobilitazione di risorse finanziarie e politiche, il patrimonio culturale dei “Rom” bosniaci e kosovari in Toscana era marcatamente differente. Dapprima perché il nomadismo era residuale (Lapov 2004; Leggio 2011: 59), e in secondo luogo, sotto il regime di Tito i rom erano perfettamente inseriti nel mercato del lavoro urbano come autisti, operai, venditori ambulanti e metalmeccanici (Bejzak e Jenkins 2011, p. 31; Lapov 2004). Inoltre, l'autonomia che il Kosovo dal 1968 rivendicava, e per la quale Tito simpatizzava, creò le condizioni per l'emancipazione culturale dei rom, espressa in particolare in stazioni radio e gruppi di pressione riconosciuti (Duijzing 2000, pp. 132-134). Tuttavia, con la morte di Tito nel 1980, le condizioni delle minoranze in Jugoslavia iniziarono a peggiorare, e i rom, per primi, ne pagarono le conseguenze esclusi e stigmatizzati socialmente.

Sebbene nel testo della legge vi sia la possibilità di una rappresentanza rom «nell’organizzazione e nel mantenimento dei campi» (Art. 6.3), prima di redigere la proposta di legge, i rom non sono riconosciuti dalle autorità regionali come interlocutori. In questo senso essi vengono considerati dalle autorità regionali soggetti a-politici: portatori di un'unica cultura e oggetto di interventi politico-amministrativi. Inoltre, la mancanza di una definizione positiva di nomadismo fa emergere l'immagine di una popolazione, quella dei rom, dal profilo misterioso, richiamando l'idea non solo di e-straneità, ma anche, completamente scollate dal contesto di partenza dei rom jugoslavi, di bizzarria e di stramberia.

Pertanto, se il “noi” si fonda soprattutto sulla «cultura civica» toscana, e il “loro” sullo «stile di vita nomade», quel che emerge dalla prima legge è la produzione di una nuova popolazione urbana sul territorio regionale. Una popolazione senza specificità storiche, e al di fuori della polis regionale, oltre che nazionale – non avendo cittadinanza italiana – ma la “cultura” alla quale è considerata appartenere è materia di tutela pubblica. Tale condizione di a-storicità, a-politicità e iperculturizzazione costituisce l'inizio di una tradizione politico-amministrativa che fa della differenza culturale un principio assunto. Questo può essere interpretato come «fondamentalismo culturale soft» (Picker 2011b, p. 617; cfr. anche Wright 1998), in cui la cultura è un dispositivo in grado di trasformare individui migranti in una nuova popolazione urbana, facilmente individuabile grazie alla presenza dei campi che territorializzano, circoscrivendo spazialmente, la nuova popolazione.

Il contesto sociale post-1988. Dalla tutela alla biopolitica

Nell'estate 1989 le autorità fiorentine concedono ai rom jugoslavi una seconda area all'estrema periferia, chiamata dai fiorentini “il Poderaccio”. L'area, di proprietà del comune, si compone di due insediamenti, Poderaccio alto – autorizzato – e Poderaccio basso – abusivo. La situazione di precarietà e disagio igienico-sanitario dell'area, che cresce col passare dei mesi, comincia a preoccupare anche

l'amministrazione comunale, che nel 1990 ordina «la rimozione dei nomadi dalle aree vicine al Poderaccio [come l'area Masini, la più affollata] e da tutte le aree attrezzate del territorio comunale»,⁸ stilando la lista delle persone autorizzate a stare nei due campi del Poderaccio. Nel 1991 due consiglieri propongono di risolvere la questione, già in agenda, delle regole dei campi. La proposta si articola in cinque punti: il censimento di tutti gli abitanti del campo, l'obbligo per i bambini sotto i quattordici anni di andare a scuola, un controllo medico di tutti gli abitanti del campo, un servizio di sorveglianza 24 ore su 24, e il test del Dna per i genitori dei neonati (Rossa 1995, p. 56). Nel novembre 1991 il sindaco ordina la rimozione dal campo dell'Olmatello di tutti i “nomadi” che fossero immigrati in situazione giuridica irregolare. La motivazione era che sarebbe stata una misura necessaria per espellere tutti i nomadi in eccesso e costruire a disposizione un altro campo.

Intanto, con l'aumento dell'intensità dei conflitti nelle repubbliche jugoslave, il numero di persone in fuga che approdano a Firenze aumenta, e tra queste molti rom.⁹ Appena fuori dall'Olmatello, così come accanto al Poderaccio, sorgono insediamenti spontanei in condizioni igienico-sanitarie molto precarie. Nell'indagine conoscitiva della Regione Toscana del 1993, a proposito del Poderaccio, viene sottolineato che “si tratta di aree derivanti da sistemazioni di risulta contrassegnate da terreni con elevato indice di inquinamento per la presenza di rifiuti urbani su cui sono collocati parte dei containers e di box destinati ad uso abitativo. Gravi appaiono le condizioni igienico-sanitarie, in particolare quelle del Poderaccio Alto, per tutte le conseguenze recate dalla presenza dei rifiuti, e quelle del Poderaccio Basso per la situazione idrogeologica del territorio gravemente compromessa nei casi di precipitazioni copiose. A ciò si deve aggiungere la carenza di servizi igienici, i quali, anche a causa del sovraffollamento dei campi, sono di fatto inutilizzati”. (Regione Toscana, 1993)

Inoltre, a proposito dell'Olmatello, viene rilevato che «Gli ospiti presenti hanno lamentato il degrado del materiale componente i container che sono inadeguati alla destinazione uso abitativo per il caldo intollerabile durante i mesi estivi e il freddo dei mesi invernali» (Ibidem). E nelle parole di un abitante dell'Olmatello: «All'inizio ci si stava bene, eravamo qui in pochi – sedici famiglie. Poi, il numero è cresciuto e il campo è diventato troppo piccolo per tutti. In una situazione come questa si sono create delle rivalità e delle ostilità reciproche. Anche la gente è peggiorata e il campo si è rovinato» (Lapov 2004, p. 57).

L'esame di queste misure illustra come a partire dalla discussione sulla legge 17/1988 le priorità dell'agenda politica regionale progressivamente si spostano dalla protezione della “cultura rom” in chiave assistenziale – in virtù della «cultura civica toscana» – alla «biopolitica»¹⁰ della differenza culturale. Questo significa che da soggetti bisognosi di tutela, i rom diventano una massa iper-culturalizzata e

⁸ COMUNE DI FIRENZE. Ordinanza 836, 26/03/1990.

⁹ I rom nei conflitti jugoslavi furono sempre identificati come nemici, ovvero collaboratori del nemico, diventando le vittime più indifese. (Cfr. PIRJEVEC, 2001; OSCE/ODIHR, 1999)

¹⁰ Mi rifaccio qui alle discussioni di Michel Foucault sulla biopolitica. (Cfr. FOUCAULT 1998)

potenzialmente deviante, sulla quale si avverte la necessità di implementare dispositivi sicuritari. Tale cambio diametrale di prospettiva è importante per l'analisi delle successive misure regionali e comunali.

La legge regionale 73/1995 e il suo contesto. Biopolitica della diversità culturale

Nel 1993 l'Olmatello viene recintato con un muro di cemento e vengono introdotti un'infermeria, i prefabbricati per i bagni e la corrente elettrica. Viene anche disposto un prefabbricato all'entrata con un servizio di sorveglianza per controllare entrate e uscite. Il contesto entro cui ha luogo questo progressivo cambiamento da una politica di assistenza a una di disciplina mostra lucidamente la discrepanza tra le priorità del legislatore regionale e le gravi condizioni di deprivazione materiale, che richiederebbero interventi urgenti, in cui si trovano a vivere quotidianamente i rom nei campi.

La legge 73/1995 è intitolata «Interventi per i popoli rom e sinti». La differenza maggiore con la prima legge risiede nel passaggio dall'espressione “campo” a quelle “aree attrezzate residenziali” e “aree attrezzate per il transito”. Tale cambio fu il risultato di una ricerca condotta dalla Fondazione Michelucci, centro di ricerca e promozione culturale di Firenze, consulente influente soprattutto in Toscana per quanto riguarda le politiche urbanistico-sociali. Il risultato principale della ricerca (Marcetti et al. 1993) fu la scoperta che a Firenze la maggioranza dei rom non era mai stata nomade. La ricerca della Fondazione Michelucci è una dettagliata critica al campo come soluzione abitativa. L'intero documento è organizzato attorno a un binomio principale: da una parte c'è la “cultura zingara”, e dall'altra “l'urbanismo”, che può ispirarsi alternativamente all’“accoglienza” e al “rifiuto”. L'argomento centrale della ricerca è che il campo non è una soluzione appropriata per i rom, perché non è in accordo con la “cultura zingara”, che per le sue caratteristiche ha bisogno di un altro tipo di organizzazione dello spazio, meno costretto, e che faciliti di più il rapporto spazio privato-spazio pubblico. Da qui, alla fine del documento vengono proposte alcune alternative di modelli abitativi ispirate all’“accoglienza”, come le sei casette che in seguito verranno costruite nel quartiere del Guarlone.¹¹

Se nella prima legge il problema da risolvere era il rischio di estinzione della “cultura rom”, e nel periodo successivo alla legge il problema diventa la potenziale devianza sociale dei nuovi abitanti urbani iperculturalizzati, ora l'attenzione viene posta su un terzo elemento, più tecnico, ma che è in grado di coordinare i due precedenti: lo spazio abitativo. È in questo periodo di sovraffollamento dei campi che il motto “andare oltre il campo nomadi!” comincia ad apparire nel gergo quotidiano.

¹¹ Nel 1994 sei casette progettate dalla Fondazione Michelucci vengono costruite nel quartiere residenziale del Guarlone. Sebbene tale progetto fu portato spesso dall'amministrazione come esempio inclusivo riuscito, «le casette vennero date ai membri della famiglia estesa e dei parenti del leader informale rom del campo, che è anche il proprietario di un piccolo bar e di un negozio di alimentari nel campo. Incapaci, o non determinate, a garantire a tutti i rom abitazioni adeguate fuori dalla segregazione razziale, le autorità di Firenze hanno dato case ai loro leader» (ERRC, 2000, p. 88).

Una prima analisi del testo della legge riesce a gettar luce su questo argomento. La prima sezione della legge è intitolata “Interventi per le popolazioni rom e sinti, costruire aree residenziali e attrezzate”, e l’articolo 1 recita: «Questa legge detta le norme per la conservazione del patrimonio culturale rom e dell’identità dei rom e dei sinti, al fine di facilitare la comunicazione tra culture, per garantire il diritto al nomadismo, alla pratica religiosa e alla sosta e alla permanenza nel territorio regionale. Inoltre, è garantito il diritto di accedere ai servizi sociali, sanitari ed educativi».

Da qui si comprende che per il legislatore la priorità della seconda legge non è la differenza culturale tra “noi” e “loro”, come nella prima legge, bensì il legame spazio abitativo-specificità culturale. Nella seconda legge la “cultura” (“zingara”) diventa un contenitore complesso di elementi plurali dove il nomadismo è uno dei più residuali, e lo spazio diventa una dimensione flessibile, anch’essa complessa, normativamente trattata per adeguarsi alle particolarità culturali “zingare”. Vi è quindi un cambiamento di priorità: da un accento sulla differenza culturale, che impedisce al legislatore della prima legge di confrontarsi direttamente con i “nomadi”, a un accento sullo spazio, accompagnato da una indagine conoscitiva con i rom per sondare le loro priorità. Tuttavia, la logica della sovrapposizione tra cultura e spazio presente nella prima legge persiste (“sono nomadi, quindi hanno bisogno di un luogo dove fermarsi”), e la domanda continua a essere “come conservare il patrimonio culturale rom e l’identità rom?”. In altre parole, sebbene abbondi il falso assunto del nomadismo, la seconda legge mostra continuità con l’eccezionale iperculturizzazione presente nella prima legge. In questa legge il legame spazio-cultura viene per così dire suggellato. Per quanto riguarda l’apopoliticità discussa a proposito della prima legge, nella 73/1995 sembra esserci un’apertura maggiore rispetto alla legge precedente nel riconoscimento delle istanze portate avanti dai rom, ma fino a che punto viene riconosciuta ai rom un agency in grado di influenzare decisioni istituzionali?

La risposta a questa domanda si trova nel censimento del 1994 che mette in luce come «lo status giuridico delle persone presenti nei campi censiti [Olmatello, Poderaccio, e un piccolo insediamento in località Nave di Brozzi] è ancora prevalentemente indeterminato» (CIR, 1994, p. 5), chiarendo quindi che si tratta ancora di “soggetti eccezionali”, ovvero sprovvisti di uno status in grado di dargli reali possibilità di influenza politica. Il censimento, effettuato tra la fine di luglio e l’inizio di agosto, conta la presenza di 1093 persone, e distingue formalmente tra le persone che si trovano sul territorio fiorentino prima del 1 giugno 1991,¹² chiamate «presenze storiche», a cui viene concesso il permesso di soggiorno per motivi umanitari, da quelle che arrivarono più tardi, a cui viene dato lo statuto di rifugiati.¹³ 200 sfollati vengono portati in altri comuni toscani, mentre gli altri 250 vengono fatti

¹² Si tratta della data stabilita dalla circolare del Ministero dell’Interno del 20/4/93, a margine della legge 390/92 sul riconoscimento della condizione di “sfollato”.

¹³ La classificazione è più complessa, avendo il CIR in parte derogato alle direttive ministeriali. Tuttavia per la comprensione dell’argomento qui trattato discutere in profondità la politica del CIR appare irrilevante.

restare. L'arbitrarietà di tali decisioni appare in continuità con la condizione di eccezionalità imposta ai rom dalla prima legge regionale, ma questa volta risponde non a criteri imposti dalla Regione, ma a criteri nazionali, ovvero la necessità del permesso di soggiorno. L'agency degli abitanti dei campi tuttavia, già testimoniata dalla presenza dell'associazione rom Cidamen, si manifesta per la prima volta in piazza, quando il 9 settembre 1994 le associazioni antirazziste fiorentine promuovono una manifestazione a cui partecipano circa 200 persone rom (Colacicchi 1996, p. 133).

Anche grazie alla lunga tradizione di mobilitazione sociale della sinistra fiorentina, il numero di rom che iniziano a partecipare alla vita pubblica aumenta, fino a dar vita, nel 2000, all'associazione Amalipé Romanò. Tuttavia, a fronte di una progressiva crescita di una voce rom nella sfera pubblica urbana, le definizioni di rom come "soggetti culturali", e in particolare come "nomadi" persiste: come nota Szente (1997), nel rapporto sulla sua visita a Firenze nel 1997, «In Italia la questione dei rom è ridotta a una questione di nomadi. Questo significa che la domanda che la popolazione, le autorità e molti degli attivisti che hanno a che fare con i rom si pongono è: come trattare queste persone che sono socialmente inadatte alla vita della moderna società europea in quanto legate per tradizione a uno stile di vita itinerante?» (p. 51).



Figura 1. Campo nomadi dell'Olmatello alla fine degli anni Novanta. La recinzione in cemento e la sistemazione geometrica delle case mobili costringe gli abitanti a confrontarsi quotidianamente con spazi ridotti, tali da poter essere facilmente catalogabili e sorvegliabili. Foto tratta da: Fondazione Michelucci, Osservatorio Sociale 1999 (CD-ROM).

Da queste considerazioni può essere dedotto un legame tra l'astorica iperculturalizzazione dei rom e la loro condizione di isolamento iniziata con il loro confino nell'Olmatello. Non appare quindi azzardato leggere il contesto fiorentino della fine degli anni Novanta attraverso l'analisi di Stolcke (1995) delle retoriche politiche nei confronti dei migranti nell'Europa post-1989. Scrive l'antropologa: «Invece di ordinare le diverse culture gerarchicamente [come faceva il razzismo classico] il fondamentalismo culturale le segregava spazialmente: ogni cultura nel suo spazio» (p. 8). L'eccezionale apoliticità, al contempo, viene ridotta dalla crescente partecipazione dei rom alla vita pubblica.

Gli anni 2000. Tecnologie biopolitiche ed eredità

Il 1999 è un anno di svolte. La giunta comunale appena insediatasi deve confrontarsi con il massiccio arrivo di profughi dalla guerra del Kosovo, dato che molti rom, accusati di collaborazionismo con i serbi, fuggono dalle rappresaglie albanesi (OSCE/ODIHR 1999). I tre campi dell'area Poderaccio, sovraffollati e in condizioni igienico-sanitarie precarie, vengono risanati grazie alla legge regionale 2/2000, «Interventi per i popoli rom e sinti», che abroga la precedente. Le finalità della legge sono «la salvaguardia dell'identità e lo sviluppo culturale e l'identità dei rom e dei sinti al fine di favorire la comunicazione fra culture, garantire il diritto al nomadismo, all'esercizio del culto, alla sosta e alla stanzialità all'interno del territorio regionale, nonché per la fruizione e l'accesso ai servizi sociali, sanitari, scolastici ed educativi». Tale legge ha permesso di intraprendere un progetto di integrazione sociale diversificato, un accordo tra ARCI e Regione Toscana, che ha innestato un «percorso di autonomia e di riconoscimento [di] circa 110 rom sul territorio regionale» (Scioscia 2009, p. 157). Intanto, cosa succede nei campi?

Sulla base della legge, il 25 settembre del 2001 viene approvata una delibera per un progetto di ristrutturazione massiccio del Poderaccio. Si tratta di ricollocare le famiglie rom del campo in ottanta nuovi moduli abitativi a carattere temporaneo, seguendo tre criteri, la storicità (in relazione ad alcune date significative decise dai policy maker), il possesso del permesso di soggiorno (per tutti o per la maggior parte dei componenti il nucleo familiare) e la scolarizzazione dei minori. In aggiunta a questi criteri formali, presenti nella delibera comunale, per definire coloro che non potevano entrare nelle nuove “casette”, durante un'intervista che feci nella primavera 2007, uno dei tre responsabili dei colloqui con le famiglie per decidere a chi assegnare le nuove “casette”, mi confidava:

“Se un'amministrazione segue una famiglia 12 anni, dopo i quali quella famiglia non fa nulla, quindi il risultato dei 12 anni è sedersi e aspettare gli aiuti, arrivo io e dico: basta! Dico: “No!” all'assistenzialismo: le persone devono darsi da fare. Questo è vero welfare. Le do un esempio: l'assistenza dura un anno, un anno e mezzo, e poi gli si fa una proposta di progetto... però bisogna che anche tu [Rom] ti muovi! Ti trovo un lavoro, e tu non puoi abbandonarlo solo perché è a 10 km di distanza! Qualcuno di

loro abbandona il lavoro. Certo, da un lato un po' lo capisco... è un popolo nomade! Questo lo capisco. Però ci sono anche dei grandi lavoratori tra i rom."

Più avanti, a proposito dei criteri per pianificare la progressiva chiusura del campo, dato il suo carattere temporaneo: "Di questo ho parlato all'assessore, ma non abbiamo ancora deciso nulla. Vedremo...". Se l'idioma del nomadismo costituisce un'eredità delle prime leggi regionali, questo si affianca alla persistenza di una condizione di eccezionalità sempre definita come provvisoria, senza un'immaginazione su un possibile futuro. Dal 2000 al 2007 il campo Olmatello non ha subito interventi strutturali: alcune famiglie hanno avuto assegnati alloggi di edilizia residenziale pubblica, altre hanno lasciato Firenze per altre città italiane o straniere.

Nel 2007 il campo dell'Olmatello ospitava 137 persone, il Poderaccio circa 500. La disposizione geometrica delle case mobili nel primo e delle casette nel secondo persiste rispettivamente dalla fine degli anni Ottanta e dall'inizio degli anni Duemila. Il caldo insopportabile d'estate e il freddo d'inverno, secondo degli abitanti che incontravo periodicamente nel 2007 e nel 2008, non hanno abbandonato l'esperienza dei rom. Quello che maggiormente preoccupava i miei interlocutori, però, non erano le condizioni contingenti di disagio materiale estremo, ma la costante minaccia di sgomberi da parte della direzione comunale decentrata nel quartiere competente. Questo creava un forte disagio psicologico, soprattutto alle famiglie con figli piccoli, che non riuscivano a immaginare altri posti dove andare a stare. A fronte di tali condizioni di estrema marginalità, sembrava, durante le mie interviste ai responsabili del comune, che il dato più significativo fosse un'ambiguità di fondo nel definire i rom in quanto gruppo sociale, come nelle parole di questa operatrice comunale impegnata all'Olmatello:

"Per me sono fondamentalmente persone come tutte le altre, non ho nessun tipo di pregiudizio. Il rom, come dicono loro [gli abitanti dell'Olmatello], dovrebbe essere la persona che non è stabile, ma loro sono stanziali, quindi secondo me di rom a loro gli è rimasto solo il nome, loro non sono rom. Cioè i rom sono le persone che stanno un mese qua... un mese là... i nostri giostrai. Invece questi sono qui da vent'anni, cioè che cosa hanno di diverso da noi? Che vivono nelle baracche anziché nell'appartamento. Cioè è rimasta solo questa cosa. Anche se in fondo qualche cosa [di diverso] hanno. A me è capitata però una cosa prima di venire qui a lavorare. Lavoravo sempre sui rom e mi stupii di questa cosa che è accaduta: c'era una situazione particolare, e una persona mi prese e mi disse: "Se non trovo lavoro vado via", e andò in Germania. Io a pensare di andare in Germania da un giorno all'altro... non avrei mai potuto: ecco forse ce l'hanno nel sangue questo senso girovago di potersi spostare con una facilità incredibile. E questo è anche dietro al fatto che loro vivono in una baracca. Se io dovessi lasciare casa mia dovrei avere tante cose da portarmi dietro, mentre loro hanno poche cose, ma più per colpa nostra che per colpa loro. A loro basta una valigia per mettere dentro tutto quello che hanno."

A Firenze la segregazione di rom persiste. Sebbene ci siano state innovazioni nelle politiche per i rom dalla legge del 1995 e poi da quella del 2000, l'idioma della diversità culturale intesa come anomalia e come una sorta di stramberia, sembra essere un persistente elemento di continuità nell'immaginazione politica e amministrativa locali. Non sembra che a un approccio biopolitico centrato sul concetto di cultura come un massiccio collante che essenzializza individui compattandoli nelle loro supposte appartenenze abbia fatto seguito un approccio diverso.

Conclusioni. Migranti e biopolitica della differenza

Nel suo articolo “Migrants and the Politics of Governance. The case of Barcelona”, l’antropologo Davide Però (2007) mostra come le politiche contemporanee per i migranti nella capitale catalana abbiano clamorosamente mancato il proprio obiettivo. Se la governance urbana nei confronti dei migranti mirava a rafforzare i legami di solidarietà tra migranti e popolazione locale, quel che si è verificato è solamente una diminuzione delle possibilità che i migranti hanno ricevuto di inserirsi in circuiti di scambio e opportunità socio-economici. Questo scarto tra intenzioni e risultati nelle politiche migratorie locali può essere osservato in diversi contesti locali europei, e a tale riguardo il caso dei rom sembra uno dei più ricorrenti (cfr. Però 1999; Clough Marinaro 2003; Legros 2010; Picker 2011a).

In questo capitolo ho messo in luce come dalla produzione di una nuova popolazione urbana di non-cittadini, caratterizzati da un’eccezionale iperculturalizzazione e apoliticità, si sia passati alla loro gestione biopolitica mediante l’accento posto sul legame spazio-cultura. Oggi l’iperculturalizzazione all’interno di tale gestione permane nell’immaginazione politica degli amministratori fiorentini. Si possono distinguere analiticamente tre elementi di continuità tra la fine degli anni Ottanta e la fine degli anni Duemila. Essi sono presenti in misura diversa a seconda dei soggetti che si occupano della questione, ma mettono bene in evidenza alcuni dei fattori principali che hanno contribuito alla persistenza di marginalità sociale dei rom a Firenze, nonostante i tentativi di andare “oltre il campo nomadi!”, come mi confidavano gli attivisti fiorentini all’inizio del mio lavoro sul campo.

L’idioma del nomadismo è il primo e principale elemento di continuità. Esso si cristallizza gradualmente, emergendo dapprima nella prima legge (1988), fondata su di esso. La seconda legge (1995) lo riprende, sebbene discostandovisi in parte; la terza legge (2000), benché orientata a soluzioni di housing non “nomadico”, ne fa menzione. Si ritrova infine nelle rappresentazioni di amministratori comunali che hanno a che fare quotidianamente con rom (2007). Questa continuità è capace di restituire tutto il potere di tale espressione. Non mi sembra quindi improprio considerare “nomadismo” come una “metafora mobilizzante” (Shore e Wright 1997: 15), ovvero una forma di “tecnologia politica”¹⁴ che fonda un ordine discorsivo

¹⁴ È in *Surveiller et Punir* (1975) che Foucault introduce questo concetto per la prima volta, quando si sofferma sul Panopticon (il carcere a planimetria circolare in cui il sorvegliante che sta al centro

annullando ogni possibilità di critica, presentandosi come realtà pura, a-ideologica, e per questo autorevole.

Ma a che serve questo strumento? A una politica che considera in simbiosi mobilità umana – quindi il corpo come elemento cardine del pensiero sulla popolazione – e spazio fisico. Una biopolitica che in nome di una differenza culturale costringe corpi in spazi ristretti e rigorosamente controllati. Il secondo elemento di continuità, in stretta relazione col primo, è infatti la diade “spazio-cultura”, ovvero l’idea che una “cultura” abbia bisogno di spazi consoni a se stessa, pena la sua estinzione. Questo elemento appare nella prima legge e viene suggellato nella seconda. La terza legge smorza questo, ma le condizioni materiali di precarietà dei campi nel 2007 testimoniano della persistenza di tale elemento. Il terzo elemento è l’apoliticità, intesa qui come la marginalità, nell’immaginazione politica, di quello che Pietro Costa (2001) chiama «cittadinanza» (p. V), ossia «una relazione tra due elementi. Da un lato un individuo, e dall’altro una città [...]» (*Ibidem*). Questo rapporto viene ignorato dalle autorità, che sembrano pensare ai rom come entità omogenea e assoluta, ovvero unicamente in relazione a una storia di migrazione e a una “tradizione” di continua mobilità. La polis è ignorata nella prima legge, e rappresentata come spazio fisico nella seconda, uno spazio, cioè, in cui la “cultura zingara” possa continuare ad esistere.

È interessare notare, infine, un ultimo aspetto. Queste tre continuità fanno parte di un medesimo sistema governamentale, e tuttavia non sembrano identiche. Infatti, la seconda eredità, la diade spazio-cultura, è un tentativo di includere i rom; mentre l’apoliticità sembra, all’opposto, fare parte di una volontà di tenere lontani i rom dalla costruzione della polis. Come fanno queste due tendenze a coesistere? La risposta va probabilmente ricercata nell’uso della prima e fondante eredità, il nomadismo, che è una “tecnologia politica”, come abbiamo visto, in quanto viene proposta come neutra, a-storica, e autolegittimante. È il nomadismo che ha reso possibile, in più di vent’anni, una situazione di esclusione includente (o confinante in campi, cfr. Picker 2011a). È il nomadismo, inoltre, a spiegare in parte quello scarto tra intenzioni e risultati che molti amministratori mi confidavano con un senso di sconforto e disillusione al tempo, e che si leggeva tra le righe dei giornali durante l’esplosione mediatica sul “caso rom” nella primavera del 2007. Infine, è questa tecnologia, in questo caso, come abbiamo visto, biopolitica, che rende intellegibile l’ordine amministrativo, fondando l’immaginazione politica, con la conseguenza di cristallizzare l’isomorfia tra mobilità da un lato e marginalità sociale dall’altro. Le quali paiono – in ultimo – le uniche due possibilità di esistenza di molte famiglie rom a Firenze.

controlla simultaneamente tutti i carcerati che stanno agli estremi dei radiali). “Il panopticon non deve essere inteso solamente come un edificio onirico: è il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale; *il suo funzionamento, astratto da ogni ostacolo, resistenza o attrito, può felicemente essere rappresentato come un puro sistema architettonico e ottico: è in effetti una figura di tecnologia politica* che si può e si deve distaccare da ogni uso specifico” (Foucault 1975:98; corsivi miei). Il concetto verrà ripetuto in diverse occasioni e usato come strumento analitico sia dal filosofo francese sia da innumerevoli altri studiosi.

Bibliografia

- Appadurai, A. 2001 *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi
- Bejzak, A. e Jenkins, K. 2011 *Un nomadismo forzato. Di guerra in guerra: racconti rom dal Kosovo all’Italia*, Edizioni Archeoares
- Brunello, P. 1996 *L’urbanistica del disprezzo. Campi nomadi e società italiana*, Roma, Manifestolibri
- CIR (Centro Italiano Rifugiati) 1994 “Relazione sul censimento di cittadini provenienti dalla ex-Jugoslavia presenti nei campi di Poderaccio (Alto, Masini, Basso), Olmatello (Dentro e Fuori) e Nave Brozzi (Firenze)”. Documento non pubblicato
- Colacicchi, P. 1996 “Rom a Firenze”, in Brunello, P. (a cura di) *L’urbanistica del disprezzo. Campi nomadi e società italiana*, Roma, Manifestolibri, pp. 124-136
- Consiglio Regionale della Toscana. 1987 *Consultazione della IV commissione sulla proposta di legge n. 175: “Interventi per la tutela dell’etnia rom”*
- Clough Marinaro, I. 2003 “Integration or marginalization? The failures of social policy for the Roma in Rome”, *Modern Italy*, 8, 2, pp. 203-218
- Costa, P. 2001 *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. Vol. I, Bari, Laterza
- Dal Lago, A. 1999 *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli
- Duijzings, G. 2000 *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, New York, Columbia University Press
- ERRC (European Roma Rights Center) 2000 *Campland. The racial segregation of Roma in Italy*, Budapest, European Roma Rights Centre
- Fabietti, U. 2000 *Antropologia culturale. L’esperienza e l’interpretazione*, Roma-Bari, Laterza
- Foucault, M. 1975 *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi
— 1998 Bisogna difendere la società, Milano, Feltrinelli
- Grillo, R. D. 2003 “Cultural Essentialism and Cultural Anxiety”, in *Anthropological Theory*, vol. 3, n.2, pp. 157-173

Hannerz, U. 1999 "Reflections on Varieties of Culturespeak", *European Journal of Cultural Studies*, vol. 2, n. 3, pp. 393-407

Lapov, Z. 2004 *Vacaré romané? Diversità a confronto: percorsi delle identità Rom*, Milano, Franco Angeli

Leggio, D. V. 2011 "The dialect of the Mitrovica Roma". *Romani Studies*, 5, 21 (1): 57-114

Legros O. 2010 "Les pouvoirs publics et les grands «bidonvilles roms» au nord de Paris (Aubervilliers, Saint-Denis, Saint-Ouen)", *EspacesTemps*, testo disponibile al sito: <http://www.espacestempes.net/document8422.html>, 31 marzo 2012

Marcetti, C., Mori, T. e Solimano, N. (a cura di) 1993 *Zingari in Toscana*. Una ricerca della fondazione Michelucci. 1992-1993, Firenze, Angelo Pontecorboli editore

Mura, L. 1995 "Italy. Enduring a general Crisis", in Baumgartl, B., Favell, A. (a c. di), *New Xenophobia in Europe*. London, the Hague, Boston, Kluwer Law International

OSCE/ODIHR 1999 *Report on the Joint OSCE/ODIHR-Council of Europe Field Mission on the Situation of Roma in Kosovo*, 27 July-6 August 1999 Strasburg: Council of Europe

Però, D. 1999 "Next to the Dog Pound: Institutional Discourses and Practices about Rom refugees in left-wing Bologna", *Modern Italy*, 4, 2, pp. 207-224

— 2007 "Migrants and the Politics of Governance. The Case of Barcelona", *Social Anthropology*, 15, 3, pp. 271-286

Petrillo, A. 1999 "Italy: farewell to the Bel Paese?", in G. Dale, e D. Cole (a cura di), *The European Union and Migrant Labour*, Oxford, Berg

Piasere, L. 2005 *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Roma: CISU

— 2006 "Che cos'è un campo nomadi?", *Achab. Rivista di antrop.*, 8, pp. 8-16

Picker, G. 2010 "Nomad's Land? Political Cultures and Nationalist Stances vis-a-vis Roma in Italy", in M. Stewart e M. Rovid (a cura di) *Multidisciplinary Approaches to Romany Studies*, Budapest, Central European University Press

— 2011a "Inclusione, esclusione, *enclusione*. Per un'etnografia della governance di rom migranti in Italia", in Zago, M. e Baldini, S. (a cura di) *Mosaico Rom. Specificità culturali e governance multilivello*, Milano, Franco Angeli, pp. 77-87

— 2011b "Welcome 'in'. Left-wing Tuscany and Romani Migrants", *Journal of Modern Italian Studies*, 16, 5, pp. 607-620

——— 2012 “Territori postcoloniali ai limiti. I campi per rom in Italia e Francia tra doxa e storia”, in E. Ceva e A. E. Galeotti (a cura di) *Lo spazio del rispetto*, Milano, Bruno Mondadori

Pirjevec, D. 2001 *Le guerre jugoslave*, Torino, Einaudi

Regione Toscana 1987 *Proposta di legge 175 concernente Interventi per la tutela dell’etnia ‘rom’*. Presentata alla Presidenza del Consiglio Regionale della Toscana in data 10.4.1987

——— 1993 Indagine conoscitiva della IV commissione in merito allo stato di applicazione della LR 12.3.1988 n. 17 “Interventi per la tutela dell’etnia ROM” e sulla condizione dei Campi Nomadi in Toscana

Rossa, S. 1995 “Regione e Comuni di fronte al problema degli Zingari in Toscana”, Università di Firenze (Tesi di laurea non pubblicata)

Saletti Salza, C. 2003 *Bambini del campo nomadi. Roma bosniaci a Torino*. Roma: CISU

Scioscia, M. 2009 “L’integrazione fra politiche. Immaginare il futuro tra memoria e presente”, in T. Vitale (a cura di) *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*, Roma, Carocci

Shore, C. e S. Wright (a cura di) 1997 *Anthropology of Policy*. London: Routledge

Sigona, N. 2002 *Figli del ghetto. Gli italiani, i campi nomadi e l’invenzione degli Zingari*, Civezzano, Nonluoghi

——— 2005a “Locating ‘The Gypsy Problem’. The Roma in Italy: Stereotyping, Labeling and ‘Nomad Camps’”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 4, pp. 741-756

——— 2005b “I confini del “problema zingari”. Le politiche dei campi nomadi in Italia”, in Caponio, T. e Colombo, A. (a cura di), *Stranieri in Italia. Migrazioni globali, integrazioni locali*, Bologna, Il Mulino, pp. 267-293

Stolcke, V. 1995 “Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, *Current Anthropology*, 36, 1, pp. 1-24

Szente, V.L. 1997 “Field Report: Italy”, *Roma Rights*, Autumn, pp. 51-3

Wright, S. 1998 “The Politicization of ‘Culture’”, *Anthropology Today*, 14, 1, 7-15

Recensioni

Boutiaux, Anne-Marie et Seiderer, Anna (edd.) *Fetish Modernity*. Tervuren Royal Museum for Central Africa: Lannoo Print, 2011, 272 pp., 180 photographs

by Barbora Půtová

The publication entitled *Fetish Modernity* accompanies and complements the exhibition of the same name that is a part of the project named *Ethnography Museums and World Cultures* (RIME), which strives to reassess the place and role of ethnographic museums. The exhibition has been or will be shown in six museums from April 2011 until 2014. The exhibition was opened at the Royal Museum for Central Africa in Tervuren, Belgium, and this year will be shown at the National Museum – Náprstek Museum of Asian, African and American Cultures in Prague in the period of 17 June and 18 September 2012.

Using the term *Fetish Modernity* in the title of the book only accentuates the paradoxes, since fetish can be modern in the same way as modernity can be fetishised. In addition to the problems concerning creation, existence and running of ethnographic museums as cultural institutions, the book also focuses on the fact that the modernism is not only a privilege of the “developed West”, but also a part of the creative and dynamic process of cultural change that is currently taking place in all types of societies.

The book consists of five chapters written by foremost world-renowned ethnologists, anthropologists and ethnographic museum curators. The first chapter *Cliché Factors* discusses how ethnographic museums contribute to creation of clichés of the exotic. The study draws attention to the fact that most of these museums were founded as a secondary product of colonial expansion. Many of their outlandish exhibits were acquired by soldiers or laymen, which in consequence complicated their scientific interpretation. In spite of that, or actually maybe right because of that, ethnographic museums became a gnoseologic tool enabling to ascribe a different cultural identity to the world of “the others” and contributed to creation of ethnocentric and stereotyped image of primitive and exotic cultures and ethnicities. The effort to understand ethnographic collections from the perspective of the objective science and cultural relativism only emerged after ethnographic museums were founded. In fact, also ethnology as a scientific discipline started respecting exotic cultures in full extent only after the gathered collections became a subject of continuous scientific research. ‘*Therefore, the ethnographic museum is not a product*

of ethnology, but rather ethnology is the product of the ethnographic museum“ (p. 50). Until 19th century, ethnographic collections were mixed with other expositions from such fields as religion, art or natural sciences. One of the first scientists, who significantly contributed to transferring ethnologists' interest from the formal appearance of artefacts towards their meaning, was Franz Boas, a German-American anthropologist. He formulated the timeless requirement to research cultural elements and complexes in their particular cultural and historical context. Therefore, museums are not to be places cumulating a large number of artefacts, but rather a space where mutual interactions and relationships between cultures are documented.

The second chapter *Made in...* discusses the problems of trade as a catalyst of meetings, cultural contacts and artefact production. Trade is presented as a tool supporting the process of creation, developing independently of the European economic and political context. This development trend led in its consequences to abolishing traditional oppositions between the centre (considered developed in terms of civilization) and the “non-modern” periphery and accentuated the mechanism of cultural hybridization induced by commercial exchange. However, in the world of continuous global market development, the utilitarian idea of advancement still predominates at the expense of the experience, which is considered unnecessary.

The third chapter *Modernity: Between Discourse and Practice* deals with the problems of theory and practice. Apart from other things, this chapter analyses religious rules balancing between radicalism of intolerant discourse and nonconformist adaptation. Also the museum practice focuses on persistent theoretic rigidity, e.g. the tendency to attribute a specific style to particular ethnic groups, even though such style can be flexibly accepted and developed in a creative manner by other groups. Incidentally, even artefacts exhibited in museums are presented in such a manner so that they evoke the illusion of the original reality. From this aspect, the museum is the place of purification that eliminates the heterogeneity of practices and functions.

The fourth, rather large chapter *Desire for Modernity* discusses the concept of the image of the others, which is analyzed in accordance with the theory of Michel de Certeau, a French scholar and Jesuit. Any text written by a scientist is bounded by the fact that every work interdicts something and at the same time discovers something new. The concept is used as an explanatory model representing the past. The scientist gives the past a name and meaning and spins the logic of its causal events, thus creating a trustworthy story: a tombstone of the past, while the past becomes readable, comprehensible and sorted in a systematic manner. Although the past is given meaning, it is still fundamentally different and inaccessible in its essence as well as its complexity. From this point of view the concept of the image of “the other” is an artificially created construct. Museums have created and diffused the image of “the other” as true and correct. This chapter also includes polemic over inspiration by autochthonous cultures and the possibility to set boundaries between inspiration and wilful appropriation of intellectual property. This problem is documented by the stool, originally belonging to an African tribe called Ashanti, which is more than furniture to them. It represents the attribute of the office and is an upholder of ritual and

symbolic functions. The stool as a source of inspiration was used by Matteo Thun, an Italian designer, who produced it in polyethylene and six different colours, made it multifunctional and called it *Tam Tam*. Whether it is supposed to evoke the rhythm of drums in the jungle or a mimic primitive language, the original purpose of the stool has been suppressed. Besides the question “Whose is the stool today?” the chapter goes on to voice disagreement with the approach of commercial companies and designers as well as with reproduction of autochthonous artefacts on postcards and in publications.

The influence of consumerism that is establishing itself still more and more is exemplified in the fourth chapter with Wahgi, a tribe from New Guinea, which transformed the appearance and function of their combat shields in the second half of the 20th century. Original ochre geometric motifs on the outer side of the shield that were painted with casuar feathers are now painted with commercial paints and have been replaced mainly with words, short phrases or numbers. Another form of transformation is documented by headdresses made from plastic straws *po-re* that are manufactured by the Kayapo Indians living in Brazil. Plastic straws had replaced bird feathers of *akkakry-re* headdresses after fire had destroyed a large part of their village Moikaroko. In this case it is not a case of a modern trend making its way, but of integrating straws instead of feathers.

The next part of the fourth chapter presents different ways of introducing exoticism to the world of modernism. These are: stylizing, representing, reinventing and diverting. Stylizing is considered to be a reproduction of elements and artefacts from other cultures. Representing is a form of appropriating images or symbols that refer to “elsewhere”. Reinventing represents integration of transferred influences. Their recipients form artefacts in accordance with the local vocabulary, where the artefacts dilute and become a part of the local heritage. Diverting represents reintegration of “exofacts”, which are integrated in the new environment for different purposes and to acquire a new function.

The last chapter *Gluttonous Modernity* focuses on sceptic summary from colonization to globalization. Modernity is here linked to exploitation of natural resources as conquered territories served as granary of the Western society since the 19th century. Export of goods, artefacts, mineral resources and labour force was used to enrich Western countries and thus provided prosperity to capitalism. Moreover, political and economic practices of the West negated universal validity of human rights and common values and did not accept members of foreign cultures as equal human beings. This chapter also mentions a significant fact that majority of the artefacts that are today the pride of ethnographic museums were acquired during “the scramble for art” (p. 209) at the end of the 19th and beginning of the 20th century. The chapter is concluded with a reflection on the process of cultural mixing that led to creation of new configuration of cultural identity. This phenomenon, known as creolisation, is perceived as the first answer of slaves to the dominance of the slavery system or even a form of bricolage.

The book *Fetish Modernity* is not only a valuable excursion to the problems of the institution of ethnographic museums as a part of cultural heritage of mankind, but

also a contemplation of museology as a paradigm of knowledge and power. From this point of view the book provides creative application of theories by Michel Foucault, Zygmunt Bauman or Claude Lévi-Strauss that strive to understand the phenomenon of “the others”. The book openly suggests that changes in current practice and conception of collecting items are necessary. It invites in a bold and nonconformist way to dialogue that should take place between ethnographic museums, universities and scientific institutions. Last but not least, it draws attention to the fact that the interest of Western ethnographic museums to exhibit the world of “the others” may hide commercial intentions or persistent colonial and postcolonial paradigm of power.

Guillermina Herrera Peña *Viviendo el sueño de Pigmalión. Historias de racismo en guatemala*. Guatemala: Imprenta Talleres Gráficos del IGER, Febrero de 2011, ISBN 9789929804647, 189 páginas

por Lucía Verdugo

En Guatemala, el fenómeno del racismo se muestra en una amplia gama de expresiones que van desde la exacerbada y violenta hasta la sutil, por momentos enmascarada en silencio cómplice de observador aquiescente. La complejidad del fenómeno lo hace a veces difícil de aprehender desde lógicas o perspectivas externas, pero no desde las internas. Los guatemaltecos lo reconocemos, aunque se esconda en las más profundas capas de su ser envenenado.

Puede decirse que aprendemos a descifrarlo desde la infancia. En demasiadas ocasiones, nos llega con el habla mientras aprendemos a nombrar el mundo social que nos rodea y a comunicarnos con él. Pronto, su presencia va haciéndose consciente en nuestra cabeza, a la par que categorizamos la realidad de acuerdo a los criterios que nos llegan de los adultos. Y no mucho después, sienta sus fueros cuando aprendemos las expectativas que la sociedad tiene sobre nuestro comportamiento, en medio del proceso de socialización que ocupa gran parte de nuestra energía en esos años cruciales de la vida.

Como en todas las sociedades, la tradición sociocultural guatemalteca asigna papeles o normas de comportamiento a grupos étnicos y clases sociales. Son los “mitos” de la sociedad, en los que ella espera que se amolden sus miembros.

Imponen códigos de conducta, adhesiones difíciles de soltar en la dinámica social. Se usan muchas veces para el mantenimiento del *status quo* de “clases” o “categorías” de personas, y acaban siendo una “adaptación” a las expectativas de quienes tienen poder o ascendencia sobre nosotros, o a como creemos que ellos esperan que nos comportemos socialmente.

El proceso de socialización se vuelve conflictivo y destructivo cuando responde a expectativas equivocadas, como las percepciones negativas de las diferencias étnicas, que conducen al racismo. Entonces, se convierte en una trampa de difícil salida, que coarta los anhelos de actuar libremente de acuerdo a la conciencia.

Teje las telarañas de los prejuicios y los estereotipos negativos, bloquea las propias intuiciones y dificulta en los niños, que se están socializando, el crecimiento en dimensiones como el respeto mutuo, la tolerancia, la libertad y la igualdad.

Por ello, en demasiadas ocasiones, se acaban plegando a estos “mitos” buscando aprobación para “sobrevivir” socialmente. Podría decirse que dan cabida al espíritu gregario acomodándose a poderosas influencias sobre su modo de comportarse, incluyendo desgraciadamente el racismo.

Aunque la fuerza de las influencias no es siempre igual y existe la posibilidad de una toma de conciencia personal que libere de ellas, en muchos casos acaba alimentando una espiral inacabable de sospechas en relación a quienes son étnicamente diferentes.

Viviendo el sueño de Pigmalión se adentra en el análisis de estos fenómenos en Guatemala, tanto desde la perspectiva de la manipulación de las imágenes e impresiones que proyectan las interacciones sociales, cuanto desde los aprendizajes de una realidad social distorsionada en la que muchas veces nos comportamos los guatemaltecos, reproduciendo roles asignados por una sociedad prejuiciosa y racista. Es el fenómeno, en este caso psicosocial, que se conoce como Efecto Pigmalión. Toma su nombre del personaje mitológico a quien los griegos recordaban como un escultor que consiguió el favor divino para que su escultura se convirtiera en la mujer de carne y hueso con la que soñaba. La historia de Pigmalión es la de los sueños que se realizan, y se aplica por extensión a las llamadas “profecías autorrealizables”, como las de las percepciones –reales o imaginarias- que podemos tener en relación con las expectativas de los demás sobre nuestro comportamiento, en el cual las acabamos haciendo realidad.

Vivir el sueño de Pigmalión significa en el libro vivir de acuerdo a estas “profecías autorrealizables”. Quiere decir, también, reproducir esta conducta en las nuevas generaciones, perpetuarla.

El libro presenta tres historias reales y de reciente data, cuyos protagonistas son indígenas guatemaltecos que, haciendo uso de sus derechos ciudadanos, han denunciado ante el Ministerio Público haber sufrido discriminación por razones étnicas.

Dos de ellos fueron a juicio y a pesar de recorrer caminos largos y tortuosos, obtuvieron resoluciones favorables, con las consecuentes condenas a los racistas que discriminaron.

El otro es un caso no sólo profundamente conmovedor como los anteriores, sino en extremo inquietante, en el que la legalidad resolvió *falta de mérito* porque la protagonista desistió de la denuncia interpuesta desdiciéndose de lo que había afirmado y ratificado previamente.

Más aún que las otras, esta historia deja un sabor amargo, difícil de quitarse de encima, porque por desgracia, tal como fue denunciada al Ministerio Público, no resulta ni improbable ni ajena a situaciones de racismo extremo que se viven en el país.

Como se dijo, las historias sucedieron en pleno siglo XXI en Guatemala. Las fuentes utilizadas han sido documentos públicos y resoluciones de los tribunales, de los que se tomó el cuerpo toral de cada narración.

Los elementos de ficción introducidos en las historias son más que simples decorados: buscan reforzar los mensajes que arrojan los hechos consignados en los documentos oficiales; sitúan a los protagonistas en escenarios cercanos a los que los rodean en la realidad, y ayudan a que el lector los reconozca como las personas de carne y hueso que son, con sus anhelos, sus angustias y sus alegrías. Al fin de cuentas, seres humanos como todos los demás.

Las historias narradas muestran las dinámicas del racismo y la discriminación étnica manifestadas expresa y tácitamente. Como historias reales que son, las narraciones presentan victimarios que discriminan abiertamente y sin reparos por medio de insultos verbales y otras prácticas de agresión, pero también observadores cuyo silencio acaba siendo cómplice de las acciones de discriminación racista.

En Guatemala, la discriminación étnica campea impune la más de las veces y aunque historias como las que se narran en este libro son frecuentes, las narraciones que se presentan constituyen excepciones que han acabado en denuncias al Ministerio Público y en juicios orales y públicos con resoluciones favorables. Al menos dos de ellas, como se explica en el libro. Éstas son, pues, historias “emblemáticas”, que han roto el manto de impunidad que cubre los delitos de discriminación étnica tan comunes en el país. Por ello, el libro afirma que en Guatemala “se vive el sueño de Pigmalión”, que es en este caso, un sueño enturbiado y cruel.

Heinonen, Paula *Youth Gangs and Street Children. Culture, Nurture and Masculinity in Ethiopia*. (Social Identities, Volume 7). New York, Oxford: Berghahn Books, 2011, 169 pp.

by Sabrina Maurus

Paula Heinonen's book *Youth Gangs and Street Children. Culture, Nurture and Masculinity in Ethiopia* gives a deep and vital insight into the living conditions of street children and youth gangs in Addis Ababa, Ethiopia.

Based on six years of intensive field work - from 1995 to 2001 - Heinonen's findings contribute to the ongoing discussions on the increasing number of youth gangs and street children worldwide. In contrast to treating street children as an undifferentiated whole Heinonen identifies two groups: home-based street children and youth gangs. Based on this classification she presents their respective ways of life at home, in school and on the street showing the influences of preconceived gender roles and the determinant concept of *yilunta*.

As it is nowadays common in childhood studies, Heinonen approaches her field of research by speaking *with* children and their families and not only *about* them. Furthermore she concentrates on describing the reality of the children and their

families from their own points of view. Thanks to her extensive research and her background of Ethiopian/Italian parentage Heinonen is both able to establish a trustful relationship with the street children and their families and to observe the children becoming adults.

Given that research on poverty is always a political issue, Heinonen's book is not only of scientific interest. She expresses the aim of her book as follows:

"I hope that the more intimate details revealed in this book will provide an eye-opener and offer a fresh approach for policy makers, development professionals, politicians, academics, students and people involved in grass-root initiatives to help children and families living in difficult urban circumstances. This book gives testimony to their suffering, exploitation and helplessness but also to their humanity and innate intelligence." (Heinonen 2011:16)

Nevertheless Heinonen manages to separate the spheres of anthropological analyses on the one hand side and considerations of intervention on the other. The latter are discussed in her closing chapter.

The book is divided into five chapters. In the first one Heinonen provides introductory information on the country of Ethiopia discussing the role of ethnicity, the consequences of famines in Ethiopia, the city of Addis Ababa with a focus on its housing situation and street people. The second chapter deals with the concept of *yilunta*. Heinonen translates this Amharic term with "*shame, honour and family pride*" (ibid. 30). She concludes that *yilunta* is a strong determinant in the 'wider Ethiopian culture', which does not differ between ethnic groups. During the socialisation process *yilunta* is inculcated into children and thereby hegemonic masculinity is promoted and reproduced within the society. The concept of *yilunta* explains the way children are socialised and how gang members operate in Ethiopia:

"The inherent meaning of *yilunta* also incorporates being alert to public opprobrium and being constantly conscious of society's 'gaze' on the self. In terms of family pride, this involves a deeply rooted concern with status and family honour. For girls and women this means that regardless of economic circumstances or social status they are supposed to appear respectable. (...) For boys and men, *yilunta*, in association with their concern with status, means not losing face, protecting and honouring the family including financially helping relatives if necessary. Sensitivity to and concern about the opinion of others and a strong sense of propriety in dealing with friends and family alike is key to having *yilunta*." (ibid. 33).

In the following chapter Heinonen describes the economics of street life, housing and parenting among home-based street children and their families. For her description she chooses two families, one consisting of both parents, four sons and two daughters, and the other one being a female-headed household with two daughters and a son. The two families are living in rented houses and both rely on the economic contribution of their children. However, both families are integrated into

social networks, in burial associations (*idir*), in rotating saving-schemes (*iqup*) and in religious associations (*mehaber*). There is no stigma attached to their street related activities and the children go to school at times and socialize with children who are not connected to street life. In the daily struggle of surviving every family member shows “*extraordinary devotion to each other*” (ibid. 13). The author does not regard them as dysfunctional families, as they are bound together by warmth, loyalty and a sense of belonging. Heinonen states that their lives are shaped by being poor, but not by being inadequate children and mothers. The economic situation forces children to behave like adults and to carry the responsibility of adults from an early age onwards. The children mostly decide by themselves to get engaged with street work in order to contribute to family income. In this role reversal they even introduce mothers and siblings into street work teaching them tricks of trading and begging. This is what Heinonen calls “*parenting the parents*” (ibid. 83). Although the economic contribution of children is essential in these families, the children are not allowed to decide how the family income is used. This parent-child economic relation leads to intra-household conflicts. Nevertheless during Heinonen’s long lasting research she observes that the children of these families are capable of creating supportive networks in adulthood using the already existing social networks of their families.

Chapter four deals with youth gangs called *borco* in Ethiopia. The term *borco* is highly stigmatizing. Based on one all-male gang and one mixed-sex gang Heinonen shows how these children and young people live separately from their families and how the street becomes their home, playground and workplace. She concludes that gang life does not provide an alternative to family life as the group members are not closely knit to each other and do not form a harmonious social group. The gang size in Heinonen’s research varies between four and twelve members aged ten to sixteen when she started her research. Focusing on specific personalities Heinonen demonstrates that the childhood of these gang members was precarious, as they experienced different forms of violence and a lack of safety and certainty. Within the gang Heinonen also observes child-on-child sexual abuse, as well as male-on-male and male-on-female relations, which are strongly shaped by ideas of masculinity. Enforcement officers and ordinary citizens do not show much tolerance towards *borcos* and therefore these children and young persons not only struggle with each other but also with the police. Most of them suffer from mood swings and depression. They abuse alcohol and are addicted to cigarettes, *tchat* and hashish. Nevertheless, crime, which is commonly associated with gangs is used opportunistically and consists of low level crime. According to Heinonen’s study female gang members inevitably enter into premature, exploitative and at times violent sexual relationships. The lack of social support and a social network makes it difficult for *borcos* to extricate themselves from gang life while growing older and becoming adults.

In chapter five Heinonen discusses the break up of the all-male group and the creation of the mixed-sex group. This process goes along with the pre-adolescent boys becoming jobless young men, called *bozene*. Heinonen observes that the group life of the mixed-sex gang is structured by masculine codes of honour and any affront of a boy’s honour or manhood is punished by intra-gang violence. Violent behaviour

especially arises when members feel the need to save their face, to appear manly or to avoid being embarrassed in front of others. Boys use rape and violence to display status, masculine power and to control girls' sexuality and behaviour. According to Heinonen the role of girls in the gang is to serve the boys and the group with sexual services and to generate group income via child prostitution. However, these victims are also becoming victimizers humiliating other girls. Finally Heinonen states that gang membership does neither provide a sustainable livelihood nor integration into mainstream society as adults.

In Heinonen's concluding discussion she argues that home-based children and youth gangs are not a counter culture or sub-culture, but a "*distorted microcosm of Ethiopian society*" (ibid. 150). By means of applying the concept of *yilunta* Heinonen demonstrates that they do not share a different morality, other norms or values as the 'wider Ethiopian culture'. The problem is that they have to exist in a "*sub-cultural life of poverty and child abuse*" (ibid. 150) and therefore are forced to break rules to get along. Economic under-development, population growth and an inefficient political system leads to rural poverty and to urban migration in Ethiopia. However, the cities are not prepared to receive the large numbers of immigrants. Therefore begging and trading in the informal sector represents a survival tactic, which is marked by rough competition.

Heinonen experienced her fieldwork as a "*personal odyssey*" (ibid. 155), because it explored sensitive topics. The children and young persons experience a great load of physical punishment and verbal abuse due to disciplining at home, at school and on the street. They often experience the beating and pinching as irrational and their only possibility of defence and coping with emotional pain is to run away from home. This leads Heinonen to the conclusion, "*that these children are not juvenile delinquents- they are not problem children- they are children with problems and in urgent need of assistance*" (ibid. 155-156). According to Heinonen one government measure should be to prohibit by law corporal and verbal punishment of children by police officers, teachers and parents. Another point concerns abolishing traditional harmful practices like early marriage. Furthermore Heinonen hopes that Non-Governmental-Organisations will create continuity in the lives of the children, which last longer than specific projects.

Reading Heinonen's book one gets a deep insight into the living conditions and struggles of street children and their families as well as those of youth gangs. The contents of the chapters are catchy as they focus on impressive personal stories, while at the same time interpreting the social and cultural meanings of gender roles and *yilunta* in the political and economic environment of Ethiopia.

Autori di questo numero

ANTONIO ARESTA si laurea in filosofia nel 2002 con la tesi di laurea in Sociologia delle relazioni etniche, dal titolo *I griots wolof del Senegal fra tradizione e mutamento*. Fra il 2002 e il 2003, e durante i primi tre mesi del 2008, ha compiuto ricerche sul campo in Senegal e Gambia in collaborazione con l'Università di Dakar, l'IFAN (Institut Fondamental d'Afrique noire), le famiglie di *griots* Ndiaye Rose e Fall, inerenti la letteratura orale e la mitologia dell'Africa subsahariana occidentale.

Nel 2006 ha conseguito l'abilitazione all'insegnamento di Filosofia e Storia nelle Scuole secondarie. Nel biennio 2004-05 ha collaborato con l'associazione "Libera, Associazioni, nomi e numeri contro le mafie", per la realizzazione di una ricerca relativa alla criminalità organizzata nel territorio brindisino durante il decennio 1994-2004. Dal 2007 collabora con OIM e UNESCO per l'attuazione di alcuni progetti di cooperazione internazionale e di seminari di studio tenuti nell'Università del Salento. Nel 2010 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Etica e Antropologia presso l'Università del Salento. Attualmente è cultore della disciplina Economia dello sviluppo nella stessa Università.

LAURA BUDRIESI è Dottore di ricerca di Studi Teatrali e Cinematografici presso l'Università di Bologna, collabora con la cattedra di Storia del Teatro del prof. Marco De Marinis. Ha svolto ricerche sul terreno in Mali, sui rituali della maschere dogon, e in Etiopia, dove ha documentato gli aspetti plurimi della possessione in ambito islamico, con particolare riferimento alla dimensione teatrale. Ha curato la mostra d'arte *Animal spirit. Tribal art in Africa and Sardegna* (Parma 2009) e pubblicato numerosi articoli su oggetti rituali tra Africa Occidentale e Corno d'Africa. Ha pubblicato la monografia: *Viaggio attraverso la possessione nell'Etiopia di oggi*, Bologna, Odoya 2012. Ha in corso di stampa un saggio su Michel Leiris e gli aspetti teatrali della possessione.

STEFAN FESTINI CUCCO studied Political Science, International Relations and Diplomacy at the Universities of Siena, Trieste and Lisbon. He graduated in 2009 with a thesis in Cultural Anthropology about modified states of consciousness and techno-trance. He has been research assistant for the SFB586 „Difference and integration“ of the Universities of Leipzig and Halle-Wittenberg. Currently he is working as Tutor at the Institute of Ethnology, University of Leipzig.

Fields of interest: modified states of consciousness and trance, anthropology of music and sound, visual anthropology, anthropology of religion, nomadism. Fieldwork in Ethiopia (2010) and Brazil (2011/12).

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente di Antropologia Sociale e Antropologia del Diritto presso alcune Università (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste, Lecce ecc.) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Africa dell'Est, Asia Centrale e America Latina, possibilmente all'interno di società segmentarie: *fieldwork* come stile di vita.

GASPAR PAZ fait en 2012 son postdoctorat en philosophie à l'Université de São Paulo et à L'Université Paris 1 (Sorbonne) avec le soutien de la FAPESP. Il a obtenu son doctorat à L'Université de l'Etat de Rio de Janeiro (2010). Paz est diplômé d'une Maîtrise en musicologie (l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, 2003) et est co-organisateur des livres: Arte brasileira e filosofia. Espaço aberto Gerd Bornheim (Rio de Janeiro: Uapê, 2007) et Música em debate. Perspectivas interdisciplinares (Rio de Janeiro: Mauad X/ Faperj, 2008).

GIOVANNI PICKER è dal 2009 dottore di ricerca in Sociologia Urbana presso l'Università di Milano-Bicocca e attualmente ricercatore post-doc presso il Dipartimento di Sociologia della Higher School of Economics a Mosca. È stato Visiting fellow al "Nationalism Studies Programme" della Central European University (2007-2008) e al "Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship" dell'Università di Bristol (2011-2012). I suoi interessi di ricerca comprendono antropologia politica e urbana, processi di *governance*, migrazioni ed etnografia. Ha svolto ricerca in Kosovo, Romania e Italia. Presenta periodicamente parte del proprio lavoro in conferenze internazionali e ha pubblicato su svariate riviste e miscellanei italiani e stranieri.