
Valentina Peveri

Il ratto delle donne. Amore e violenza in un villaggio d'Etiopia

Narrazione e testimoni

Nelle epistemologie femministe, oltre che in sguardi di osservatori occasionali, volontari, turisti compassionevoli e organizzazioni non governative, le tematiche di genere vengono frequentemente trattate secondo ideologie di miglioramento che aspirano a modificare pratiche locali considerate dannose¹. L'interventismo si intensifica laddove la finanza investe in sviluppo, con una sempre più marcata distorsione dei dati statistici a rappresentare gli africani, di volta in volta, come poveri, malati, analfabeti (Bracking 2006). Nei pacchetti di implementazione predisposti di recente dal governo etiope² le campagne di alfabetizzazione si intrecciano ad infusioni di tecnologia in ambito agricolo, alla tutela della salute, alla promozione di quei diritti umani che numerosi governi africani sembrano ormai voler spendere sulla scena internazionale come utile passepartout per legittimarsi in veste democratica e avere accesso ai benefici, materiali e simbolici, della modernità. La nozione di sviluppo non è un concetto moderno: rimpasta nel presente la tematica coloniale della vocazione civilizzatrice; universalizza le spinte morali - ieri delle missioni cristiane e oggi della Banca Mondiale; ridisegna una parabola evolucionista, ancor prima biblica e classica, in marcia inesorabile dalla tradizione alla modernità (Bayart 2006). All'interno di tali matrici di senso si muovono parimenti attori e agiti, donatori e riceventi, governanti e società civile³.

1. Fisseha Haile Meskal et al; Negussie e Negussie 1994.

2. *Federal Democratic Republic of Ethiopia 2004. Nutrition Extension Package; Adolescent Reproductive Health Extension Package; Water Supply Safety Measures Extension Package.* Addis Ababa, Ministry of Health.

3. "Ora, paradossalmente, la problematica neoliberale della 'transizione' all'economia di mercato e alla democrazia pone spesso le premesse dell'autoritarismo sviluppatista o modernizzatore di un tempo. Oggi come ieri, il nemico del progresso è il popolo, le sue tradizioni, il suo oscurantismo, il suo egoismo; l'ostacolo da sormontare è la società reale, nel momento stesso in cui si magnifica la sua ipostasi, una volta la 'società civile', una volta la nazione, i contadini o il proletariato. La 'terapia d'urto' neoliberale è simmetrica alla 'chirurgia sociale' caratteristica della 'questione coloniale'. E infine, le riforme dette di liberalizzazione degli ultimi due decenni si rivelano essere degli strumenti di controllo politico e sociale, oltre che di costruzione del mercato" (Bayart 2006, p.46).

Lo zelo con cui il governo si è impegnato nella riqualificazione delle risorse nazionali è montato dal 2004, anno del mio primo soggiorno di campo, in modo accelerato e chiaramente percepito anche dai soggetti più dislocati⁴. In alcune delle case che frequentavo da tempo, dal 2009 hanno fatto la loro apparizione, appesi ai muri o al soffitto come bandierine svolazzanti nelle sagre di paese, certificati di vaccinazione e opuscoli per una buona alimentazione. Le visite dei *farenj*⁵ inviati da Addis Abeba per controllare le condizioni igieniche nei villaggi si sono intensificate. Le donne ironizzano sulle credenze di fondo (“pensano che i contadini non sono in grado di vivere nel modo giusto” o “che sono deboli”) e approfittano della situazione per costringere i mariti a lavorare diligentemente intorno a casa. Tutto è cambiato, ripetono: “il governo ci ha insegnato ad andare all’ospedale, a lavare bene i bagni e gli utensili”. Il vettore del miglioramento, come da tradizione coloniale - quando furono gli “evoluti”, le élites istruite, a interfacciare Stato e società civile - è impersonato dai figli che vanno in città ad assorbire le nuove conoscenze e “quando tornano alle loro case non vogliono dormire o mangiare nella stanza dei buoi”. Le persone che vengono dalla città sanno comunicare e possiedono la teoria, che utilizzano in modi autoritari o pedagogici; ma le parole da sole non creano obbedienza: quelli del villaggio si siedono ai meeting e ascoltano, compunti e silenziosi; annuiscono senza capire o nell’intima convinzione che una volta a casa continueranno a vivere come prima, perché “è la loro testa che guida le loro vite”. Mentre i centri presumono nei contadini una conoscenza appena abbozzata della legge, di fatto è la resistenza attiva e non il vuoto di informazioni a ispirare la loro condotta⁶.

I progetti di sviluppo sono sponsorizzati da una delle chiese protestanti locali, Kale Hiwot, e dall’*Health Care Center* del villaggio limitrofo (Masoria). La prima si è incaricata della costruzione di un pozzo; il secondo sorveglia la corretta gestione

4. Ci troviamo nel distretto di Lemu, villaggio di Kidigissa. Il raggio è stato ristretto a una porzione chiamata Lamsella e abitata da circa 600 persone (111 ‘famiglie’, con una media di 5/6 componenti per nucleo). Solo in quattro complessi abitativi sono presenti costruzioni a pianta rettangolare col tetto di lamiera, segno di modernità; le altre sono abitazioni di terra ed erba a pianta circolare. Scuole, ambulatori o negozi sono rinvenibili nel raggio di 4 o 5 chilometri. Tramite le lettere di visita e le trattative col capovillaggio mi sono state presentate sei donne - comprese fra i 25 e i 45 anni, di fascia medio-alta, tutte appartenenti allo stesso gruppo parentale. Ho allargato la rete di conoscenze fino a un totale di quindici donne: giovani e anziane, tutte madri, alcune levatrici, alcune in una situazione economica precaria. Usualmente una comunità di una certa dimensione è abitata da clans (*sulla*), suddivisi in lignaggi (*moollo*) e sotto-lignaggi (*mine*). Ciascuno è presieduto dai propri rispettivi giudici o capi (*daannuwwa*), responsabili anche delle associazioni agricole di mutua assistenza. L’esogamia è la scelta preferenziale a livello di clan. I matrimoni all’interno di lignaggi di un medesimo clan sono ritenuti incestuosi e pericolosi per la salute dei nascituri. La sposa si trasferisce nel compound dello sposo secondo un sistema virilocale. I matrimoni poligamici erano un tempo frequenti, specialmente fra i musulmani e gli appartenenti a credenze religiose locali. Con il consolidamento della cristianità, in tutte le sue confessioni, il costume fu abbandonato quasi completamente. L’etnicità segue la linea paterna, dunque i bambini ereditano l’identità sociale del proprio padre.

5. Termine popolare per riferirsi agli stranieri bianchi, senza distinzione di sesso e nazionalità.

6. L’espressione più evocata per sintetizzare la caparbia riluttanza dei contadini è quell’intercalare in lingua amharica “*ishi, ishi*” (“va bene, va bene”) con cui gli etiopi reagiscono di continuo a richieste, insegnamenti e rimproveri con un misto di disponibilità al servizio ma al contempo di sprezzante rassegnazione, capace di lasciare l’interlocutore indeciso, sino alla fine, se aver ricevuto un consenso o uno sberleffo.

dei servizi igienici, del cibo, delle cure somministrate ai bambini, e la pianificazione familiare. Alle istruzioni formali si sommano le sanzioni legali (denunce da parte dei vicini di casa, quindi multe e imprigionamenti) in caso di trasgressione. La rete già capillare di stazioni mediche si infiltra nelle comunità attraverso la selezione di quelli che vengono definiti *promoters*, contadini modello che il governo forma settimanalmente sugli insegnamenti da dispensare: recarsi ai più vicini ospedali in caso di malattia, evitare i parti in casa assistiti dalle levatrici, sospendere le pratiche circoncisorie. Nonostante gli sforzi, e a detta degli stessi individui formati, i contadini “prendono solo le parti che vogliono e lasciano le altre”.

Fra le attività proibite dalla Costituzione si contano: *sammagga* (asportazione di tonsille), *suto* (*hagenia abyssinica*; erba purgativa, consumata in forma di bevanda), *bellechimma* (circoncisione, vietata però - il fatto è rilevante - nella versione femminile e tollerata in quella maschile), *gossimma* (matrimonio per abduzione). Le forme matrimoniali condizionano, secondo alcuni analisti, lo status delle donne in Etiopia: nei piccoli centri non è una morale moderna a guidare le scelte a tutela della salute femminile, ma “severe necessità economiche”; confusamente elencati (consacrati, di fatto, temporanei, per contratto o rubati), i tipi di unione sembrano incanalare la donna nei soli ruoli di moglie e madre e in qualche altra qualifica marginale: organizzano veglie funebri, canti e balli ai matrimoni, curano sino all'estremo, piuttosto pittoresco, della stregoneria. Custodi delle credenze più antiche, preservano come e più degli uomini quella che viene definita “a rural mentality” (Lvova 1997, p.578).

Luogo privilegiato delle incriminazioni è dunque la campagna⁷, raggiunta a stento dai servizi ritenuti essenziali. Oggetto di rilievo sono le pratiche sessuali, in particolare la violenza (“rape”), il matrimonio in età precoce (“early age marriage”) e la mutilazione dei genitali femminili (“female genital mutilation”). Le attività predisposte dal ministero della salute per la prevenzione e il controllo dell'alto rischio di aborti derivanti dal sesso praticato in modo “casuale” hanno accenti moralizzanti se non francamente repressivi: incoraggiare nei giovani l'astinenza e indirizzarli verso una sessualità riproduttiva invitandoli a rifuggire i rapporti prematrimoniali. È paradossale che l'emancipazione in ambito educativo e sentimentale, dove l'obiettivo polemico restano i modi tradizionali, tipicamente rurali, di combinare matrimoni e sposare famiglie anziché partners, si avvalga di suggerimenti coercitivi: gli stessi imputati ai contadini e al loro familismo⁸. Fra i problemi sociali che si intende prevenire

7. Le aree rurali sono designate col termine *hadiya gatarà* in contrapposizione a *katamà*, zona urbana. Fra gli aneddoti che un'associazione locale diffonde nelle classi delle scuole superiori, presentando il caso di Kidigissa come eloquente al riguardo, una colpisce per imbestialimento e degradazione: quella che vede i giovani delle zone rurali fare sesso con gli animali che tutte le mattine portano al pascolo.

8. Similmente, nel caso di Bubaque (Guinea Bissau) l'*amor* è un'emozione/cognizione intorno alla quale si strutturano narrazioni bipolari tese a distinguere il sentimento moderno che i giovani rivendicano di provare in ambito urbano dal mondo dei villaggi, considerato passivo, dove sesso e intimità si legano necessariamente alla riproduzione biologica e sociale (Bordonaro 2005). Alcuni ritengono che in comunità isolate e rurali gli individui non abbiano accesso a un'ampia varietà di risorse, e che quindi, orientati da un set rigido di norme, subiscano lo stile di vita piuttosto che sceglierlo creativamente come avverrebbe nei mondi moderni (Johnston 2000, p.417).

figura l'abbandono della scuola da parte delle ragazze per il timore di essere violentate o rapite "senza consenso e in giovane età". Il tema è rimbalzato dalle preoccupazioni degli amministratori locali alle pagine di un giornale prestigioso come *The Independent*⁹, che affronta l'argomento nei termini dicotomici di una favola antica: l'uomo orco e la donna fatta schiava che trova infine la forza per ribellarsi. La retorica con cui i fatti vengono confezionati persuade senza sbavature, modulando i termini - matrimonio "forzato", "sequestro", "schiava" - intorno a un medesimo concetto: la costrizione.

Che la pratica stazioni fra le priorità del miglioramento diventa per noi il segno che sia comune, ben radicata, e che contenga vissuti di gente periferica. In questo contributo, allontanandoci dall'ottica progressista, cercheremo di recuperare le voci di soggetti femminili posizionati (Spivak 1988) rispetto ad aspetti cruciali delle relazioni di genere in una zona centro-meridionale d'Etiopia. L'analisi delle forme matrimoniali e più nello specifico di un tipo speciale di matrimonio, l'abduzione, che ancora oggi è frequente in zona Hadiya mira a decostruire l'immaginario di violenza che permea, da un punto di vista etico, eventi del ciclo di vita e natura dei legami famigliari. Alle narrazioni dominanti di uno Stato che mira a produrre verità ufficiali sminuendo il brusio dei testimoni, e a patrocinare una "politica della memoria" (Triulzi 2006, p.15) che travolge la ruralità come uno fra i tanti nemici interni, affiancheremo brandelli di storie dal punto di vista femminile: le più autorevoli, così mi pare, a produrre considerazioni sulla sessualità della donna africana, oggetto di infinite fascinazioni e voyerismi nelle fantasie occidentali¹⁰.

Matrimonio per abduzione: regole e letteratura

Dell'abduzione come modalità paradossalmente regolare di unione ebbi notizia nella cucina di Adanech, dal racconto della protagonista, mentre macinava il caffè e io riposavo con un'amica sulla stuoia di enset¹¹. Non ne avevo letto prima di allora: evocava qualcosa di antico e sepolto, le leggende relative alla storia di Roma o le Sabine immortalate da Jacques-Louis David fra 1794 e 1795.

9. <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/kidnapped-raped-married-the-extraordianry-rebel-lion-of-ethiopias-abducted-wives-1922263.html>

10. Sullo stereotipo utilizzato dal colonizzatore come veicolo di tenerezza/ostilità per il feticcio (il colonizzato), Bhabha 2001, p.112. Dell'esotico nella sua funzione di ornamento si trovano tracce massicce nella pratica/propaganda dell'impero italiano in Africa - congelata nell'icona della *cioccolatina* o *facchetta nera*, soggetti insieme seducenti e repellenti: "Le donne colonizzate venivano etichettate come sirene - proprio come Circe in Omero, che trasformava gli uomini in bestie" (Iyob 2007, p.26). La svolta postmoderna in antropologia, nonostante il serio scrutinio della relazione fra informatore, ricercatore e testo prodotto, non si è spinta a menzionare le possibili derive erotiche a cui il ricercatore stesso è esposto sul campo. Rari sono gli esempi di antropologi che hanno problematizzato pubblicamente la propria sessualità, l'interesse emotivo e carnale dei/per i propri informatori - esistono pettegolezzi sulle amanti di Mead e Benedict, i commenti osceni e puritani di Malinowski sulle trobriandesi, le brusche descrizioni che Rabinow fornisce di una notte trascorsa con un'amante marocchina (Newton 1993).

11. *Ensete ventricosum*; pianta conosciuta volgarmente col nome di "falso banano".

Il volume di autori che si sono occupati dell'abduzione a livello teorico è esile. Arioti (2006, pp.203-220) lo include nel contenitore del matrimonio come scambio: oltre al ratto, si elencano quello "per servizi", "acquisto" ed "eredità". L'argomento godette di notevole attrattiva agli albori dell'antropologia, legandosi all'evoluzionismo di McLennan secondo cui il rapimento, autentico o simulato, era sopravvivenza della più antica forma di matrimonio¹². Violenta e rozza ai primi stadi, quando lo squilibrio di risorse naturali induceva unità numericamente esigue a pareggiare i conti saccheggiando le donne dei gruppi rivali, e simile al banditismo, si sarebbe affievolita rivestendo forme più consone alla civiltà: ritualizzate, di aggressione inscenata. Ne rimaneva traccia, illegale e aberrante, fra le comunità arretrate.

L'abduzione, dopo questo breve affioramento, sparì dagli orizzonti della disciplina. Secondo Firth il tema era stato trattato con un "misto di sadismo e romanticismo" tale da indurre più stereotipi di quelli che riusciva a sradicare a proposito del "selvaggio che si reca a corteggiare la sua bella con una clava invece di un mazzo di fiori" (Arioti 2006, p.205). Nonostante la critica vada a segno nel denunciare la sete di stranezze che gli antropologi hanno talvolta incoraggiato, mitizzando e mercificando aspetti della vita (in questo caso dell'amore) tribale, il disinteresse per il tema si scontra con i rilievi etnografici. Documentata in luoghi ed epoche storiche svariate (fra tallensi, luo, mundugumor, tikopia, eschimesi), da sola o combinata ad altre forme, in costante tensione con il sistema delle regole, l'abduzione in zona Hadiya di fatto è sperimentata (dalle indigene), combattuta (parimenti da governo e movimenti di emancipazione femminile) ed eloquente: fa un discorso a voce alta su tonalità sentimentali a noi forse poco congeniali; indica politiche gruppali estese anziché nucleari, e le strategie che l'individuo mette in atto all'interno di quella che in numerosi contesti africani si configura come una sorta di impresa parentale.

Tralasciando la questione di sapore tardo ottocentesco delle origini - l'indagine del perché e quando il fenomeno è sorto, se la cattura fosse o meno la forma primigenia man mano rimpiazzata da soluzioni più accomodanti - dedichiamoci piuttosto a cercare di capire come si struttura l'intima naturalezza di un fenomeno apparentemente bizzarro¹³. Il matrimonio è una faccenda umana, e come tale variamente imprevedibile. Se si presuppone che gli individui non subiscano la famiglia come un destino, e abbiano anzi capacità di barcamenarsi, utilizzando segmenti culturali efficaci a seconda del contesto,

12. John McLennan, *Primitive marriage: an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies* (1865). La teoria sull'origine dell'esogamia si inseriva al punto di transizione da una supposta società matriarcale a una patriarcale, stringendo totemismo, infanticidio femminile, esogamia, matrimonio per cattura e poliandria in un tutto ben congegnato - un costruito puramente logico che è stato recuperato da Morgan, quindi da Engels, e che oggi conosciamo principalmente nella elaborazione fornita da Lévi-Strauss.

13. "I criteri che gli attori africani accettano come *ragione per agire*, ciò che è implicato dal loro conclamato *agire alla luce della ragione* (inteso come generica rivendicazione di ragionevolezza, *l'avoir raison*), ciò che rende la loro azione intellegibile a loro stessi: tutto questo è praticamente privo di importanza agli occhi degli studiosi" (Mbembe 2005, p.16).

allora il matrimonio, qualsiasi veste assuma, va inteso come risposta razionale in termini adattivi. Nel presente l'abduzione è impiegata per contrastare il sistema classico delle contrattazioni famigliari, per risolvere competizioni fra individui o gruppi, ovvero per raggiungere fini particolari (creazione di alleanze, trasmissione di beni).

Come riportato da Barnes (1999), che attinge a un corpus etnografico riguardante Australia, Nuova Guinea, Caraibi e Amazzonia, il fenomeno rimane instabile. Comprende casistiche disparate: giovani invaghiti che si risolvono all'azione quando la prescelta oppone resistenza; genitori ansiosi che sapendo la figlia contraria al matrimonio, la spingono con una scusa in un luogo concordato con la famiglia del rapitore; colpi di mano, al contrario, per vincere la ritrosia dei genitori della ragazza. I parenti della donna - ma accade in fondo a tutti i protagonisti della vicenda - possono dunque resistere con coraggio o acconsentire a malincuore; essere conniventi col rapitore, o giocare addirittura un ruolo di punta nell'organizzare il prelievo. Al ratto si possono opporre: la futura sposa, i suoi genitori, la sposa e i genitori in un fronte comune, rapitore e rapita perché spinti all'unione, contro la propria volontà, dalle rispettive famiglie. Tutti gli attori coinvolti, insomma, sembrano percorrere una scala a doppio senso fra i poli di rifiuto e determinazione, di rappresaglie da più formali a più autenticamente violente, di verità e finzione. Nei pochi lavori che affrontano il nodo tematico della cattura si notano alcune caratteristiche ricorrenti. Elenchiamole brevemente, prima di passare dalla tipologia (lo stile generale descritto in letteratura) alle variazioni (i dati dotati di spirito ma incomprensibili senza un vocabolario di riferimento)¹⁴.

Il primo elemento è la violenza. Ariotti (2006, p.206) depreca la trasformazione delle donne in oggetto di scambio, salvo poi sottolineare che l'aggressività non è tanto diretta contro la donna, quanto verso i gruppi o del rapitore o della rapita: si tratta di sottrarre soggetti riproduttivi ad altri che ne impediscono o rallentano la circolazione. Atteggiamenti di aperta denuncia sono invece propri delle attiviste impegnate in processi di democratizzazione del paese con particolare riferimento alle discriminazioni di genere. Cultura e tradizione, ridotte a meccanismo predatorio, diventano armi affilate nelle mani dei maschi - mariti o colleghi, in ambito domestico o lavorativo - andando a incidere un solco di disparità sempre più profonde fra la legge e la vita (con persistente dilazione dei tempi giudiziari, corruzione e abusi, interpretazioni tendenziose in accordo al senso comune, si legga tradizionale, della giustizia). Original Wolde Giorgis (2002) analizza i maltrattamenti ai danni delle donne da un'angolazione pratica, discutendo alcuni dei casi raccolti dalla *Ethiopian Women Lawyers Association* (EWLA); ne ricava conclusioni drastiche: le donne in Etiopia sono i soggetti più poveri fra i poveri, irretite nelle maglie dei tribunali, violate nella dignità dalla pratica poligamica, svantaggiate dal punto di vista dei diritti di proprietà ed eredità. La violenza perpetrata si declina in carnale, incestuosa, intimidatoria, prostitutoria.

14. "Standardizzazione nomotetica" e "momento idiografico" (Ferrarotti 1981); "mondo contestuale" e "mondo narrato" (Peacock e Holland 1993, p.375).

Spicca, fra queste, l'abduzione¹⁵. La donna che responsabilmente stabilisce dopo il rapimento di contrarre matrimonio con l'abducente impedisce alla legge di procedere all'annullamento. La domanda è centrale - "How could a woman carried off through violence make a free contract of marriage?" (Original Wolde Giorgis 2002, p.179) - e apre alla tematica del libero consenso, che dal punto di vista di una morale generica, sottoscritta da innumerevoli gruppi militanti e femminismi all'occidentale, deve precedere e non succedere all'incontro fra partners.

Il secondo è lo scambio, l'irrinunciabile socialità comunque implicata dalla violenza. Torniamo alla fonte classica: "(...) che ora dunque frenassero la collera e affidassero il cuore a chi la sorte aveva già dato il loro corpo. Spesso al risentimento di un affronto segue l'armonia dell'accordo. Ed esse avrebbero avuto dei mariti tanto migliori in quanto ciascuno di par suo si sarebbe sforzato, facendo il proprio dovere, di supplire alla mancanza dei genitori e della patria. A tutto questo si aggiungevano poi le attenzioni dei mariti (i quali giustificavano la cosa con il trasporto della passione), attenzioni che sono l'arma più efficace nei confronti dell'indole femminile"¹⁶. Solo erroneamente il matrimonio per abduzione viene inteso come negazione dello scambio. La sospensione dello stato di ostilità ristabilisce infine, sotto altra forma, quella reciprocità che il ratto aveva violato: le famiglie si uniscono in vincoli di collaborazione; doni di riparazione vengono versati al gruppo della donna. Pur riportando alla mente attività negative come la violenza sessuale, il saccheggio, i raid per la cattura di schiavi, il commercio di mogli e figlie per denaro, tuttavia l'abduzione se ne discosta nettamente. Innanzitutto chi la mette in pratica è un uomo, spesso del posto, che non ha alcuna intenzione di trasportare la donna in regioni lontane: l'abducente è determinato a diventarne il marito¹⁷. In secondo luogo produce conseguenze positive: la risoluzione consiste in un'alleanza duratura all'interno della quale la famiglia predatrice manterrà uno status inferiore rispetto ai parenti della sposa e sarà in obbligo di ripagarli in modo consistente¹⁸.

15. Si denuncia la giovane età delle vittime, il volume in crescita delle imboscate - con la precisazione che il numero di donne che resta presso l'uomo rimane sconosciuto - e la componente della lesione colpevole e perseguibile: "Abduction is considered as a tradition by many and is not given the attention it deserves. On the other hand, rape of children as young as four is creating havoc. The connection between rape and abduction is usually overlooked but every abduction has a rape in it" (Original Wolde Giorgis 2002, p.173).

16. "(...) mollirent modo iras et, quibus fors corpora dedisset, darent animos; saepe ex iniuria postmodum gratiam ortam; eoque melioribus usuras viris quod adnissurus pro se quisque sit ut, cum suam vicem functus officio sit, parentium etiam patriaeque expleat desiderium. Accedebant blanditiae virorum, factum purgantium cupiditate atque amore, quae maxime ad muliebres ingenium efficaces preces sunt" (Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, lib. I, capoverso 9).

17. Fonti di ispirazione etnografica sono al riguardo eloquenti: "abduction should not be regarded as rape but as an action that resulted in a genuine marriage" (McLaren 2001, p.959).

18. La resistenza dimostrata all'atto della confisca sarebbe direttamente proporzionale all'entità della ricchezza versata successivamente. Secondo Arndt (in Barnes 1999, p.59), la ricchezza della sposa pagata dopo rapine di questo tipo è sempre stata molto più elevata del consueto, al punto da affermare che solo uomini ricchi avrebbero potuto affrontarne i costi e opporsi alle rimostranze della famiglia. Presso i makuna dell'Amazzonia nord-occidentale la cattura viene descritta come la forma ideale di matrimonio, il modo più prestigioso per acquisire una moglie (Århem, in Barnes 1999, p.64). Un punto di vista alternativo è invece rappresentato da McLaren (2001), secondo cui, nel caso cinese, l'abduzione consentirebbe alle famiglie povere di maritare una figlia, o acquisire la sposa per un maschio, rompen-

Il terzo è la simulazione. Non è raro che la donna sia consenziente. Può prendere parte attivamente, un fatto controverso che ci conduce verso un tema delicato quale il groviglio fra violenza sessuale, testimonianza e consenso della vittima, che in ambito occidentale dà solitamente luogo a indicazioni giuridiche minuziose in merito a tempi del rifiuto, qualità del consenso, attendibilità del teste, credibilità delle versioni¹⁹. Spesso, più che di un vero e proprio ratto, si tratta di una fuga concordata fra i giovani, che forzano in tal modo i rispettivi gruppi. È praticato anche nelle società occidentali come fuga consensuale prematrimoniale (“fuitina”). Del confine labile fra autenticità e simulazione è prova il fatto che in zona Hadiya la cattura, considerata ormai inaccettabile, sfuma spesso, confondendosi, nell’opzione della fuga romantica. Nei casi riportati in letteratura la performance non è mai coperta da segretezza; al contrario, allo spettacolo assiste parte consistente della comunità²⁰.

Il quarto è la teatralità dell’atto: le azioni collaterali si modificano, ma il copione di base resta immutato²¹. L’azione viene pianificata con meticolosità e prevede più di un tentativo. L’uomo, supportato da un folto gruppo di amici e/o parenti, rapisce la ragazza. Può avvenire con un’imboscata nella casa di lei; oppure per strada o nei campi, modalità considerata praticabile da alcuni e scorretta da altri. I parenti di lei lo inseguono maledicendolo chiassosamente; quelli di lui accolgono la coppia in fuga proteggendoli da contro-incursioni. I passanti e i vicini di casa si raccolgono a capannello, commentando, spesso con indulgenza nei confronti del rapitore, questa marcia nuziale anomala eppur ricorrente. Gli spettatori sono implicitamente consenzienti. Può verificarsi un combattimento. La rapita stazionerà nella casa del futuro sposo alcuni mesi o un anno, finché la situazione si è raffreddata al punto da potersi aprire a una negoziazione appropriata. In quel periodo la fuga è impedita da una stretta sorveglianza; e in ogni caso i genitori sarebbero restii a riaccoglierla in casa dopo la deflorazione. Alcuni autori (Goldman, in Barnes 1999, p.63) ritengono questi tentativi di fuoriuscita della donna un aspetto comune, quasi rituale, ai primi stadi dell’unione: l’esatta controparte del gesto di forza maschile. È raro che una delle due parti prese nella morsa della forzatura possa o voglia sottrarsi al matrimonio; di solito finiscono per cedere entrambi. Talvolta la donna si mantiene avversa, con uno strascico di ostilità e infelicità domestica che può portare a una separazione. Ma il dato forse più sorprendente è che,

do momentaneamente le regole all’interno di un sistema di protrate ed esose negoziazioni.

19. “In fact, in at least some cases the actual desires of the woman appear to be highly ambiguous and hard to determine, reminiscent perhaps of the issue of consent in alleged rape” (Barnes 1999, p.59).

20. “(...) *qiangqin* is not just a random act of violence but a carefully planned public act carried out in accord with particular locally-defined ‘rules’. The public ‘ceremony’ of *qiangqin* could even be said to emulate aspects of the traditional marriage model” (McLaren 2001, p.957).

21. “This display of ceremonial violence satisfies two Cubeo doctrines, one that affinal sibs are ‘hostile’ and the other that a woman will not leave her sib by her own volition but must be torn from it by brute force. There is also a third notion, namely that a man be strong enough to capture a bride” (Goldman, in Barnes 1999, p.63). Il matrimonio per abduzione, dunque, trova fondamento in una genuina resistenza al matrimonio espressa in altri casi da lamentazioni pubbliche; e simbolizza il trasferimento di autorità giuridica dal gruppo d’origine a quello di acquisizione.

nella maggior parte dei casi, alla giovane bastino pochi giorni per riconciliarsi e decidere di rimanere di buon grado. L'argomentazione può suonare riduttiva, ma colpisce per realismo: "Since no woman today can be taken from her home completely against her will, the bride must have consented to some degree, though she should not appear to do so. Jackson says the ceremony demonstrates *her proper ambivalence and hesitation*" (Barnes 1999, p.64).

Il quinto è il richiamo, in letteratura e nelle testimonianze dirette, alla inattualità del costume. Gli informatori assicurano, per questo come per altri perseguiti aspetti culturali, che l'abduzione non è più praticata, e se lo era in precedenza suscitava senz'altro un'aspra disapprovazione da parte della comunità²². Si tratta di qualcosa che si desidera appartenga al passato, o ad altri indistintamente più "etnici" di sé: rientra quindi nel tempo del *prima* o, se presente, nel luogo differente dell'*altrove*. In un saggio su tale tipologia di matrimonio nella Cina del Novecento, McLaren (2001) riprende in mano i fili fin qui disseminati. L'abduzione, declassata dalle fonti storiche come forma deviante - una sorta di fossile del periodo Han, comunque ristretta alle classi indigenti e ignoranti - viene riletta come risposta piena di senso alle irrazionalità del classico protocollo del "dowry/bride-price". Colpisce la tensione, già rilevata, fra testi ufficiali e discrepanze ben tacitate: il modello classico, conforme al decoro confuciano, ha continuato a brillare epurando voci raccolte dagli antropologi durante eventi e conversazioni casuali, con il risultato di impedire un'equilibrata mappatura delle forme realmente praticate. I costumi accettati localmente sono così rimasti ai margini della conoscenza, in stato frammentario e avvolti di silenzio; oppure costruiti a livello testuale come mascherate carnevalesche - cerimoniali presso le élites, incivili tra le minoranze nazionali. Ecco come l'evoluzionismo da cui abbiamo preso le mosse torna a rigurgitare da fonti autorevoli che etichettano il ratto come fenomeno tipico di razze immature.

Siamo nel groviglio di nozioni controverse. L'abduzione è un giano bifronte che ci indica a questo punto due direzioni interpretative: la cattura brutale a danno di una donna che si oppone; la fuga pianificata di due partners favorevoli al matrimonio. A complicare la composizione, tutte le casistiche intermedie. Noi imbroccheremo il secondo sentiero, in punta di piedi e senza voler negare l'esistenza di aspetti meno benigni dell'abduzione che scadono in documentati atti di delinquenza²³. Ai concetti di segregazione e oppressione, sovrainposti meccanicamente a realtà "esotiche", vorrei affiancare con dubbio critico una selezione di storie femminili osservate nell'arco di un quinquennio, lasciando che emerga, fra costrizioni sperimentate e scelte a disposizione, una versione antitetica ai miti occidentali e in particolare alla rappresentazione

22. "Obviously, this situation is exactly like the eating of rats and mice, which also only one's lovely neighbors ever do" (Vatter, in Barnes 1999, p.58).

23. "Non so se è stata colpa sua, ma l'ho vista mentre gli uomini la portavano via. Ho sentito le grida perché non le avevano chiuso la bocca. Una ragazza era appena morta qua vicino, soffocata dalla sciarpa mentre veniva rubata. Wolloro aveva paura che succedesse lo stesso e l'ha lasciata gridare" (Wodetu, aprile 2008). La letteratura milita contro estremi di questa natura, denunciando la situazione di vittime senza effettiva possibilità di ricorso a quella giustizia che invece dovrebbe aiutarle a proteggersi.

dell'amore fatale (Luhmann 2006). Sino al paradosso finale per cui le azioni del predatore, offensive per gli standard nazionali e per sensibilità formatesi sui diritti umani, di fatto conducono a matrimoni dove la donna gode di altissima considerazione.

Storie d'amore

Un giorno di marzo, a quattro anni dal nostro primo incontro, Adanech proponeva di aiutarmi a mettere ordine fra gli appunti di campo con un proverbio hadiya sulla verità: “il giorno e la notte, la luna e il buio non vengono insieme”²⁴. La verità esiste, è una. La si può discernere secondo una logica matematica. Rimasi incantata dalla fiducia illuministica con cui mi indicava il modo di risolvere i racconti delle donne, complicati da un numero di variabili che li facevano apparire ormai labirintici: variazioni nel tempo, fra informatrici e, all'interno della stessa traiettoria esistenziale, da redazioni sempre fluttuanti e in contraddizione. La riduzione suonava come antidoto al fatto risaputo che le donne hanno in bocca non una, ma due o più lingue; spifferano, o mentono deliberatamente. Le donne cominciarono ciascuna a mettermi in guardia dalle altre; per scoprire la verità dovevo usare la tecnica della ricorsività, o dell'inquisitrice: chiedere la stessa cosa ad almeno tre teste, e confrontare le versioni spolpandole fino all'osso²⁵. Verità per sottrazione, e approssimativa²⁶.

La lingua hadiya, di ceppo cuscitico, ha un vocabolario che ruota intorno al *come* e al *dove* sfruttando termini legati alla terra, agli oggetti, alle stagioni; poco si presta alle astrazioni di ricercatori e interpreti assoldati per necessità nelle più vicine cittadine e in vario modo scolarizzati. Le domande generiche, sulle opinioni complessive, non vanno a segno. Scarsi sono i riferimenti verbali ai sentimenti, sostituiti da atti fisici o metonimie²⁷. Alle difficoltà di traduzione da una lingua all'altra, si aggiungono ulteriori ostruzioni nel caso di argomenti

24. *Himi belli agani tumsi meker maroyo*.

25. Tale metodo prospettico, non scervo da accuse di ingenuità, si basa sulla frequentazione intima e prolungata degli informatori: “(anthropologists) can use repeated interviews with the same informant over an extended period, constantly checking and rechecking. They can also check an interview with one person against another interviewee and thus uncover inconsistencies and fabrications. Different informants often give quite different accounts of the same thing” (Langness e Frank 1981, p. 44, in Crapanzano 1984, p.955).

26. Il lavoro di campo deve culminare nella costruzione di un testo etnografico. Tale processo, che prevede un'astrazione dall'immediatezza dell'incontro, è stato denunciato dall'antropologia critica degli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso come una tecnica di controllo del flusso esperienziale, spesso con l'utilizzo di metafore legate alla violenza sessuale (la penetrazione, il prelievo): “Writing ethnography offers *the author* the opportunity to reencounter the Other 'safely', to find meaning in the chaos of lived experience through retrospectively ordering the past” (Kondo 1986, p.82). Fra le dimensioni che caratterizzano la narrativa, quella cronologica fornisce una coerenza rassicurante: “Lucky the man who can say *when, before, and after!* Terrible things may have happened to him, he may have writhed in pain, but as soon as he can tell what happened in chronological order he feels as if the sun were warming his belly” (Musil, *The Man Without Qualities*, in Ochs e Capps 1996, p.24).

27. Wodetu mi copre con lo sciale e sussurra: “non è uno sciale, sono io”; poi indica il petto: “anche se non ti ho allattato, è come se fossi mia figlia”; entra Shita e vedendo il crocchio stretto di tre donne, esclama: “siete disposte come l'utensile che regge la caffettiera sul fuoco!”

insidiosi²⁸. Il discorso si assottiglia quando le donne non vogliono parlare di temi sensibili, destinati a rimanere ancora più inaccessibili agli studiosi maschi. Gli indigeni sono sulla difensiva rispetto all'abduzione; e dal momento che non generano alcun senso di orgoglio, le fonti sponsorizzate dal governo non amano investigare questioni insignificanti o imbarazzanti. Come registrare, dunque, l'oralità femminile²⁹?

Il modo più fedele a come le informazioni sono state raccolte è di accumulare tracce alla ricerca del filo³⁰, smarrendoci nella soggettività di cui le narrazioni sono imbevute e nella retorica vorticosa attraverso cui le narratrici mescolano finzione, storia e volontà di persuasione. Con il presupposto di voler approdare non alla verità in netta contrapposizione alla bugia, ma a (forse più caotiche ma più verosimili) performance di sincerità (Handler e Saxton 1988).

Ottobre 2005: Prima versione

Adanech è bellissima, con occhi curiosi e insistenti. Quarant'anni circa, sette figli, mi riceveva con formale rispetto. Si affacciava, sorridendo in modo imperscrutabile. Ma era il marito che rispondeva alle domande a lei indirizzate, perché, mi fece sapere più tardi: "io ho timore di te; quando sei venuta la prima volta hai detto che volevi lavorare solo con le donne; ma puoi fidarti: io posso fare da interprete, posso raccontarti tutto ciò che la riguarda. *Io sono come suo fratello*". Adanech lasciava con docilità che le proprie storie venissero maneggiate da altri, per quanto a lei vicini. Non aggiungeva nulla; ascoltava il racconto del marito, con calma e senza mai interromperlo. Smisi per questo di visitarla. Solo più tardi ebbe la possibilità di spiegarmi l'origine turbolenta di un rapporto che il marito, a distanza di tempo, definiva fraterno. Attese che fossimo sole in casa, io lei e l'interprete:

Sono stata rapita sulla strada, mentre tornavo dal mercato. Ero sulla strada che da Hosanna porta a Morsuto, vicino al fiume Shillansa. Mi hanno rapito mio marito e altri sette uomini. Avevo ventisei anni. I miei genitori non mi avevano ancora promessa in sposa, anche se molti avevano già chiesto di me. Mio marito e gli altri uomini mi hanno portata a Lamsella, nella casa della zia di Wolloro. Dopo hanno dato i soldi, a me e alla mia famiglia, e hanno comprato i vestiti. Dopo tre mesi la mia famiglia ha preparato una festa³¹ e ci hanno invitati da loro. Sono venuti trenta parenti di mio marito, e alcuni

28. Come ripeteva l'anziano Lopiso, incalzato su temi personali: "se dico tutto quello che ho nella mente, cosa rimane? E' possibile mangiare tutto il cibo e riempirsi lo stomaco in una volta sola?"

29. Gli studi sulle storie di vita in antropologia (Ferrarotti 1981; Crapanzano 1984; McKinley Runyan 1986; Lanzardo 1989; Peacock e Holland 1993; Franceschi 2006) non possono non condurre a ricerche sulla natura della persona e la sua connessione ai gruppi sociali (Singer 1980; Riesman 1986; Spiro 1993; Cahill 1998), l'utilizzo della voce e autocoscienza individuale in resoconti etnografici (Johnston 2000), le antropologie native (Kondo 1986; Kuwayama 2003).

30. "I greci raccontano che Teseo ricevette in dono da Arianna un filo. Con quel filo Teseo si orientò nel labirinto, trovò il Minotauro e lo uccise. Delle tracce che Teseo lasciò vagando per il labirinto il mito non parla" (Ginzburg 2006, p.7).

31. *Dabacha* o *minaghisha* in lingua hadiya, *melse* in amharico.

suoi amici. I miei genitori mi hanno dato *wecheta*³², due buoi e hanno sgozzato un bue. Mi hanno regalato anche i materiali per la casa.

Le chiesi di ritornare al momento esatto in cui era stata presa: “Quando mi hanno rapita ho pianto e gridato. Mio marito l’ho conosciuto dopo, prima non avevo mai visto nessuno di loro. Non sapevo quale di quegli otto uomini sarebbe diventato mio marito”. La incalzai su cosa successe quel giorno, giunta a casa dell’uomo. Fu nel suo sorriso immobile, pieno di parole non dette, che mi sembrò di intuire sotto quanti strati, cementati nel tempo, le donne mantengono un riserbo pudico per la violenza subita. Smise di macinare l’orzo, dritta di fronte a me, gli occhi fissi nei miei, e dopo un attimo di esitazione scosse la testa: “non chiedermelo”. Proseguì dopo un lungo silenzio, come per riaversi dal dolore:

Prima di quel momento non avevo idea di cosa fosse un’abduzione. Loro mi sono venuti incontro e mi hanno detto che volevano solo salutarmi. Ho detto: ma io non vi conosco. Poi ho pensato che salutare quell’uomo non avrebbe creato alcun problema. Ero con un’amica. Dopo che l’ebbi salutato, lui ha dato un calcio alla mia amica e l’ha spinta via dicendo: vattene, non sei tu quella che voglio. Lei si è messa a gridare, ma gli altri sette sono sopraggiunti e l’hanno portata a forza in un posto lontano. Altre persone che erano per strada sono venute per aiutarmi, ma gli uomini dicevano loro: è già d’accordo di sposarlo, la stiamo prendendo con la forza perché ora ha cambiato idea e vuole sposare un altro. Mentivano, ma le persone hanno smesso di aiutarmi. Molte delle persone che erano accorse, lo seppi dopo, erano parenti di mio marito. Preferirono aiutare lui che me. Io piangevo, gridavo le mie ragioni, ma le persone non mi hanno aiutata perché non mi credevano. E anche se mi avessero creduto, sette uomini si sarebbero scontrati fisicamente con loro.

La sua famiglia avrebbe avuto la possibilità legale di protestare e riportarla a casa prima che il matrimonio venisse stipulato. Dopo la cerimonia, se si stabilisce che fra i due partners il rapporto non può continuare per assoluta incompatibilità, la famiglia della donna può citare il rapitore in tribunale e fare in modo che anche gli uomini che l’hanno aiutato vengano puniti. La famiglia ottiene una compensazione in soldi, più alta se la donna aveva già un accordo per sposare un altro o se è studentessa. Per Adanech la contesa fu debole: non era promessa sposa di nessun’altro, non era né giovanissima né studentessa. Era in una posizione che a stento la famiglia poteva permettersi di difendere dilapidando fortune economiche in vista di un ridotto risarcimento. Il braccio di ferro fra le parti durò tre giorni. Il quarto giorno dopo il rapimento, Adanech firmò una promessa di matrimonio: “erano presenti molti anziani e mia sorella maggiore; tutti mi chiesero educatamente di sposarlo. Mi dissero che sarebbe stato un buon marito. E io ho firmato. Al giorno d’oggi potrei rifiutare, anche se

32. Vaso decorato da conchiglie, rifinito di pelle e foglie di enset. Tipico di numerosi gruppi dell’Etiopia meridionale, costituisce un regalo speciale che significa rispetto e amore da parte di chi è offerto. Viene riempito per l’occasione di burro e orzo. È tributato di solito a neospose, puerpere e anziani.

i miei genitori sono d'accordo, ma a quel tempo era difficile. Io penso che la mia famiglia abbia protestato, ma i parenti di entrambi ci chiedevano di raggiungere un accordo". Fu un'unione senza cerimonie: ci fu solo *minaghisha*, disse lei malinconicamente, non altre feste. Insieme alle celebrazioni che immaginava da ragazzina, altri desideri naufragarono in quei tre, brevissimi, intensi giorni:

Per tre giorni sono stata nella casa della zia di mio marito, seduta. Mi alzavo solo per andare in bagno. Qualche volta vedevo il mio futuro marito. Stavo zitta, muta, non gli dicevo niente. Ero molto arrabbiata. Pensavo che in quel momento sarebbe stato meglio morire o uccidersi piuttosto che sposarlo. Dicevo qualche parola con le altre persone, non con lui. Ma lui mi veniva vicino e cercava di parlarmi. Fino a quindici giorni dopo il rapimento non gli ho detto neppure una parola. Prima che mi rapissero immaginavo che il mio matrimonio sarebbe stato con la festa, ma lui mi rapì lasciandomi senza alcuna festa: per questo ero arrabbiata.

Primavera 2008: Incrinature

Il primo racconto è in linea con la declinazione violenta dell'abduzione. Quale ruolo ha giocato l'influenza della propaganda dei centri di potere nella retorica pulita di Adanech, nella costruzione di se stessa come vittima di un'azione già allora criminalizzata? La strategia di defamiliarizzazione dell'evento - l'espunzione di dati buffi, affettuosi, di segno positivo - funzionale in un primo momento ad entrare in contatto con l'ennesima *farenj* (lo straniero, forse la spia)³³, si sgretola nel giro degli anni lasciando filtrare un quadro variopinto. L'accumulo di conoscenza avviene per correzioni, e il primo testo di Adanech diventa lacunoso nel momento in cui altre donne entrano nel dibattito sull'abduzione. Il tipo unico è rimpiazzato dalla descrizione di minute circostanze. Araggash, andata in sposa a un anziano dopo un matrimonio fallito, ne indica cinque. (a) Una ragazza accetta di sposare un ragazzo, poi cambia idea. Non lo rivela ai famigliari, coltivando la preferenza in segreto. Se il futuro sposo si accorge della mossa, la può rapire. La famiglia di lei appoggia l'azione perché comunque, fatto l'accordo, dovrebbe restituire tutti i beni che la famiglia di lui ha già provveduto a versare in vista del matrimonio. (b) Esiste da tempo un accordo fra famiglie, ma il ragazzo la rapisce alla vigilia della cerimonia per risparmiarsi sui pagamenti nuziali (copertura di entrambe le feste - una presso la famiglia dello sposo, quella successiva presso la casa natale della donna). (c) Non c'è accordo fra le famiglie. Il ragazzo prende per strada una ragazza che gli piace. È successo anche a Lamsella, sottolinea la testimone, a una giovane in visita dalla sorella: lui la vede e la rapisce; si sposano, il matrimonio è felice e hanno due figli. Il copione è da tutti conosciuto: dopo aver dormito insieme la prima notte, sono raggiunti dalla polizia; lo imprigionano per qualche giorno, mentre al villaggio si raduna il consiglio degli anziani; la famiglia del ragazzo versa il necessario e

33. All'esordio del lavoro di campo era frequente che i mariti delle informatrici mi chiedessero di "insegnare loro qualcosa di buono, perché tutti i *farenj* sono qui per aiutare e correggere".

la questione viene chiusa. “Se lei tornasse a casa nessuno la sposerebbe perché tutti sanno che è rovinata”. (d) I due ragazzi sono d'accordo. Lei porta già l'anello e i vestiti che il fidanzato ufficiale, appoggiato dalla famiglia, ha comprato. Un secondo pretendente la rapisce e paga il dovuto direttamente al promesso sposo. (e) I due ragazzi si amano, ma le famiglie non sono d'accordo. Inscenano un'abduzione, forzando le famiglie a raggiungere un accordo. Wodetu, l'anziana levatrice, si spinge sino all'estremo della rapina a sfondo sessuale, contando il caso di (f) scherzi fra giovani finiti in violenza e abbandono della donna: anche tale situazione, tuttavia, può epilogare in un accordo a posteriori (matrimonio di riparazione).

Ai punti di gradazione dove la soggettività femminile spicca per allusione o esplicitamente, l'abduzione richiede, rispetto al protocollo standard, una razionalizzazione ulteriore. A denti stretti si insinua che la donna rapita abbia, forse in modo sottile, infranto il codice di appropriatezza femminile: se la ragazza si comporta in modo dissoluto, la famiglia organizza il rapimento per salvarne la reputazione. I criteri di giudizio sono ampi, perdendosi nella trama di gossip e non detti; i motivi sempre generici: lasciar trapelare segni di interesse in un uomo, amareggiare con leggerezza, “mostrare i denti quando si sorride” (McLaren 2001, pp.959-60). A Lamsella le anziane tessono intorno alle nubili una ragnatela di intimidazioni molto simili alle minacce delle nostre mamme e nonne: “se non dormi viene l'uomo nero, fai il bravo o gli zingari ti vengono a prendere”. Le figlie sono socializzate a conformarsi alle caratteristiche di un buon femminile agitando lo spauracchio del ratto: “se non ti comporti bene, verrai rapita!” La storia di Adanech, la più autentica che al villaggio si potesse contare, rimbalzava tra i fuochi delle cucine insieme a battute di spirito e giocosità. Si provava un certo gusto a ridere dei disastri; o a intuire l'amore sotto la messa in scena della violenza. Lei stessa sfruttava persuasivamente il tema a ogni riapparizione della ricercatrice: “sei mancata per tanto tempo: ti sei sposata? sei venuta qui per *minaghisha*? è stata un'abduzione?”

L'abduzione non è mai pura. Se le raccomandazioni per prevenirla indicano che la ragazza deve evitare di assecondare l'uomo, accettare regali, intrattenersi sulla strada del mercato (“altrimenti lui penserà che lei è timida ma in realtà vuole sposarlo”); se si sostiene che un rifiuto pronunciato con determinazione, senza perdere tempo nelle civetterie, previene chiunque dal progettare un furto femminile, dunque, chiesi alle vicine di casa: Adanech aveva voluto essere presa? Le affermazioni, a pezzi e bocconi, si rincorrevano: lo conosceva, si parlavano, aveva scherzato con lui. “Se la donna scherza coi ragazzi, si creerà fra i maschi una competizione e prima o poi qualcuno cercherà di rubarla”. Wolloro le aveva chiesto di sposarlo, lei ha riso senza rispondere. Un secondo pretendente si è dichiarato e Wolloro ha avuto paura di perderla. I sorrisi e i giochi hanno natura da più innocente, a maliziosa, ad apertamente seducente: “in casa o nel tuo compound puoi farlo, ma è pericoloso per strada se cammini con un uomo e lui comincia ad innamorarsi di te”. Bakkalech sintetizza il sentire comune femminile: “nella mia idea qualcuno ruba la donna solo se lei ha rifiutato il matrimonio. Lui forse gliel'ha chiesto, lei ha giocato, ma non ha risposto, quindi l'ha forzata a dormire con lui. Non so se ha riso, ma è bella, e quando lui le ha chiesto di sposarla e lei ha rifiutato, l'ha rubata. Avendola vista per strada con lui, le persone pensano che lei possa aver avuto una parte nell'abduzione”.

Contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, una forte simpatia viene espressa, anche e soprattutto dalle donne, nei confronti del rapitore. Guardano all'azione come eroica e piena di glamour: una questione di onore maschile. L'amore preso con la forza è un affare pubblico, pieno di fracasso reale e metaforico. L'insistenza sulla costruzione a posteriori di un cattivo comportamento della rapita come giustificazione per il rapimento, accompagnata dall'apprezzamento di un certo vigore maschile, possono essere considerati come un modo pubblico per restituire pregio sociale, una "faccia", a uomini cui sarebbe comunque precluso guadagnare credibilità tramite il pagamento di un'adeguata ricchezza della sposa (McLaren 2001, p.982). La posizione della rapita non viene interpretata colpevolizzando la vittima, ma come usuale gioco di ruoli - esasperato al momento della lotta, pacato in periodi ordinari - fra il maschio propositivo e la femmina pudica. La donna è colei che paventa il matrimonio, non si scalda per le lusinghe, non solletica il gioco erotico.

Il gruppo che trova meno accettabile l'abduzione è, ovviamente, quello delle rapite; stranamente però, come sottolineato nelle testimonianze, le lamentele hanno per oggetto la perdita delle elaborate celebrazioni del matrimonio tradizionale, che rappresenta la gran parte di ciò che una donna eredita dalla famiglia in cui è nata³⁴. Possibile che l'aspetto ritenuto più offensivo coincida con la rinuncia agli ornamenti della festa - l'abito, il pane circolare, le danze, la benedizione del burro? Forse la risposta è che, erosi i preparativi e le decorazioni del tipo tradizionale, dopo tutto l'abduzione non si dia in forme e non produca conseguenze troppo distanti dal percorso nuziale canonico³⁵. Nessun resoconto locale ne parla come di una forma di abuso o mancanza di rispetto nei confronti della donna. La coppia viene considerata pienamente regolare, senza che alcuna delle parti coinvolte patisca una perdita di status agli occhi della comunità³⁶. Le informatrici sottolineano inoltre come la lauta ricompensa versata alla famiglia della ragazza in caso di abduzione - tre vasi di miele, rametti di una pianta³⁷ che saranno annodati al palo centrale della casa in segno di pace, e fino a 700 birr di valuta³⁸ - combacia perfettamente coi doni trasferiti in un altro, significativo caso: la fuga d'amore.

34. L'avvio dell'iter, se svolto in modo canonico, spetta alle famiglie d'origine ed è puntellato da una serie di transazioni legittimanti: si concorda l'ammontare dei beni matrimoniali, ciò che la famiglia dello sposo deve versare alla famiglia della sposa lungo le varie fasi del processo - dal compenso iniziale per il vuoto lasciato dall'esodo della donna, ai versamenti successivi (feste di fidanzamento e matrimonio, nascita del primo figlio). Nella prassi tradizionale i versamenti comprendevano beni in natura, bovini e prodotti del suolo; di recente si è andata affermando la domanda di denaro liquido. Lo status delle donne è connesso ai diritti sulla terra, cui accedono se sono sposate e hanno una figliolanza legittima (Peveri 2010).

35. Alla cerimonia vera e propria (*bolocho'o*) si affiancano altre feste. A due settimane dall'evento principale ha luogo una cerimonia organizzata dalla famiglia della sposa a cui partecipa un numero ristretto di persone (*dabacha* o *minaghisha*, *melse* in amharico). La terza fase è rappresentata da una cerimonia chiamata *ille mo'isha* o *ille mo'imma*, di cui non esiste corrispettivo in amharico. Letteralmente significa "guardare negli occhi", estensivamente "mostrare la faccia". La festa viene allestita in ogni dettaglio dalla madre dello sposo a circa venti giorni dal matrimonio.

36. "(...) *qiangqin* was not really such a shameful thing. Women did not lose face - in fact it was almost an honour to be chosen! Once the abduction had taken place, everyone's attitude was that it should be accepted" (McLaren 2001, p.960).

37. *Sedda* in *hadiya*, *serdo* in amharico.

38. Attualmente 1 birr etiopico corrisponde a circa 5 centesimi di euro.

Heramimma indica non l'abduzione, ma l'iniziativa di due innamorati che scappano dopo aver preso accordi. Descritta come pratica illegale, rappresenta al pari del rapimento una deviazione frequente da quel matrimonio ideale con cerimonia (*laddissima*) e dote corposa per la ragazza (*ghegheya*)³⁹ più sognato che visto accadere sotto i propri occhi. In entrambe le eventualità, la conciliazione può essere condotta all'interno della comunità o al livello burocratizzato delle leggi nazionali. Inseriti in una rete di odi e concorrenze locali, i metodi di gestione del conflitto si trovano al centro di quello che appare come un processo violento, non lineare, di delegittimazione delle *leadership* tradizionali di villaggio. Se il consiglio degli anziani lavora lentamente alla ricerca di una soluzione positiva, "raffreddando la situazione" sino a convincere la famiglia offesa ad accettare il ragazzo come marito legittimo, la giurisprudenza moderna lo condanna all'imprigionamento fino a dieci anni. Una volta scarcerato, sarà diffidato dall'avvicinarsi alla donna, "e lei sarà persa perché non avrà mai più un buon matrimonio". La legge dei tribunali, invocata dagli agenti della democratizzazione, opera anonimamente, senza quelle calibrature personali, psicologiche e sociali che la valutazione caso per caso invece consente.

Per essere certi di non aver colto il solo angolo prospettico degli oppressori - l'uomo e la comunità complice, comprese donne e malelingue - la parola finale spetta alla presunta oppressa. Adanech riprende volontariamente il racconto daccapo; e scompiglia le carte mostrando intenzioni e retroscena che, per motivi che mai svelerà, aveva precedentemente occultato. Le versioni non si annullano, si sovrappongono: Wolloro andò a casa sua per chiederla in matrimonio; sia lei che la famiglia furono d'accordo. La voleva sposare subito: orfano di madre, con un padre anziano, un fratello e una sorella a carico, aveva bisogno delle cure di una donna. La famiglia si oppose e chiese un anno di tempo: la figlia aiutava in casa e non poteva essere ceduta velocemente. Così il ragazzo la rubò per strada. Aveva già versato soldi e buoi⁴⁰. Temeva che sposasse un altro uomo. Molti la pretendevano, nessuno di loro le piaceva. È stata abduzione? "Solo per il modo violento in cui mi hanno presa e costretta a vivere con lui".

Ecco il filo della simulazione: violenza di forma, per copione, che convive con accordi precedenti e innamoramenti forse già innescati.

Marzo 2009: Proliferazione

Il numero di matrimoni narrati in prima battuta nei termini della frode, e in seguito rivisitati con sentimento, lievitò nel corso del tempo. Nella rievocazione di Shita si coniugano forzatura del matrimonio e sofferenza per la violenza fisica. Quel giorno di cinque anni fa aveva preparato materassi, coperte e cuscini per

39. La strada giusta perché la donna sia apprezzata dalla società è la seguente: presentazione del fidanzato ai genitori, che stabiliranno la bontà di lui e della sua famiglia valutandone la ricchezza; cerimonia di fidanzamento con scambio di anelli (*alebet* in amharico, *guma'a* in hadiya); matrimonio (il ragazzo copre i costi per entrambe le famiglie); eventualmente, se appartenenti a una denominazione cristiana, promessa in chiesa di non separarsi; nascita dei figli con relativi festeggiamenti. Il caso ideale è unico, le riscritture del copione innumerevoli e ordinarie.

40. *Koota* in hadiya, *telosh* in amharico.

ospitarci calorosamente. Si coricò accanto a me e all'interprete. Iniziò a raccontare: sposa nel 1983, a quindici anni, un anno dopo ebbe il primo figlio; ne aveva sette in tutto. Si era trattato di un rapimento. Seppe del matrimonio il giorno della cerimonia e capì che l'avevano data in moglie quando venne trasportata a forza a casa dell'uomo: "i miei genitori mi hanno ingannata, mi dissero che mi stavano portando altrove". Non ci fu festa: il futuro marito stava per ereditare la terra dai genitori, e per questioni di convenienza economica era nell'urgenza di sposarsi: "durante il *Derg*⁴¹ il governo pensava che i matrimoni e le spese che comportavano rovinassero l'economia del paese. Così, dopo una settimana, abbiamo firmato qualche carta e quello era il mio matrimonio". Costrinse i figli ad uscire di casa. Narrò a voce bassa, con foga, quello che Adanech aveva taciuto:

La prima volta che ho visto mio marito mi sono arrabbiata, perché a causa sua dovevo abbandonare la scuola. Ho lasciato la scuola perché la prima volta, quando ho perso la verginità, ho sentito molto dolore e per molto tempo sono stata ammalata. Non sono andata a scuola per quattro anni. Il dolore che ho provato è simile solo a quello che senti due o tre giorni dopo il parto: lo stomaco è rimasto tirato per molto tempo, perché quando cerca di ritornare alla posizione iniziale è come se tu sentissi ferite su tutto il corpo. Mio marito ha cercato di avermi lo stesso giorno dell'abduzione. Non ho potuto lottare, ero solo una bambina. Ero piena di rabbia. Ho visto la mia vita rovinata, in quell'istante perdevo tutto, tutto per me era finito.

Poi la rappacificazione, che è tratto ricorrente nei percorsi femminili, con una definizione di amore su cui torneremo in seguito:

Dopo un mese circa ho cominciato a sentirmi a mio agio. Hanno tentato in tutti i modi di non farmi scappare. Hanno sgozzato animali, mi hanno dato del cibo speciale. Poi ho rivisto la mia famiglia, le sorelle, i vicini. Sono protestante, quindi non ho pensato di punire mio marito in alcun modo per quello che mi aveva fatto. Dopo un po' di tempo ho cominciato ad amarlo, perché non avevo altra scelta: compra delle cose per me, e per la casa. I miei genitori decisero insieme di darmi in sposa, ma io ero furiosa con mia madre. Ho smesso di esserlo solo alla nascita della mia prima figlia, a un anno dal matrimonio.

Ad ogni ritorno sul campo la storia assumeva tratti nuovi. La seconda bozza travolse il racconto precedente. Tutte le donne erano concordi nel ritenere che il matrimonio di Shita non era stato per atto di forza: amava Wondimu, ricambiata da sempre. Lo conosceva fin da bambina, frequentavano la stessa scuola e infine l'aveva sposato contro il parere delle famiglie, che rimasero a lungo all'oscuro del sentimento: "sono andati da alcuni parenti in un'area lontana e sono tornati dopo qualche settimana".

Secondo un andamento per cui le notizie si coloriscono man mano che si procede - dallo scheletro di base all'infittimento dei dettagli - Shita narra dell'amore per

41. Commissione militare di stampo marxista formatasi nel 1974; per estensione indica l'intero periodo del governo comunista rimasto al potere fino al 1991.

Wondimu: “non è stata abduzione. Un altro uomo di Jawe voleva sposarmi; è venuto a casa, ma avevo già un accordo segreto con mia madre. Wodetu ha dato dei soldi a Wondimu per portarmi via. La famiglia di Summoro, mio padre, l’ha picchiata per questo. Lei ha preso un bastoncino e si è difesa”. Cade l’involucro della violenza come stratagemma retorico, e per la prima volta la donna parla di un amore che le ha rubato il cuore, di un uomo con cui aveva giocato fin da piccola - sulle corde della fraternità come nel caso di Adanech - e che dopo il matrimonio le insegnava, di sera, chini sui quaderni, lettere e tabelline per raggiungere il diploma di dodicesimo grado; di un marito, nel presente, che non teme di tradire la propria mascolinità se prepara caffè e *dooro wot*⁴², o accende il fuoco. La giocosità fra i due non si è ancora spenta: protestano di fronte agli estranei di non amarsi, poi li si scorge sul retro della casa, seduti su un tronco a oziare fra una faccenda e l’altra. Litigano, lei minaccia di tingersi i capelli e trasferirsi in città: ma la scena buffa contagia il pubblico, abituato alle baruffe dell’amore.

La vicenda matrimoniale, in un misto di timore e irriverenza, oscilla fra coordinate tutt’altro che domestiche. Shita dipinge una femminilità rocambolesca e mobile - dalle transazioni parentali, ai litigi, sino all’evasione:

Secondo me è stata un’abduzione. Pianificavo di sposarlo, sì, ma non in quel momento. Se fossi stata consenziente, non si parlerebbe di abduzione. È stata Wodetu a mandarmi in un negozio a comprare qualcosa. Sulla strada del ritorno incontro Wondimu e i suoi fratelli: “vieni con noi fino a là”. Sono salita e mi hanno portata via. Non avevo avuto alcun sospetto. Lui mi ha toccato solo la mano. A Nazreth ognuno ha chiuso la porta della propria camera. Nella stanza, da sola, pensavo di uccidermi. Ero nella sesta classe, avevo quindici anni. Quando lui è entrato, mi sono messa a piangere. Abbiamo fatto sesso. La mattina dopo mi tennero chiusa nella stanza per paura che sparissi; la famiglia di Summoro mi cercava. Mi hanno tenuta segregata per una settimana, Wondimu si muoveva liberamente. Poi mi portarono a Fonko dai parenti di lui, poi a Bellessa, Lisana, verso Awassa. Ci cercavano sempre più intensamente. Diventavano nervosi con Wodetu, mentre Summoro era a Matahara per lavoro: “hai fatto questo perché tuo marito non era presente”. Wodetu era potente perché veniva dalla società amhara: in quella cultura le ragazze a quattordici anni sono considerate pronte per il matrimonio. Summoro avrebbe aspettato ancora, ma mia madre ha giocato in contropiede.

Il filo torna ad ingrossarsi. L’abduzione, simbolo pubblico della passività femminile, e la fuga, apologia di un amore romantico in guerra con le convenzioni, sono fibre così ben intrecciate da non potersi districare. C’è di più: il crollo verticale dalla posizione di dominio del maschio, che può disporre sessualmente di una donna e stabilirne il destino nuziale, alla soggezione delle donne, piegate dalla violenza, si rivela un’immagine riduttiva (Cornwall 2007). Secondo l’originale approccio di Lydall (1994), l’obiettivo implicito fra sessi è l’equilibrio: uomini e donne risultano sempre in qualche modo cooperativi, anche durante pratiche di apparente violenza. Dominazione e dipendenza sono posizioni non

42. Pollo in umido con salsa a base di cipolle, pomodoro e peperoncino piccante.

esclusive che ciascuno dei soggetti si trova, in tempi e modi diversi, a ricoprire. La vittoria dell'uomo (una conquista) e quella della donna (una sottomissione) sono intensamente complici nel mascherare il desiderio personale scavalcando le aspettative sociali.

Amanti per gioco

In alcune brevi riflessioni sulla storia e sul gioco, Agamben (2008) si sofferma sulla funzione di capovolgimento del sacro (normativo, puro, contrapposto al tempo umano) svolta dall'attività ludica. Il rito sincronizza, il gioco frantuma in briciole e pezzi. L'accostamento del gioco alla violenza (al sovvertimento, secondo una terminologia bachtiniana), visitata in letteratura come nella cinematografia, può avere una certa pertinenza anche nel caso dell'abduzione. In un'analisi dell'ambiente cretese, fra furti di bestiame e disobbedienze alla legge, il matrimonio per ratto viene da Herzfeld (1985) assimilato ad altre forme di agonismo; come per gli animali sottratti alle mandrie altrui, l'iter si snoda fra il raid, l'intervento di una terza parte e il ristabilimento di amicizia rituale. Rompere le regole significa trasformare le relazioni: dunque l'abduzione, come altre gare, mira a convertire l'ostilità in alleanza. Se ci affidiamo alla validità di tale cornice, dovremmo affermare che il gioco infiltra pezzi di scarto e voci incontrollate del quotidiano nell'edificio delle tipologie rigide (siano esse matrimoni ideali o preferenziali, relazioni di genere, concezioni della mascolinità e della femminilità).

Alcune informatrici ricostruirono un passato prossimo dei gruppi hadiya, travolto dalla diffusione massiccia di chiese evangeliche e dalla scolarizzazione, che fornisce interessanti spunti alla nostra discussione sulla natura dell'amore. *Sharimma* sono forme di duello verbale che contrappongono i generi. Quando ci si incontrava per strada, anche senza una conoscenza pregressa, i maschi attaccavano l'altro sesso con scaramucce che nel presente continuano a essere utilizzate dagli anziani come *ouverture* per introdursi in una situazione sociale e iniziare il discorso. La gara - che giungeva agli insulti, ma pieni di ironia, o a comparare le ragazze ad animali - si concludeva con la vittoria in perizia retorica di uno dei contendenti.

Tra i canti della tradizione ne compare uno denominato *sunkkancha* o *sunkimma*, letteralmente "baciarsi". Il canto prevedeva una performance che aveva luogo durante le cerimonie nuziali. Le danze iniziavano al tramonto; gli adolescenti, coperti da *gabi* e *fota*⁴³, sceglievano il posto più buio. Se il ragazzo era attratto dalla partner, avrebbe cercato di portarla in disparte mentre tutti intorno si abbandonavano ai festeggiamenti. All'ostentazione maschile faceva da contraltare la replica della ragazza, tenuta a mostrare pubblicamente una certa azione di rifiuto. Il ragazzo interrompeva la scena trascinandola via con la forza. Dietro un albero, nella macchia, l'avrebbe baciata sulla parte laterale della lingua e all'estremità delle labbra: la morsicava, con un'intensità pari al

43. Tessuti di cotone, l'uno a trama spessa e l'altro sottile, usati come mantelli o attorno al corpo come vestito.

desiderio, cercando di ferirla coi denti, con un segno che sanciva l'unione e la rendeva riconoscibile fra i coetanei come fidanzata ufficiale⁴⁴ - "le labbra si ingrossano, così tutti sapranno del loro amore". Poi tornavano nel mucchio, le coppie di scombinavano, riprendeva il gioco. Le madri controllavano le ragazze che erano andate a raccogliere legna o acqua: se stavano via a lungo, avrebbero servito loro cibo con molto *berberè*⁴⁵; l'astensione era la prova che le labbra, gonfie di baci, non potevano sopportare un ulteriore calore. Successivamente la pratica si trasformò in senso marcatamente erotico: con *balele* "il gioco si approfondisce dentro la bocca". Il morso del seno prese piede al punto da suscitare l'ironia degli anziani sul percorso accelerato verso il sesso: "se baci il seno a questo punto della relazione, passerà troppo poco da quando comincerai a baciarle quell'altra parte". Fu così, narra la leggenda, che gli anziani diedero l'ordine che tale tradizione cessasse⁴⁶.

Il ragazzo la copriva di doni - vestiti, un orologio. Per inaugurare la relazione si attendeva dalla ragazza un'accettazione formale tramite il contraccambio - una tazza rubata dalla dispensa della madre, un pezzo di sapone da rivendere in cambio di caramelle. Quella informale, nota a tutti da tempo, era la cedevolezza, coperta di rifiuto, con cui si era offerta alla prova del sangue⁴⁷ incoraggiandola con segnali di seduzione⁴⁸. Da quel momento era negato ad altri pretendenti di avvicinarsi troppo. I fidanzati cooptavano cinque amici ciascuno con cui allestire una festa segreta a base di orzo (da cui ricavare *bullo'o*⁴⁹). Si raccoglievano in una

44. *Gebet beeto* (fidanzato) e *gebet landiccho* (fidanzata).

45. Mistura di spezie a base di peperoncino piccante.

46. Le date che sanciscono il declino della pratica (1974/76) coincidono tuttavia con l'installazione del Derg e delle sue politiche pubbliche progressiste, oltre che con il massiccio proselitismo delle chiese evangeliche protestanti. Anche la lotta contro l'AIDS sembra aver influito su un tipo di approccio sessuale dove la lacerazione delle labbra, con fuoriuscita di sangue, era parte irrinunciabile della performance. Secondo un'informatrice gli *hadiya* hanno smesso di ballare per due motivi: chiesa ("la lotta a satana") e scuola.

47. "Le morsicava i capezzoli. Prendeva un po' di sangue da entrambe le parti. Se il ragazzo aveva bevuto o no, era la prova per la ragazza che lui l'amava o no". I Nande dello Zaire esprimono l'atto sessuale con gli stessi radicali delle tecniche di sfruttamento della foresta, basate su gesti di violenza, immagini di forza e imposizione del potere: "Il destino delle donne è quello di essere succhiate e spremute, tant'è vero che, persino quando sono ridotte ad essere nulla più che *omukambi w' ekiseke* (ciò che rimane della canna da zucchero dopo che se n'è estratto il sugo, n.d.a.), continuano ad attirare, in mancanza d'altri, le formiche nere: l'essenza della donna consiste nella funzione di essere mangiata, fino all'ultimo" (Remotti 1994, p.92). Lo stesso ethos, basato sulle concezioni speculari della temerarietà maschile e della ritrosia femminile, si ritrova nel sud dell'Etiopia: "flirtation in Hamar takes the form of laughing eyes and threatening whips rather than soft wooing. It seems to me that a girl incites a youth to whip her in order to find out if he fancies her. She does this by ignoring him and not kicking his leg. Then, if he does fancy her, he will chase after her with a whip and threaten to whip her, or, if he fancies her a lot, he will really whip her. A girl who gets whipped will feel she has made an amorous conquest, and will happily sport the scars which prove it, not unlike the city girl who sports a silver bracelet to prove she has an admirer" (Lydall 1994, p.209).

48. Come già suggeriva Rousseau nel suo trattato *Émile ou de l'éducation* (1762), il maschio non esce frustrato dai rifiuti perché sa che le donne non sono false nemmeno quando dicono una bugia; alla bocca, simbolo delle parole che dice, va preferita una consultazione delle tracce sparse: il tono di voce, una risatina, gli occhi, il loro colore, il ritmo del respiro, le maniere timide, la debole resistenza (in p'Bitek 1964, p.30).

49. Cibo tipico della zona, dalle alte valenze cerimoniali, fatto da farina d'orzo bollita con aggiunta di burro.

casa prestabilita e trascorrevano insieme una giornata intera fra chiacchiere e scherzi, condividendo il pasto⁵⁰. In un universo ricostruito, parallelo a quello adulto, il rito si concludeva con un atto di nomina; lui le assegnava un nome coperto dall'analogia, legato a qualche caratteristica della persona: *hahesse* se l'amata era chiara di carnagione - bianca e luminosa, appunto, come il frumento. Anche lei poteva decidere di ribattezzarlo, per esempio *dolliccho*: "tu sei quello che preferisco, quello che ho scelto". La relazione poteva condurre a sperimentazioni sessuali: nel caso di gravidanze, invise alle famiglie perché fuori da una cornice legittima, frequente era il ricorso all'aborto; in caso di mancata interruzione ci si liberava dei neonati immergendoli nel fiume.

In numerosi altri contesti africani si descrivono approcci adolescenziali con la metafora del maschio a caccia della preda/prediletta⁵¹: incroci di sguardi per strada, fra gruppi di coetanei, flirt spinti con espressioni di galanteria sino alla richiesta di matrimonio. Il tutto avviene fra perfetti sconosciuti; la ragazza declina le profferte, o finge di non aver sentito, chiudendosi in un silenzio sdegnoso che umilia l'uomo e diverte il pubblico presente⁵². Le schermaglie e i pgni d'amore si susseguono nelle settimane a venire, finché il ragazzo le tende un'imboscata sulla strada della sorgente o della foresta. Poi balleranno insieme, sussurrandosi frasi (dolci? provocatorie?) all'orecchio. Il sesso prematrimoniale è descritto come turbolento, senza tenerezze; l'incontro sessuale è assimilato a una lotta a corpo libero dove l'uomo impersona l'aggressore⁵³. L'eros si manifesta come comportamento pre-linguistico e come durezza esercitata dall'uomo (la forza) e subita dalla donna (la docilità).

Può apparire sorprendente, da un punto di vista che fa coincidere amore, scelta e matrimonio, che ai due fidanzati di gioco fosse proibito sposarsi. Al momento del matrimonio di uno dei due, l'altro si sarebbe comportato come un membro della famiglia, prestandosi ad allestire la festa: "lei non sarà mai sua moglie; è solo per il tempo del piacere, solo per giocare". Il ragazzo la guarda come fosse una sorella (non dimentichiamoci la retorica della fratellanza utilizzata nel caso delle donne rapite). Sarà la madre, al momento opportuno, a indicargli una ragazza: alla pratica aggressiva si sostituisce il calcolo freddo. La promessa sposa, a sua volta, potrebbe essere la fidanzata di gioco di un altro

50. *Ghebetà*, mangiare lo stesso cibo nello stesso posto. Come sottolinea un'informatrice: "se in Etiopia si mangia insieme si diventa amici".

51. Fra i Ba-Nande dello Zaire le donne vengono concepite come "selvaggina presa in trappola" (Remotti 1994, p. 90); la connessione è rinvenibile anche presso gli Acholi dell'Uganda: "At the hunt you cannot miss an animal; and no girl or married woman can resist you" (p'Bitek 1964, p.30); e nel Maghreb: "La metafora bellica è ancora più esplicita nella scelta di certe immagini: l'uomo è un 'conquistatore', mentre la donna è una 'conquista', una 'preda', o una 'vittima' che acconsente a essere dominata. In terra maghrebina - in un tempo forse ormai tramontato - presso i beduini correva l'espressione cavalleresca di 'ratto di seduzione' o 'ratto d'amore'" (Chebel 2001, p.81).

52. "The word Yes does not exist in the vocabulary of an Acholi young lady. She never says Yes" (p'Bitek 1964, p.30).

53. "It is revealing to note that despite all the energy spent, the tears, the wailings, the biting and beating, despite all the twistings of limbs and scratchings, at the end of it all there are no bones broken, no dislocations or sprains, no bruises or cuts, no blood split. Neither one aims at hurting the other, and neither becomes really annoyed or angry" (p'Bitek 1964, p.32).

uomo: “così il compagno, che la ama, piangerà; e il futuro marito dice: continua pure a disperarti, io sposerò la tua ragazza”. Durante la cerimonia il compagno si sarebbe seduto in disparte. L'avrebbe baciata per l'ultima volta. Il marito ne era fiero, ma dal giorno seguente avrebbe cominciato a comportarsi con la moglie senza alcuna aggressività: “è con la sua ragazza che l'uomo farà esperienza di un tal genere di emozioni”. Gioco e rito vanno in direzione contraria: l'uno disperde, l'altro finalizza. Il tempo dell'amore come gioco e i rischi che comporta (nascite illegittime che possono spingere la comunità ad esiliare il ragazzo e interrompono drasticamente la carriera matrimoniale della donna) si chiude con uno slittamento: dal desiderio sbrigliato all'affettuosità propria dell'unione legittima; dalla passione all'amore ragionato; dal disordine esaltante dell'eros ad attività fondanti in termini di produzione e riproduzione. La strategia della rinuncia avviene a favore della formazione di legami coniugali vivibili.

Possiamo dire altrimenti che gli hadiya si obbligano a non sposare persone di cui sono stati (diremmo col nostro lessico “romanticamente”) innamorati? Il matrimonio funge da silenziatore: gli uomini si aspettano che le donne mostrino di non amare il sesso; le donne sanno di dover accettare il temperamento del maschio, focoso, talvolta autoritario; la timidezza assume valore a scapito dell'intraprendenza; ai suggerimenti verbali, in caso di errore femminile, viene preferito il silenzio come modalità per tenere sotto controllo le animosità fra coniugi. La forza di una relazione duratura giace nella mediazione, nella determinazione, caso per caso, a raggiungere un accordo: “amore significa pace e vivere insieme”. Le fantasie sessuali vanno regimentate: “la donna deve saper controllare i propri sentimenti durante il sesso. Deve controllare la sua mente rispetto a queste idee. Deve essere fredda. Se controlli te stessa, non succederà niente di male”.

A questo punto dovrebbe risultare meno remota l'ipotesi che il matrimonio per abduzione recuperi, almeno in parte, quel versante giocoso che il codice formale espunge con l'imposizione accurata di regole. Il fatto sembra confermato a Lamsella dall'esistenza di due stili di coppia: è raro che la scherzosità diventi cifra significativa in matrimoni prestigiosi, arrangiati fra benestanti e con quegli abbellimenti tanto sospirati dalle donne rapite; alligna invece, in scambi più frequenti e orizzontali, fra partners di incerti natali - discendenti di schiavi, levatrici, circoncisori - che sembrano essere stati forzati all'unione. Nel primo caso troviamo mogli che impiegano la formula di cortesia (uso del plurale “voi”)⁵⁴ con il marito, i suoi fratelli e sorelle, producendo anche in situazioni ordinarie un contesto dove i vuoti della riverenza dominano sui pieni; nel secondo, alle espressioni di distanziamento si sostituiscono, con scompiglio da carnevale, le scene buffe: Wolloro chiama Adanech per nome, come una sorella; Wodetu, ormai cieca, rende pubbliche le voglie del marito ultrasettantenne (“se non dormo con lui, piange!”); Summoro incolpa le mie domande di portarlo a un vicolo cieco (“è partita da un piccolo gioco e arriva a un punto difficile”); provocazioni sboccate sull'abilità della *farenj* a ripetere in lingua hadiya le parti

54. Erso in amharico, kinè in lingua hadiya.

del corpo (“vai più giù dell’ombelico”) sino al termine (*tantano*, vagina) che li fa scoppiare di risate e finto pudore. In certi casi scherzare è il loro modo di amare: apprezzano la capacità di botta e risposta, il contenzioso verbale, l’arguzia dello scherzo⁵⁵.

Entrambe le forme, nonostante l’una possa invertire in parte le modalità dell’altra, poggiano sull’idea di un sentimento nato dall’accordo fra terzi o, nel peggiore dei casi, dalla violenza. Entrambe rappresentano un’alternativa all’amore passionale così come vagheggiato nei miti occidentali, mostrandoci gli esercizi di uomini e donne che hanno escogitato dei modi - parsimonia verbale, economia emotiva, divisione dei compiti promossa come netta - per resistere al vento dei sentimenti e organizzarli in amore civile. La questione dell’universalità dell’amore romantico vacilla a contatto con le teorie locali attinte dalle etnografie⁵⁶.

Passione per costrizione

“Tutto sta qui, in questo movimento volontariamente trattenuto: nascondere il meglio possibile ciò che si vuole mostrare di più. Questo gioco ha la struttura di un labirinto e, come tutti i labirinti, ci offre dei segnali. Basta trovare il filo d’Arianna, e si è giunti al termine” (Chebel 2001, p.97).

Nelle testimonianze delle donne di Lamsella il filo che stringe insieme amore e violenza ci ha condotti a esplorare tematiche che il razionalismo moderno tende a mantenere ben distinte: da una parte il sentimento, espressione di scelta personale e svincolata dalle norme; dall’altra la costrizione come negazione della capacità di autodeterminazione. In numerose società dell’Etiopia meridionale, al contrario, l’amore non è prerequisite fondamentale per la riuscita dell’unione quanto lo sono la ricchezza dell’uomo, il buon nome delle famiglie o l’esistenza di una proprietà che funga da garanzia per la donna. Il sentimento ardente viene volontariamente confinato a performance prematrimoniali, consumate in età adolescenziale quando i giovani ancora non sanno che “l’amore è dividere le cose e riuscire a vivere insieme”. In zona Hamar, nel sud Omo, usualmente una ragazza sposa uno sconosciuto, con cui non ha mai parlato né danzato (Lydall 2006, p.311). Parimenti in zona Hadiya il matrimonio è il punto di partenza; la seduzione, che può continuare a essere un ingrediente importante della vita matrimoniale, si basa su una disciplina in cui si impara l’arte della dissimulazione e del silenzio, non della parola (come conoscenza e approfondimento) che è ritenuta

55. Al di là di una corposa letteratura sulle più strutturate relazioni di gioco, gli antropologi solo sporadicamente hanno prestato attenzione allo humour indigeno in situazioni rituali (possessioni, funerali, musica, danza) e/o di interazione quotidiana (Riesman 1986, p.117).

56. “Acholi love is certainly not a kind of pond into which the lovers fall together. And the idea of romantic love, which looks upon the love object as precious and exceedingly difficult to possess and involves a devotion to it which is associated with a reverence so profound it almost necessarily excludes all desire for intimacy; this kind of love that the poets and troubadours sang about was unknown among the Acholi” (p’Bitek 1964, p.33). Una medesima, irriverente posizione rispetto all’amore romantico, ai miti e alle “raffinatezze” che si porta appresso, fu espressa da Evans-Pritchard nella sua celebre Fawcett Lecture dal titolo “The Position of Women in Primitive Societies” (1955).

inessenziale all'amore. Gli sposi si sfiorano senza allontanarsi, ammiccano, utilizzano minacce inoffensive, gesticolano amichevolmente⁵⁷. I racconti qui analizzati ci consegnano un interrogativo: perché esplodere quando ci si può contenere?

Lo stoicismo con cui le donne - promesse, cedute o rapite - giungono ad accettare l'inevitabile è, se considerato con la dovuta pacatezza intellettuale, più stile culturale che segno di passività⁵⁸. La maggior parte dei matrimoni per abduzione finisce plausibilmente per essere soddisfacente. Le donne implicate nell'azione avrebbero comunque avuto scarso margine di decisione sul partner: l'abduzione, dato il contesto, può essere considerata una variante del più usuale matrimonio combinato. Sia nei matrimoni arrangiati che in quelli per abduzione i partners non si conoscono prima della cerimonia: "quando hai molti fidanzati oppure sposi uno e poi un altro in un'altra area puoi fare confronti, ma quando stai con lo stesso inizi ad amarlo e ad accettare tutto del suo comportamento. È meglio perché non hai scelta e non ti vengono dubbi". Che fra un uomo e una donna non ci sia scelta è narrato come un dato caratterizzante delle migliori relazioni.

Adanech difende ad oggi il suo matrimonio per forza: "vivere insieme, dormire insieme: questo causa l'amore. Se ho bisogno di nuovi orecchini, lui me li compra, ma i miei genitori no. Se non sto bene fisicamente e devo andare all'ospedale ci vado con lui, perché viviamo insieme e ci amiamo, non con la mia famiglia". Un dato non è mai trascurato dalle donne nella narrazione di fughe e rapimenti: "l'uomo ha preso la ragazza di proposito, amandola". La violenza, tesa sino alle più estreme conseguenze ma calibrata sulle chances effettivamente a disposizione, è la modalità più eloquente con cui la donna misura l'amore di chi la sceglie: considerato che un uomo guadagna doti e beni ad ogni matrimonio, l'uomo facoltoso è percepito come colui che non valorizza la sposa, perché può, a sua discrezione, sposarne un'altra; l'uomo che invece soffre la deprivazione e si trova costretto a rapire la donna, tratterà la moglie come un tesoro (McLaren 2001, pp.965-66). L'abduzione rende trasparenti desideri altrimenti secretati.

Le conclusioni a cui siamo approdati, con la dovuta esitazione, fanno balenare l'eventualità che esista una via intermedia fra l'interpretazione dell'abduzione come puro atto criminoso oppure come pratica condivisa all'interno della comunità e accettabilità fra partners. Tale posizione intermedia consiste nella misura di accettabilità sociale di una pratica in determinati contesti. La cultura così come soggettivamente esperita dagli indigeni non è tanto una forza restrittiva o modellante, ma un mezzo attraverso cui cercano di far fronte alle situazioni difficili e creano una vita dotata di senso. Il codice può essere

57. Le pose, come nel caso del carattere balinese, hanno lo scopo di "suppress 'hearts full of passions and desires, fears and despair, and, at times, boundless, consuming fury'. In short (...) Balinese actors exhibit outward poise, gaiety, and friendliness, not for aesthetic reasons, but as a defence against retaliation (Wikan 1987:339)" (Spiro 1993, p.128).

58. La nozione di autocontrollo è molto comune fra i codici culturali rinvenibili in Africa: "It is an implicit feature of the code that to be a person is a struggle, since adherence to the code presupposes the existence of those unruly needs and impulses that we are trying to master. Thus to become human is to become something we in a sense are not" (Riesman 1986, p.106).

approvato o rotto; in ogni caso le spiegazioni scientifiche dovrebbero saper incorporare, come dato fondante e non accessorio, la comprensione dei soggetti protagonisti di quegli stessi eventi e forme di umanità di cui si va dibattendo.

Gli interessi di ricerca che si focalizzano sullo studio del sé possono condurre a questioni all'apparenza peregrine, eticamente discutibili: "strane curiosità" in grado di causare disagio epistemologico. In merito a forme di violenza più estese di quelle qui discusse - la violenza "tribale", la guerra e la pace, i procedimenti di conciliazione nella valle dell'Omo - le posizioni degli studiosi si differenziano notevolmente. Alcuni sottolineano come la conoscenza prodotta dagli antropologi possa influenzare l'azione: dunque il relativismo assoluto dovrebbe cedere il passo a una teoria critica dei conflitti (armati, in questo caso) che, anziché legittimare le credenze come tutte egualmente razionali, denunci e miri a cambiare lo stato delle cose attraverso un'analisi delle cause e dei rimedi (Strecker 1994). Altri, pur senza restare indifferenti alla violenza che si perpetra tra gruppi, ritengono la posizione precedente troppo ottimistica e svincolata dalle condizioni materiali e politiche e dalle strutture di opportunità in cui gli individui, nonostante dimostrazioni di spiccata autocoscienza, si trovano effettivamente a operare (Abbink 1994).

Il problema riguarda dunque il rapporto fra aspetti sistematici, transpersonali, e variazioni individuali. Come generalizzare un racconto di vita, sito fra episodi e globalità, che appare eccessivamente riferito a una gruppaltà ristretta? E soprattutto: il ricercatore dovrebbe collocarsi politicamente rispetto a temi che scuotono la sensibilità pubblica? Il nostro percorso suggerisce che la pratica antropologica intesa come partecipazione filantropica può diventare fuorviante. Le favole femministe abbondano di miti di genere che giustificano opere di salvataggio senza memoria di chi e perché, attraverso atti di nominazione forzata, ha creato gli stessi mali che oggi si vogliono curare⁵⁹. Ciò dovrebbe deporre a favore di una certa cautela nell'utilizzare artefatti che derivano da un peculiare modo all'occidentale di creare il senso della differenza all'interno di culture altre, proprio mentre la maggior parte dei lavori recenti continua a fondarsi su una nozione aproblematica di "patriarcato". Esistono pratiche che limitano le opportunità di realizzazione per entrambi i sessi; e tuttavia, da un punto di vista analitico, il tentativo di riposizionare gli uomini e le donne africane non come oggetti fabbricati dall'interventismo europeo, ma come agenti riflessivi che cercano di realizzare i loro personali progetti di vita, consente di tenere a freno gradi di emotività più alti del tollerabile e porsi a sicura distanza per svolgere un'ermeneutica equidistante sia dalla militanza che dal freddo positivismo.

Che si tratti della poliginia, dell'abduzione, del prezzo della sposa, lo sguardo più fresco è quello degli individui che "vivono" l'istituzione che noi abbiamo denominato. Distruggere l'effetto dei concetti lontani dall'esperienza dovrebbe consentirci di rendere le vite delle persone più accettabili, meno "altre", più

59. "(...) 'gender' as it is understood in Western feminist discourse did not exist in Africa prior to the colonial imposition of a dichotomous model of sexual difference that rendered women subordinate, residual and inferior to men" (Cornwall 2005, p.5).

famigliari (Strathern 1995, p.181). Un esperimento di questo genere è proposto da Lydall quando mette in dialogo, disorientando il lettore, la convenzione presso gli hamar della battitura della moglie (“beating in Hamar is like *ferenji* (white people’s) kissing”, 1994, p.213) con la pratica diffusa in Europa e negli Stati Uniti, terribile e quindi tabuizzata, della violenza domestica a danno delle mogli. La strategia della violenza come forma di comunicazione amorosa e senza parole fra marito e moglie, aberrante per il senso comune, indica la fabbricazione di senso in modi che possono urtare la morale. Scriverne non significa suggerire che tale costume dovrebbe essere adottato in ogni società, o che lo sarà per sempre nei casi in esame; ma che, distraendosi su forme altrui, si possa intuire quanto i significati dell’amore siano determinati culturalmente e definiti da aspetti strumentali che invitano a riflettere, di rimando, sulla configurazione altrettanto sociale di alleanze e convivenze nelle nostre società.

Il solidale progetto di vivere accanto all’altro, nella continuità del tempo reale e senza la magia della “piacevole febbre”, poco seduce chi, scartando un noto cioccolatino, si lascia lusingare dalla frase di Ippolito Nievo: “l’amore è un’erba spontanea, non una pianta da giardino”. Gli ideali cortesi della nostra tradizione occidentale - l’amore su base negativa che si esprime attraverso la sofferenza e la ricerca dell’impossibile, il binomio amore e morte che trova il suo apice nel romanzo di Tristano e Isotta - hanno minato il matrimonio come alleanza procreativa e patrimoniale e nei secoli ci hanno indotto a pensarlo romanticamente come fondato su un’etica dei sentimenti che esalta l’avventura, la vertigine, l’adulterio (Guiducci 2006). Le testimonianze di altre donne, in altri luoghi, demistificano tale modello mostrandone la natura di fenomeno storico: alla conflittualità insita in una passione vissuta in modo egoistico esse preferiscono la serietà etica, solidaristica, della “costrizione antipassionale del matrimonio, dove l’avventura della lontananza è bandita e la presenza è norma obbligatoria” (Guiducci 2006, p., 25).

Bibliografia

- Abbinck, J., 1994, *Tribal Violence, Peacemaking and Ethnology. A comment on Prof. I. Strecker’s paper “War and Peace in South Omo”*, in Bahru Zewde, Pankhurst, R., Tadesse Beyene, (Eds.) *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University, Institute of Ethiopian Studies, II, pp. 1-8.
- Agamben, G., 2008, *Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco*, in Niola, M., a cura di, Lévi-Strauss, *Fuori di sé*, Macerata, Edizioni Quodlibet, pp. 239-260.
- Ariotti, M., 2006, *Introduzione all’antropologia della parentela*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Arndt, S., 2000, “African Gender Trouble and African Womanism: an Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni”, *Signs*, 25, n. 3, pp. 709-726.
- Barnes, R. H., 1999, “Marriage by Capture”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, n. 1, pp. 57-73.
- Bayart, J.-F., 2006, “Globalizzazione e mutamento politico nell’Africa subsahariana (1989-2005)”, *Afriche e Orienti*, numero speciale (II), pp. 36-67.

- Bhabha, H., 2006, *La questione dell'Altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo*, in *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, pp. 97-121.
- Bordonaro, L., 2005, *L'amor come stile culturale. Auto-poiesi e strategie emozionali tra i giovani di Bubaque, Guinea Bissau*, *Antropologia. Annuario* diretto da Ugo Fabietti, Roma, Meltemi, n. 6, pp. 127-149.
- Bracking, S., 2006, "Questioni di economia politica nell'Africa sub-sahariana contemporanea: il retaggio postcoloniale di narrazioni molteplici", *Afriche e Orienti*, numero speciale (II), pp. 68-102.
- Cahill, S. E., 1998, "Toward a Sociology of the Person", *Sociological Theory*, 16, n. 2, pp. 131-148.
- Chebel, M., 2001, *Il libro delle seduzioni*, seguito da *Dieci aforismi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Cornwall, A., (Ed.) 2005, *Readings in gender in Africa*, London, International African Institute.
- Cornwall, A., 2007, "Myths To Live By? Female Solidarity and Female Autonomy Reconsidered", *Development and Change*, 38, n. 1, pp. 149-168.
- Crapanzano, V., 1984, "Review: Life Histories", *American Anthropologist*, 86, n. 4, pp. 953-960.
- Guiducci, A., 2006, *Introduzione*, in de Rougemont, D., *L'amore e l'occidente. Eros morte e abbandono nella letteratura europea*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, pp. 11-51.
- Ferrarotti, F., 1981, *Storia e storie di vita*, Roma-Bari, Laterza.
- Fisseha Haile Meskal, Hailu Kefene, Almaz Haile Selassie, Khodakevich, L., 1994, *A Survey of Harmful Traditional Practices in Ethiopia*, in Bahru Zewde, Pankhurst, R., Tadesse Beyene, (Eds.) *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University, Institute of Ethiopian Studies, II, pp. 495-506.
- Franceschi, Z. A., 2006, *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, Bologna, CLUEB.
- Ginzburg, C., 2006, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli.
- Handler, R., Saxton, W., 1988, "Dyssimulation: Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in 'Living History'", *Cultural Anthropology*, n. 3, pp. 242-260.
- Herzfeld, M., 1985, "Gender pragmatics: agency, speech and bride-theft in a Cretan mountain village", *Anthropology*, 9, n. 1/2, pp. 25-44.
- Iyob, R., 2007, "L'ornamento dell'impero: la rappresentazione della donna nell'Africa italiana", *Afriche e Orienti*, n. 1, pp. 24-40.
- Johnson-Hanks, J., 2002, "On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctions", *American Anthropologist*, 104, n. 3, pp. 865-880.
- Johnston, B., 2000, "The Individual Voice in Language", *Annual Review of Anthropology*, 29, pp. 405-424.
- Kondo, D. K., 1986, "Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology", *Cultural Anthropology*, n. 1, pp. 74-88.
- Kuwayama, T., 2003, "Natives as Dialogic Partners: Some Thoughts on Native Anthropology", *Anthropology Today*, n. 1, pp. 8-13.
- Lanzardo, L., (a cura di) 1989, *Storia orale e storie di vita*, Milano, Franco Angeli.

- Luhmann, N., 1982, *Liebe als Passion Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. 2006, *Amore come passione*, Milano, Bruno Mondadori.
- Lvova, E., 1997, *Forms of Marriage and the Status of Women in Ethiopia*, in Fukui, K., Kurimoto, E., Shigeta, M., eds., *Ethiopia in Broader Perspective: Papers of the 13th International Conference of Ethiopian Studies*, Kyoto, Shokado Book Sellers, 3, pp. 577-584.
- Lydall, J., 1994, *Beating around the Bush*, in Bahru Zewde, Pankhurst, R., Tadesse Beyene, eds., *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University, Institute of Ethiopian Studies, II, pp. 205-225.
- Lydall, J., 2006, *Imperilled name and pained heart. More about Duka's Dilemma*, in Strecker, I., Lydall, J., (Eds.) *The perils of face. Essays on cultural contact, respect and self-esteem in southern Ethiopia*, Berlin, LIT Verlag, pp. 311-337.
- Mbembe, A., 2000, *On the Postcolony*, Berkeley, The University of California Press; trad. it. 2005, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.
- McKinley Runyan, W., 1986, "Life Histories in Anthropology: Another View", 1986, *American Anthropologist*, 88 (1-2), pp.181-183.
- McLaren, A. E., 2001, "Marriage by Abduction in Twentieth Century China", *Modern Asian Studies*, 35, n. 4, pp. 953-984.
- Negussie, B., Negussie, C., 1994, *Rural Development in Southern Shewa: Experiences and Reflections about Basic Needs and Basic Development*, in Bahru Zewde, Pankhurst, R., Tadesse Beyene, eds., *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University, Institute of Ethiopian Studies, II, pp. 507-511.
- Newton, E., 1993, "My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork", *Cultural Anthropology*, 8, n. 1, pp. 3-23.
- Ochs, E., Capps, L., 1996, "Narrating the Self", *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 19-43.
- Original Wolde Giorgis, 2002, *Democratisation Process and Gender*, in Bahru Zewde, Pausewang, S., eds., *Ethiopia. The Challenge of Democracy from Below*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet and Addis Ababa, Forum for Social Studies, pp. 169-185.
- p'Bitek, O., 1964, "Acholi love", *Transition*, n. 17, pp. 29-33.
- Peacock, J. L., Holland, D. C., 1993, "The Narrated Self: Life Stories in Process", *Ethos*, 21, n. 4, pp. 367-383.
- Remotti, F., 1994, *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*, Torino, Il Segnalibro.
- Riesman, P., 1986, "The Person and the Life Cycle in African Social Life and Thought", *African Studies Review*, 29, n. 2, pp. 71-138.
- Singer, M., 1980, "An exploration in Semiotic Anthropology", *American Anthropologist*, 82, n. 3, pp. 485-507.
- Spiro, M. E., 1993, "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?", *Ethos*, 21, n. 2, pp. 107-153.
- Spivak, G. C., 1988, *Can the subaltern speak?*, in Nelson, C., Grossberg, L., (Eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, pp. 271-313.

- Strathern, A., 1995, "Universals and Particulars: Some Current Contests in Anthropology", *Ethos*, 23, n. 2, pp. 173-186.
- Strecker, I., 1994, *The Predicaments of War and Peace in South Omo*, in Bahru Zewde, Pankhurst, R., Tadesse Beyene, eds., *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University, Institute of Ethiopian Studies, II, pp. 299-308.
- Triulzi, A., 2006, "Uso pubblico della storia e riscrittura della nazione nell'Africa postcoloniale", *Afriche e Orienti*, numero speciale (II), pp. 7-35.
- Whittaker, E., 1992, "The Birth of the Anthropological Self and Its Career", *Ethos*, 20, n. 2, pp. 191-219.