

Estratto tradotto

**Heike Behrend**  
***Menschwerdung eines Affen. Eine Autobiografie der ethnografischen Forschung***

Matthes & Seitz Verlag, Berlino 2020  
ISBN 978-3-95757-955-3

pp. 9-20, 31-37

**Heike Behrend**  
***Evoluzione umana di una scimmia. Un'autobiografia della ricerca etnografica***

Tradotto da: Alessandra Iadicicco



## Introduzione

*Il vostro stadio scimmiesco, Signori miei,  
supposto che effettivamente Voi  
abbiate qualcosa del genere nel vostro passato,  
non può esserVi più remoto di quanto sia  
il mio a me. Il solletico al tallone però  
lo avvertono tanto il piccolo scimpanzé  
che il grande Achille.*

Franz Kafka<sup>1</sup>

---

1

Da «Relazione per una Accademia», in *Racconti*, trad. it. Giulio Schiavoni, Milano 1985, Rizzoli, pag. 243

La scimmia che vuole diventare essere umano sono io, un' etnologa (berlinese). «Scimmia» mi hanno chiamata gli abitanti delle colline di Tugen, nel Kenia nordoccidentale, quando sono arrivata da loro nel 1978. «Scimmia», «pazza» oppure «clown», «strega», «spia», «spirito satanico» e «cannibale» sono i nomi che mi sono stati dati anche durante le successive ricerche in Africa orientale. Di queste ricerche etnografiche vorrei riferire qui. Il mio testo va dunque ascritto al genere del resoconto autobiografico di una ricerca sul campo e segue «antenati» etnologici come Hortense Powdermaker, Laura Bohannan, Claude Lévi-Strauss, Paul Rabinow, Alma Gottlieb, Harry West o Roy Willis, per citare solo alcuni nomi. Ma mentre con loro l' etnografo sul campo appare per lo più come uno scienziato eroico e un maestro della ricerca, in questo libro mi occupo soprattutto della storia degli intrecci poco eroici e dei fraintendimenti culturali, dei conflitti e dei fallimenti che si sono verificati durante la mia ricerca sul campo in Africa orientale. Si tratterà delle irritazioni, delle coincidenze, delle esperienze infelici e dei punti ciechi, per quanto io ne abbia preso coscienza, che sono quasi sempre esclusi nelle monografie pubblicate. Nella pratica etnografica tuttavia le situazioni di fallimento rientrano essenzialmente. Fanno male e costringono l' etnografo a cambiare il corso della sua ricerca, a cercare un altro luogo, un altro «informatore» o anche un altro campo del sapere. Eppure nei testi pubblicati il fallimento è per lo più espunto; l' etnografo racconta essenzialmente una storia di successo. La produttività che anche in un fallimento può esserci viene raramente riconosciuta e sottoposta alla riflessione.

Effettivamente, però, irritazioni, fraintendimenti e coincidenze hanno determinato essenzialmente il processo di studio, perché mi hanno costretto a pensare in direzioni imprevedibili e a cogliere in maniera sempre nuova l'oggetto della ricerca.

2

Le ricerche sul campo prendono ogni volta un corso loro proprio perché anche la gente del posto ha interessi e progetti in cui cerca di coinvolgere l'etnografo. La «mia» ricerca non mi apparteneva. Fu in gran parte determinata, come dimostrerò, dagli etnografati, non si svolse né secondo i piani né senza conflitti. Perché la mia «volontà di sapere» (Foucault) entrava non di rado in collisione con gli interessi locali e con le idee locali di cortesia, moralità, potere, sesso e segreto. Sono stati appunto la capacità di accettare, l'abbandonarsi alle collisioni e alla riflessione su di esse, a rivelarsi estremamente produttivi e ad aprire campi di conoscenza che a casa non avrei saputo inventare. Questo però significa anche che io postulo un altro che non si schiude nel rapporto con ciò che è proprio. C'è un fuori che evoca ciò che sta al di là del narcisistico rispecchiamento del proprio nell'estraneo e spezza il circolo dell'auto-riflessione.

Gli errori e gli intrichi che si sono accumulati «sul campo» hanno assunto una forma indistinta e hanno preteso, così mi pare, come i fantasmi, di essere riconosciuti. Hanno portato alla definizione di un «oggetto» comunemente chiamato argomento di ricerca.

Questo non era semplicemente dato, ma doveva essere trovato solo nello scambio – a volte nello scontro – con gli uomini e le donne del posto. Intanto, come ho dovuto constatare, i miei interlocutori erano altamente interattivi e per nulla indifferenti; stavano già trasformandosi mentre ancora stavamo parlando gli uni agli altri. E hanno cambiato me; anche io oggi sono ciò che hanno fatto di me durante il periodo di ricerca in Africa.

3

Un resoconto autobiografico si fonda su un unico nome. Essendo io l' autrice, la narratrice e la protagonista del testo, mi attengo al «patto autobiografico» e sono responsabile del testo. Al tempo stesso, però, vado oltre questi limiti, perché a quel solo nome che garantisce il patto ne aggiungo altri, estranei. Questi nomi, che mi sono stati conferiti in Africa dai soggetti della mia ricerca, sono quelli che metto al centro della mia autobiografia della ricerca etnografica. Sono nomi poco lusinghieri e nei quali non necessariamente mi riconosco. Cerco di accrescere ed espandere fino all' estremo la mia soggettività lasciandomi trasformare nell' oggetto degli etnografati e mostrando come mi hanno vista e chiamata. In questa prospettiva mi riesce difficile calcare con forza sull' «auto-» dell' autobiografia. Non è forse vero che la firma autentica del testo viene spezzata, frammentata, dilatata e straniata quando dei nomi estranei vengono messi al centro? Un testo è ancora un' autobiografia se si sforza di fornire gli elementi di

una descrizione etnografica compiuta da parte di estranei?

Di fatto il mio testo è un tentativo di comprendere come, nello scambio con i soggetti della mia ricerca, siano sorti numerosi «io» assai sconcertanti e inquietanti che mi hanno indotta a domandare quale verità, quale critica, quale promessa e quale rinuncia serbassero questi nomi estranei che mi sono stati dati. Il mio testo è nel contempo un tentativo di rendere la produzione etnografica del sapere – a volte assai poco scientifica – l'oggetto di un racconto. In questo contesto, non avanzo la pretesa di produrre un resoconto scientifico, perché in modo estremamente poco scientifico mi fisso a volte su entrambi i lati di una contraddizione e con numerose affermazioni prendo ripetutamente me stessa in contropiede.

Occuparmi criticamente della tradizione autobiografica occidentale, della nostra «illusione biografica»<sup>2</sup>, come la chiamava Pierre Bourdieu, mi ha spinto a perseguire anche le idee che di (auto)biografia, di vita e di percorso di vita avevano i soggetti della mia ricerca e a includerle in questo testo.

4

Esiste una piccola tradizione in Germania e in Francia che è stata descritta come «etnografia inversa». Prima e dopo la seconda guerra mondiale, Julius Lips, Hans Himmelheber, Michel Leiris, Jean Rouch, Fritz Kramer,

---

2

Michael Harbsmeier e altri si interessarono alla questione di come il confronto con l'esperienza straniera dell'estraneo potesse scuotere la coscienza di sé europea e soprattutto coloniale. Rovesciarono la prospettiva, scambiarono le posizioni coloniali dell'osservatore e dell'osservato e misero a fuoco, in diversi mezzi di comunicazione, il modo in cui i colonizzati facevano dei colonizzatori, del loro modo di vivere e delle loro tecnologie l'oggetto della propria etnografia. Questa figura dell'inversione, dello sguardo rovesciato degli etnografati sull'etnografa e sulla sua ricerca, sta anche nel fondo del presente resoconto e lo muove. Quali categorie hanno impiegato i soggetti della mia ricerca per descrivere me e il mio lavoro? Quali possibilità di integrazione hanno offerto a me che anzitutto ero un'estranea? Quando e a quali condizioni sono stata accettata o rifiutata come persona? Quali limiti mi hanno posto? Ci sono stati momenti in cui le loro prospettive e le mie si sono incontrate o erano addirittura congruenti? Quali il sapere, i concetti, le teorie che loro hanno donato a me? Quali le alleanze che abbiamo stretto e quali le resistenze che si sono sviluppate da parte loro come da parte mia? Potrebbero riconoscersi nei miei testi? E come mi sono regolata io con i nomi che mi hanno dato? Scimmia, pazza o clown, strega, spia, spirito maligno e cannibale: queste irritanti denominazioni che mi sono state attribuite durante i miei soggiorni in Africa mi hanno spiazzata, confusa e colpita. Che tipo di forza e di dinamismo hanno acquisito questi nomi durante la ricerca e la scrittura che ne riferiva?

Come ho constatato nel corso successivo del mio lavoro etnografico, i nomi avevano già una lunga storia. Erano

stereotipi più o meno classici dell' estraneità, emersi negli incontri interculturali, descritti nei resoconti di viaggio del XIX secolo (a volte addirittura molto prima) e spesi dagli interessati - dai colonizzatori e dai colonizzati - sia in una direzione sia nell' altra. L' «alterizzazione» è una pratica che non hanno esercitato solo gli etnologi (coloniali), anche i soggetti delle loro ricerche hanno «cambiato» gli stranieri - etnologi compresi -, li hanno chiamati cannibali, li hanno fatti danzare come spiriti alieni nei rituali di possessione, li hanno posti sugli altari come statue Colon o li hanno derisi attribuendo loro dei nomi. I nomi che mi sono stati dati offrono dunque uno spaccato dell' esperienza dell' estraneo da parte degli estranei e mostrano come i soggetti della mia ricerca abbiano preso possesso di me attraverso le loro categorie. In contrasto con la mia propria percezione di me stessa, contro le mie intenzioni e i miei progetti di ricerca, hanno moltiplicato le versioni di me in una maniera tale che io non mi sarei mai sognata. Forse, però, sono proprio queste esperienze piuttosto destabilizzanti a rendere possibile la comprensione della differenza.

Mi presento pertanto al lettore non già come un soggetto autonomo e un' osservatrice, bensì piuttosto come un oggetto molto precisamente osservato in un campo di coincidenze, incertezze, conflitti e rapporti di potere estremamente diversi. Eppure sono io quella che scrive e descrive. Sono io che, in quanto soggetto che ricorda, mi trovo in una relazione di differenza con le molte versioni estranee di me stessa. E sono io che seguo il genere della letteratura di viaggio e di ricerca - questa «letteratura scadente», come l' ha definita Lévi-Strauss - ma che a volte ne infrango anche le convenzioni o me ne

faccio gioco. Io sono entrambe le cose, sono la vittima e l'attrice di commedie e drammi stranieri e, in qualità di scimmia o di cannibale, scendo a generi sempre più bassi - senza che ci sia una superiore inversione alla fine.

Di fatto si tratta di qualcosa di più che di una inversione. Perché i nomi che mi sono stati attribuiti non portavano tanto a espressione l'altro degli altri - come supponevo, almeno durante la mia prima ricerca sul campo - quanto piuttosto le reciproche riflessioni delle immagini degli estranei e di se stessi. Nella lunga storia di incontri e scontri coloniali, la scimmia è saltata avanti e indietro tra i vari attori come un sobillatore. Era tanto un insulto quanto una figura sovversiva, inserita in una gerarchia di alterità dentro un mosaico coloniale di attrazione e repulsione. Quando gli anziani delle colline di Tugen mi chiamavano «scimmia», l'assegnazione di questo nome non si riferiva solo al mio comportamento grossolano, selvaggio e scimmiesco, come inizialmente avevo pensato, bensì era anche una replica alla propria umiliazione e discriminazione coloniale, quella che loro avevano subito. Evidentemente, i nomi non stanno più in una relazione esclusivamente univoca con quello che chiamiamo «il loro contesto culturale». La divisione apparentemente netta tra loro e noi e tra le loro e le nostre rappresentazioni dell'altro è divenuta instabile. L'uno è già intrecciato con l'altro. Il semplice rovesciamento di prospettiva, così come l'ho messo in gioco all'inizio di questo testo, deve far posto, sullo sfondo di una lunga storia di processi di globalizzazione, di scambio e di appropriazione, a una moltitudine di alterità reciprocamente intrecciate che, come in un

caleidoscopio, si rompono, si specchiano e si ribaltano ma non sono facili da isolare e continuano a produrre sempre nuove differenze.

5

Bronisław Malinowski, l'eroe fondatore dell'etnologia moderna, pretendeva dai suoi studenti un soggiorno all'estero di almeno due anni. I miei soggiorni di ricerca in Africa orientale sono durati molto più a lungo; con delle interruzioni sono tornata continuamente nello stesso posto per un periodo di sette-otto anni. Il più delle volte sono rimasta in Africa solo da due a quattro mesi di fila perché non volevo lasciare mio marito e mio figlio da soli per troppo tempo. Restare a casa mi ha consentito di prendere le distanze, di leggere e pensare, per poi tornare in Africa con nuove domande. Il fatto di scomparire e il ripetuto ritorno sul luogo della ricerca si sono rivelati una inattesa misura di rafforzamento della fiducia. Non scomparivo per non farmi vedere mai più, bensì ritornavo; il ritorno non era una vuota promessa, perché portavo anche i doni che avevo promesso. Sul fatto di ritornare, mi sono dimostrata affidabile. In realtà, questo andirivieni tra Europa e Africa ha dato alla mia vita un ritmo di costante travaglio interiore.

Mentre la ricerca etnografica sul campo può essere descritta anche come una sorta di possessione – la cultura straniera si impossessa di me e le relazioni soggetto/oggetto in parte si dissolvono –, la stesura della monografia a casa va di pari passo con una

riconquista del potere perduto sul campo. Michael Harbsmeier ha definito questa scrittura un «rito del ritorno a casa», attraverso il quale chi è ritornato viene «purificato» e reintegrato. Mentre sul campo l'etnografa e gli etnografati nel migliore dei casi si avvicinano l'una agli altri e insieme inventano la cultura da etnografare, nel processo di scrittura si compie un esorcismo che abbastanza spesso fa finire sullo sfondo gli amici e gli interlocutori conosciuti in terra straniera. Invece vengono in primo piano i colleghi per i quali o contro i quali si scrive. Mettendo parzialmente in dissolvenza gli interlocutori sul campo, l'etnologa si afferma come autrice; rientra in tutto e per tutto nel contesto del discorso scientifico che non aveva mai abbandonato del tutto. Rimane impigliata nel genere del resoconto di ricerca e dunque nel discorso scritto, con i suoi ordinamenti gerarchici coloniali e postcoloniali, anche nel rovesciamento, o anzi appunto nel rovesciamento.

Nelle pagine che seguono, comunque, io riferirò non tanto del processo della scrittura etnografica quanto piuttosto della sopravvivenza dei testi etnografici. Essi non sono circolati solo nell'ambiente accademico, ma sono anche tornati indietro – tradotti – come un dono restituito in contraccambio all'etnografato. Perché il dialogo e la discussione non si fermano, neanche dopo la pubblicazione di una monografia. I testi, che sono colmi della conoscenza degli etnografati, trovano la strada per tornare verso di loro; saranno letti (si spera) anche da loro, e allora i soggetti della ricerca potranno, se vorranno, prendersi la loro vendetta, esercitare la critica, riscrivere il testo, accoglierlo o anche continuare a scriverlo.

Da molto tempo le informazioni reciproche e le conoscenze che abbiamo gli uni degli altri raggiungono le periferie del nostro mondo. Tutte le regioni in cui ho lavorato come etnografa erano già state frequentate e studiate da altri etnologi. Nelle risposte dei miei interlocutori locali, dunque, non ho necessariamente colto solo un sapere presumibilmente autentico, ma a volte anche le tracce dei miei colleghi. In questo modo, gli etnologi e i soggetti delle loro ricerche sono a priori tanto familiari e conosciuti, quanto estranei gli uni agli altri. Le loro storie e quelle degli etnografati sono già da lungo tempo strettamente intrecciate le une alle altre e da tempo sono già trasformazioni le une delle altre. In futuro probabilmente si tratterà soprattutto di determinare nel modo più preciso possibile non tanto le differenze quanto piuttosto gli elementi comuni tra le diverse versioni, in un processo di riflessività senza fine.

Con il resoconto delle mie quattro ricerche etnografiche in Kenya e Uganda avvenute in un arco di tempo di quasi cinquant'anni, questo libro contiene anche un pezzo di storia dell'etnologia, una storia dei cambiamenti degli schemi di potere e dei dibattiti, nonché un'implicita discussione delle sue teorie, i suoi metodi e i suoi mezzi di comunicazione e la sua critica. Anche questo è un tentativo di decolonizzazione del lavoro etnografico. Le relazioni (post)coloniali hanno sì subito un cambiamento radicale nel corso degli ultimi cinquant'anni, ma la «miseria del mondo», come Pierre

Bourdieu ha definito lo stato della globalizzazione, non è finita. Al contrario, si sono create e si creano nuove forme di dipendenza e di colonizzazione, che producono una miseria in alcune regioni forse addirittura maggiore di quanto non fosse ai tempi del colonialismo classico. In queste condizioni, la decolonizzazione resta un progetto che non si può portare a termine.

Mentre nelle pagine che seguono presento cronologicamente, in singoli capitoli, le quattro diverse ricerche sul campo, i singoli resoconti rimangono di volta in volta frammentari e saltano avanti e indietro nel tempo, sicché ciò che è antico può talvolta apparire più prossimo del passato più recente. I singoli frammenti hanno lo status di vignette. Poiché le monografie che ho scritto riguardo alle varie ricerche – con un'eccezione – sono state pubblicate in inglese (e in francese), questo testo è anche un ritorno alla lingua tedesca. Si basa essenzialmente su testi già pubblicati che, riscritti e ampliati, assumono una nuova focalizzazione. Scrivere un' autobiografia significa arrivare all' inizio con un movimento retrogrado. Ecco perché nell' epilogo la scimmia fa la sua *rentrée*. Riappare ancora una volta nella sua polivalenza di «selvaggio», di imitatore, di ricercatore e di «scimmia accademica» – come Franz Kafka la presentò nel suo racconto «Relazione per un' Accademia» del 1917.

## EVOLUZIONE UMANA DI UNA SCIMMIA

Sulle colline di Tugen nel nord-ovest del Kenya  
1978-1985

*L' uomo è anche la somma di tutti gli animali  
in cui si è trasformato nel corso della sua storia.*  
Elias Canetti, in un dialogo con Theodor W. Adorno

Nel 1978 ho visitato per la prima volta le colline di Tugen. Quindici anni prima il Kenya aveva ottenuto l'indipendenza. Jomo Kenyatta, un etnologo che aveva studiato e conseguito il dottorato con Malinowski a Londra, divenne presidente e il suo vice Daniel arap Moi, come ho scoperto solo in seguito, veniva dalle colline di Tugen. Regnava (ancora) un generale stato d'animo di ottimismo, supportato dalla speranza di modernizzazione e sviluppo (per tutti).

Secondo gli standard di una «etnologia della salvezza», tuttavia, all'epoca io non ero tanto interessata alla modernità africana quanto alla sua immagine contraria, alle tradizioni il più possibile non toccate dal colonialismo. Per questo mi ero andata a scegliere una regione a nord delle colline di Tugen, dove gli abitanti «vivevano ancora come i loro padri». Mi stabilii nel villaggio di Bartabwa e iniziai il mio lavoro etnografico ignara e abbastanza ignorante.

Bartabwa era certamente una fondazione coloniale e serviva da centro commerciale e amministrativo, ma la maggior parte della popolazione viveva più lontano, in fattorie sparse, di forma circolare, sulle montagne. Bartabwa consisteva in una strada polverosa, non asfaltata, con profonde buche e canali di scolo, che era stata completata alla fine degli anni Cinquanta e che nella stagione delle piogge si trasformava in uno scivolo a malapena praticabile. Su entrambi i lati della strada c'erano delle «moderne» case di legno rettangolari con il tetto di lamiera ondulata che ricordavano i luoghi del

selvaggio West. Alcune delle case in legno ospitavano piccoli negozi che vendevano batterie, torce elettriche, sale, sigarette, candele, sapone – soprattutto il detersivo Omo – e vari barattoli di conserva. Poiché la clientela, con poche eccezioni, era molto povera, le sigarette venivano vendute singolarmente o addirittura a metà. Altre case fungevano da piccoli bar che vendevano birra, tè, chapati e stufato di fagioli, patate e polenta. C'era anche un mercato dove le donne del circondario, due volte alla settimana, vendevano verdura, frutta e cibi cotti. In una delle case l'unica persona bene in carne di Bartabwa, cioè il capo, aveva il suo ufficio. C'erano anche un mulino per il granturco, una scuola elementare e un' infermeria.

Due mesi dopo il mio arrivo, Kenyatta morì e Daniel arap Moi prese il potere. Così gli abitanti delle colline di Tugen divennero «*the President's people*», «il popolo del presidente». Improvvisamente affluirono molti soldi nella regione e si verificò un rapidissimo sviluppo. Soprattutto il sud fu collegato da un'elegante e moderna strada asfaltata, sulla quale comunque circolavano più le capre che le auto, a Nakuru, la seconda città più grande. A Kabarnet, la capitale del distretto ai piedi delle colline di Tugen, sorsero con la rapidità del vento tre pomposi edifici che si rifacevano agli antichi templi: un ufficio postale, un supermercato e una scuola, che facevano apparire il resto della località ancora più misero.

Il nuovo presidente Daniel arap Moi proveniva da un villaggio chiamato Kabartonjo, situato più o meno nel centro delle colline di Tugen che si estendono in direzione nord-sud. Qui egli era nato, e fino a qui conduceva la strada asfaltata, non un passo più avanti.

Gli abitanti del nord, dunque anche quelli di Bartabwa, rimasero così ampiamente esclusi dalla nuova strada, dal flusso di denaro e dagli accelerati processi di sviluppo. In quanto ancora «poveri», «primitivi», «sottosviluppati» e «arretrati», dovevano essere usati come disprezzato *pendant* in uno stato nazionale che propagava «progresso» e «sviluppo». Alla differenza spaziale, si aggiunse una differenza temporale. Sebbene gli abitanti del nord esistessero contemporaneamente a quelli del sud e condividessero entrambi lo stesso spazio, le colline di Tugen, furono costretti in un «prima» e in un «non ancora». Con la temporalizzazione di questa immagine *pendant* emerse una dinamica di negazione, discredito ed emarginazione, che alla fine – sullo sfondo della promessa di modernizzazione e progresso – mirava a un annientamento. Si ripeteva e riconfermava dunque ancora una volta qui la bipartizione del mondo nelle cosiddette regioni sviluppate e sottosviluppate – in deformazione e dipendenza.

Gli abitanti di Bartabwa ne erano assai ben consapevoli. Quando, alcuni anni dopo, furono funestati da una grave siccità e il governo non inviò alcun aiuto, chiamarono la carestia «nyayo». *Nyayo* era lo slogan che aveva lanciato il nuovo presidente dopo aver preso il potere e che rappresentava la sua «filosofia di pace, amore e unità». Negli anni che seguirono, tuttavia, il presidente e i suoi sostenitori non solo perseguirono una brutale «politica della pancia piena», di corruzione e di rapina, ma anche – per rimanere al potere – una rafforzata politicizzazione e persino militarizzazione dell' etnicità che negli anni Novanta condusse a violente «epurazioni etniche». In tal modo gli abitanti delle

colline di Tugen dovevano diventare sia i carnefici che le vittime.

Non è un caso che negli anni Ottanta gli abitanti di Bartabwa chiamassero il proprio governo nazionale «chumbek», propriamente un termine per definire gli europei che avevano colonizzato il Kenya e le colline di Tugen. Evidentemente, non vedevano alcuna ragione di considerare passati i tempi della colonizzazione, dell'oppressione e dello sfruttamento. Nonostante il cambiamento dei soggetti al potere, l'epoca coloniale non era finita per loro. Non riconoscevano il «post-» di postcoloniale.

5

A Kabarnet, io e mio figlio salimmo su un matatu, un cosiddetto bushtaxi, che doveva portarci a Bartabwa. Era una vecchissima jeep traballante con il fondo bucherellato; quando, stracarica di bagagli, si inclinava a destra o a sinistra sulla strada accidentata e piena di crateri, ogni volta la porta laterale si apriva di scatto. Le ruote, come si è scoperto durante il viaggio, non erano fissate a dovere: mancavano le viti. Noi avevamo i posti più sicuri, eravamo seduti accanto al guidatore, davanti, in mezzo, e quando le portiere si aprivano non potevamo cadere fuori. L'uomo alla mia destra cercava di tenere chiusa la portiera con una mano e continuava a sporgere la testa dal finestrino per guardare la ruota anteriore e avvertire per tempo l'autista. In effetti si era allentata, ci fermammo e l'autista la cambiò con un'altra ruota che comunque era

fissata solo con tre viti. Proseguimmo finché si staccò anche questa ruota.

Nonostante gli intoppi, l'umore tra i passeggeri era altissimo. Scherzavano, raccontavano barzellette e davano alle viti rimanenti i nomi di famosi guerrieri che erano stati particolarmente coraggiosi – forse nella speranza che a quel punto anche le viti si dimostrassero coraggiose e resistenti. Ma i nomi non furono di aiuto, né c'era un'altra ruota di scorta. Restammo per strada. Dopo circa tre ore arrivò un altro matatu e ci portò a Bartabwa. Una volta arrivati là scendemmo dall'auto. Eravamo visitatori che non erano stati invitati. Eravamo estranei che dovevano diventare degli ospiti.

All'epoca non avevo idea se il mio permesso di ricerca valesse qualcosa e, se sì, quanto valesse e in che misura significasse protezione e sostegno. Sapevo solo che la prima persona cui avrei dovuto rivolgermi era il rappresentante dello stato, il capo. Andammo nel suo ufficio sulla strada principale; mostrai il mio permesso di ricerca e il capo, un po' sorpreso ma cordiale, dopo averci pensato un attimo ci mise a disposizione, a me e a mio figlio Henrik, una capanna vuota e un po' fatiscente. Henrik, che allora aveva sette anni, era un bambino cresciuto secondo principi antiautoritari in uno degli asili alternativi di Berlino, era aperto, curioso e molto sfacciato. Dal momento che fino ad allora Bartabwa era stata visitata solo da europei adulti, in particolare missionari cattolici, fu promosso al rango di un'attrazione esotica. Gli abitanti delle colline venivano da lontano per guardarlo. Henrik dava una mano nei negozietti e attirava clienti; con gli altri bambini faceva la guardia ai campi di granturco, sorvegliava le capre e le pecore, imparava a lanciare le clave e – come

Tarzan - trafficava con arco e frecce. Fu sommerso di regali, gli fu persino donata una capra. Al contrario di me, imparò la lingua locale a tempo di record e la sera mi raccontava vari pettegolezzi. Come era divenuta consuetudine sulle colline di Tugen, non fu lui ad essere chiamato in relazione a me, bensì io ad essere chiamata in relazione a lui «la mamma di Henry».

Come appresi in seguito, alle donne e agli uomini vengono assegnati molti nomi diversi nel corso della loro vita. L'attribuzione rituale dei nomi è una pratica (auto)biografica. Poco dopo la nascita, un bambino riceve, con un «piccolo» rituale, il nome di un antenato. Prima di fare ciò, gli anziani trovano tramite un oracolo l'antenato che «ha vissuto una buona vita» e che è disposto a dare il suo nome al bambino. Ogni lignaggio dispone solo di un determinato numero di nomi che circolano tra i propri parenti, morti e vivi; nomi nuovi non ce ne sono. I nomi sono più durevoli delle persone che li portano. E creano un vincolo: nel nome un bambino riceve come futuro il passato di uno e quindi di tanti antenati. In un certo qual modo vive in una direzione invertita, perché deve essere all'altezza del nome dell'antenato, allineare la sua vita sul suo modello, ripeterla. Eppure l'antenato, il cui nome determina così potentemente la vita dei suoi discendenti, è morto: la sua «vita» appartiene ai vivi, possono piegarla e usarla per i propri scopi. Se la relazione tra bambino e antenato si rivela infelice, l'antenato viene sostituito. Deve dimostrare di essere quello giusto garantendo il benessere del bambino. Se non ci riuscirà, il suo nome sarà abolito e dimenticato e si ricorrerà a un altro antenato con il suo nome.

Mentre le donne davano il primo nome al bambino, pochi anni dopo gli uomini gli davano un secondo nome, il «nome di capra», scelto in base alla capra ricevuta in dono dal bambino. A volte nel corso della vita prevaleva il nome assegnato dalle donne, a volte il nome di capra. Capitava anche che il bambino si sentisse chiamare con entrambi i nomi; allora le donne lo chiamavano con il nome che gli avevano dato loro, e gli uomini usavano il nome di capra. Talvolta però i genitori davano ai loro figli anche un terzo nome aggiuntivo che ricordava un evento verificatosi durante il parto. Numerosi bambini, ad esempio, si chiamavano *Kemei*, «fame» perché al tempo della loro nascita regnava la fame. Un bambino fu chiamato *Chumba*, «europeo», perché era nato alla presenza di un europeo. Incontrai anche un bambino di nome «Cucchiaio» perché il giorno in cui nacque i suoi genitori avevano visto per la prima volta un cucchiaio. Mentre i nomi ancestrali, come ripetizione, integrano il bambino nella genealogia, i nomi-evento (come anche i soprannomi) sottolineano piuttosto la sua unicità e individualità, caratteristiche che lo contraddistinguono, ma anche che – a differenza dei nomi ancestrali – scompaiono con la sua morte.

6

Dal momento che, fino al 1985, tornai regolarmente a Bartabwa, gli anziani mi assegnarono un giovane di nome Naftali Kipsang, che doveva accompagnarmi in tutte le mie faccende, proteggermi e servire da traduttore, ma che soprattutto doveva controllarmi. Kipsang era chiamato

anche «Professore»; leggeva molto e gli piaceva portare con sé un libro come segno della sua erudizione. Teneva una penna infilata tra i capelli. Insieme agli anziani, stabiliva che cosa e chi dovevo vedere e che cosa mi era permesso di scoprire. Gli pagavo il regolare stipendio locale per un insegnante. Certo però il denaro non lo obbligava alla lealtà nei confronti di me, straniera. All'illusione di avere sotto controllo il mio lavoro rinunciai in fretta.

Kipsang, il mio galante accompagnatore, divenne uno degli interlocutori più ambiti. Quando tornavamo al villaggio dopo l'incontro con un anziano, faceva il giro. Veniva invitato a una birra per raccontare a tutti le ultime storie sul mio conto. Erano storie molto divertenti; sentivo le fragorose risate che passavano con lui da una casa all'altra.

Negli anni che seguirono, tra me e Kipsang nacque un'amicizia. Era un abile mediatore che sapeva destreggiarsi tra i miei interessi e i diversi interessi degli anziani. Iniziò anche ad interessarsi sempre più alla propria cultura e soprattutto ai suoi rituali e divenne egli stesso un etnografo delle colline di Tugen. Diventammo complici e ci specchiavamo nei diversi ruoli che avevamo assunto. Mentre lui stava diventando un etnografo della sua stessa cultura, io mi ero trasformata in un primitivo, in una scimmia, anche se con prospettive di avanzamento.