

## OHISA IBOU, SOPRANNOMINATO “OPEINGOLE”

A metà agosto del 1971, Ohisa Ibou ed io lasciammo Aboke e, via Gulu, ci trasferimmo a Kitgum presso il gruppo dei suoi familiari. Kitgum è la città-villaggio e capo distretto dell'etnia Acioli del nord Uganda. Secondo il censimento del 1980 (Pellegrini 1984, 38), gli Acioli del distretto di Kitgum sono 307.594, quelli del distretto di Gulu 270.185, gli altri rimasti entro i confini del Sudan Meridionale 186.000, una numerosissima popolazione che s'aggira complessivamente sui 700.000 unità, in un territorio di circa 30.000 Km<sup>2</sup>, un po' più grande della Sicilia che in 25.700 Km<sup>2</sup> ha una popolazione di 5.197.000. L'etnia degli Acioli dell'Uganda ha dunque un territorio immenso, capace di dare rifugio e terreni da coltivare a migliaia e migliaia di profughi del Sudan Meridionale, fra i quali ci sono molti Lotuho, cui appartengono i familiari di Ohisa Ibou.

Quando arrivammo e finimmo appena di scambiare i saluti, con molta cortesia e secondo l'etichetta, dai più grandi ai più piccoli, ci è stato offerto del tè caldo con biscotti all'inglese. Mentre sedevamo accoccolati per terra sulle stuoie e illuminati dalle fievole luci della legna che ardeva sullo spiazzo antistante le capanne, uno sparuto numero di uomini s'avvicinò al papà di Ohisa Ibou per chiedere notizie. I tre erano il padre d'una ragazza rapita a fin di matri-

monio, il fratello e un suo cugino. Essi indagavano sul presunto rapitore e ove fosse nascosta la ragazza. Chiesero al fratello di Ohisa Ibou, Oboholuka, di investigare fra i vari gruppi lotuho di Kitgum. Presto si accertarono del rapitore e dove si trovavano i due fuggitivi. L'indomani, di buon'ora, i tre s'incamminarono sulla strada Gulu-Kitgum, senza più l'eccessiva preoccupazione di prima, sicuri ormai che il pretendente avrebbe pagato il prezzo della dote. In un incontro fortuito, i tre s'imbatterono nel rapitore e, riconosciuto, venne loro in mente che egli aveva già una prima moglie, era in trattativa, cioè stava pagando per una seconda, ed ora aveva rapito di comune accordo questa terza donna che aveva rifiutato, invece, l'uomo impostole dal padre e dal fratello maggiore. Il pretendente, in procinto di avere tre mogli, doveva essere certamente un uomo benestante, dato che, come si dice in Africa, solamente i pigri e i bevitori non hanno una seconda e terza moglie, come si è detto.

L'incontro si tramutò in rissa violenta, perché il rapitore fu preso a calci e pugni e, legato forzatamente, stava per essere trascinato a casa, finché egli confessò ove era nascosta la ragazza. La baruffa non andò meglio per gli inseguitori: il cugino della ragazza ebbe infatti tante botte sul dorso e ai fianchi che dovette far ricorso all'ospedale di Kitgum; nel trambusto anche Oboholuka, il fratello di Ohisa Ibou, fu colpito al braccio con una pietra e dovette anch'egli ricorrere all'ospedale, da dove fu presto dimesso, dopo essere stato medicato.

Ai tre inseguitori fu risparmiata la prigione per rissa violenta, perché avevano avuto dalla polizia di Agago Camp (un centro di raccolta di rifugiati sudanesi) una dichiarazione nella quale si diceva che i tre andavano alla ricerca della ragazza fuggita o rapita. In questi casi, sono previsti e tollerati pugni, botte e ogni altro genere di maltrattamenti, fuorché gli scontri intenzionalmente mortali, fino a quando non si riesce a strappare, nel tempo più breve possibile, il consenso del rapitore sul futuro matrimonio.

Oboholuka la sera non tornò a casa, ma rimase a Kitgum per incontrare la sua ragazza e trattare con lei se era disposta a fuggire con lui. Lei fece osservare che intendeva rimandare tutto a fine mese per avere un po' di quattrini in più, trovandosi impegnata a lavorare in un negozietto di Kitgum. Oboholuka accettò la proposta, sicuro che i suoi coetanei d'iniziazione sarebbero stati sempre pronti ad aiutarlo, ossia ad essere picchiati, linciati e feriti per riuscire allo scopo.

I genitori di lei si opposero alla fuga e a qualsiasi forma di rapimento, perché, essendo diventati cristiani, pretendevano che il matrimonio si celebrasse in chiesa. D'altra parte, i genitori di lui non vedevano l'ora che Oboholuka sposasse al più presto, perché Ohisa Ibou, il fratello maggiore, non intendeva prendere moglie, essendo ancora impegnato negli studi, e qualsiasi altro rinvio del matrimonio di Oboholuka poteva apparire agli occhi degli altri indecoroso, ovverosia segno della loro povertà e incapacità a racimolare il prezzo della dote da pagare alla famiglia di lei. Oboholuka ribadì

sce però ai suoi genitori d'essere pronto a sposare, ma secondo il sistema tradizionale, cioè con il rapimento della ragazza, o con la fuga consensuale.

Mentre si svolgono tali eventi, Ohisa Ibou cerca d'organizzare con me gli incontri di ricerca sulle credenze e i costumi lotuho, per cui ci eravamo trasferiti da Aboke a Kitgum. Fallisce l'incontro con Idela, Kajak e Iliha, sorelle di Ohisa Ibou, riesce bene invece quello con gli uomini.

Al momento della presentazione, Ohisa Ibou si esibisce come *Opeingole* - il tutto grigio dalla fronte bianca; suo fratello, *Oboboluka* - tutto chiazzato bianco e nero; Ibou, padre di Ohisa, *Aboris* - chiazzato come il leopardo ed *Amongole* - il tutto rosso e bianco di fronte, come il precedente. Non riesco a prendere nota di Odiango e di Ikweny Iwarri.

Ciò che mi colse di sorpresa fu vedermi presentare gli interlocutori con nomi di colori diversi. Subito mi fu spiegato che i colori rispondono a quelli del torello, che ognuno riceve il giorno della prima iniziazione e i colori, nell'insieme, compongono il nome del giovane iniziato. Per tale ragione, Ohisa, figlio di Ibou, era chiamato *Opeingole* - il tutto grigio dalla fronte bianca, così come erano i colori del torello assegnatogli nel giorno della sua prima iniziazione, per mezzo dei quali distinguersi dagli altri coetanei, che portavano anch'essi nomi di colori diversi, a seconda del torello che era stato assegnato a loro. Apprenderò in appresso che la pratica di dare il nome al giovane iniziato dai colori del torello, o dalla forma delle corna, o da qualsiasi altra par-

te del corpo dell'animale, è molto comune ai Niloti come i Dinka, i Nuer e ai Nilo-Camiti come i Karimojong, i Lotuho, i Masai e Nandi, ai Meru del Kenya, molto influenzati dai Masai, sebbene siano bantu.

Il nome della prima iniziazione dei Lotuho, per la quale il giovane diviene *monyomiji*, indica il nuovo status e il nuovo ruolo che egli acquista all'interno del quartiere, e poi all'interno del villaggio, significando alla lettera *mony*-padre, padrone e *miji*-villaggio. Oltre a questo titolo generico, ogni iniziato riceve, come è stato già osservato, il nome personale del proprio torello, e poi quello del gruppo a cui egli appartiene.

Il nome di nascita è ispirato di consueto ad una particolare circostanza che s'accompagna al momento della nascita riguardante, ad esempio, il periodo della coltivazione dei campi, del raccolto del granturco o del miglio, il periodo delle danze, della caccia, della pesca, o delle ristrettezze sociali come la fame e le epidemie o il posto che si occupa nell'ordine della nascita rispetto ai fratelli o alle sorelle. Ad esempio, il nome *Oromo/Iromo*, il primo per il maschile dall'iniziale *o*, il secondo femminile dall'iniziale *i*, significa nato/a durante la coltivazione dei campi; *Ohita/Ihita* nato/a durante la raccolta del sorgo; *Ohisa/Ihisa* nato/a dopo uno o più bambini; *Ohya/Ihia* indica rapporto al periodo delle danze in genere, come *Odong/Idong* dice rapporto ai tamburi. *Allam/Illam* dice rapporto alla grande festa della caccia e al pronostico dell'Anno Nuovo. *Ohisa Ibou*, dunque, è chiamato *Ohisa* perché nato dopo le sue sorelle.

Anche gli Acioli danno nomi che si riferiscono alle varie circostanze della nascita. Ad esempio *Olweny*, nato durante la guerra; *Odwar*, nato durante la caccia; *Omono*, nato durante il passaggio d'un europeo; *Oto*, nato dopo la morte di un bambino; *Otim*, nato fuori del proprio paese; *Ojera*, nato con sei dita; *Okec*, nato in tempo di fame; *Ouma*, nato col naso; *Owic*, nato con la testa; *Ogio*, nato il primo dei gemelli; *Ocen*, il secondo dei gemelli (Pellegrini 1984, 50).

Molti di questi nomi acioli sono comuni anche ai Lango, come è stato notato sia nel racconto dei ragazzi di Dokolo che dichiararono concordemente al missionario: "Mio padre è *Ocen!*" (secondo dei gemelli), o quello dello studente di Aboke *Otim* (nato fuori del proprio paese): "Magari fosse incinta!".

Se il singolo nome indica una particolare circostanza naturale o sociale, cui la nascita d'un individuo è legata, un complesso di nomi, portati dalla stessa persona, manifesta la storia di eventi cui l'individuo ha avuto un particolare rapporto. Nella serie dei nomi che ogni giovane e ogni uomo lotuho porta - e ne porta fino a sei, otto, dieci, e più - è iscritta la propria storia e, cambiando gli eventi, può cambiare anche il suo nome. Il lettore si è già accorto delle citazioni da me riportate dal manoscritto sulla religione tradizionale dei Lotuho di *Obisa Lais*, un altro mio alunno a Lacor e di *Obisa Affwonni Lais* per il testo riprodotto al computer, riveduto e ampliato dallo stesso nel 1992, dopo essersi graduato a Kinshasa nel 1975.

Il nome preso dal giovane iniziato lotuho dall'animale, specificatamente dai suoi distinti colori, dalla forma delle corna o dalla interezza o dalle parti del suo corpo, indica l'individualità del soggetto, la sua singolarità rispetto alla molteplicità dei suoi coetanei.

Il nome di gruppo o di classe - dato nelle susseguenti iniziazioni del villaggio e del distretto - indica invece l'unità, la compattezza, la solidarietà del gruppo, o della classe, rispetto agli altri gruppi e alle altre classi del quartiere, del villaggio o degli altri villaggi.

Nella Nefira di Hoding del 1954 - terza iniziazione generale per tutto il distretto di Oronyo - in cui gli iniziati vennero immessi nella pienezza del loro potere decisionale e politico, il Capopioggia Logucciolo, figlio di Accalili, così si rivolse loro: "Io dico: comportatevi bene; nessuno si adiri con gli altri, siate uniti fra voi; fate i miei lavori, io vi chiamo *Iru* (uccelli), nome portato dai vostri padri" (Pazzaglia, Ms. IV, 165).

Il nome *iru*, ricevuto collettivamente dai nuovi iniziati, manifesta la nuova forma di esistenza, la responsabilità collegiale che assumono dinanzi al Capopioggia, cui debbono coltivare i campi obbligatoriamente, in ordine all'ottenimento della pioggia, condizione necessaria ed unica per il benessere del popolo, la sopravvivenza degli animali e il raccolto dei frutti della terra. L'unità e la concordia dei nuovi iniziati costituiscono le virtù fondamentali non solo per salvaguardare la coesione interna del villaggio bensì anche la forza per sostenere gli attacchi dei nemici, uniti quasi a for-

mare uno sciame, come gli uccelli iru, piccoli, numerosi, ma sempre insieme. Iru è dunque nome di classe.

Nella Nefira generale di Hoding fu dato agli iniziati il nome collettivo Iru, nome di classe, per distinguerli dalla classe Maa-cavallette, o dalla classe Tome-elefanti, con l'auspicio per i primi di essere sempre numerosi e uniti come gli uccelli iru, per gli altri di essere sempre in frotta come le cavallette, o forti e valorosi come gli elefanti.

Allo stesso modo, il nome di un clan, preso anch'esso dal nome d'un animale, indica la sua unità e singolarità rispetto alla diversità e alla molteplicità degli altri clan e sotto clan, con i quali si è ogni giorno in continui rapporti di collaborazione, fondati soprattutto sui matrimoni esogamici, ossia celebrati con clan diversi dal proprio, e distinti dunque con nomi necessariamente diversi.

Obsolete teorie etnologiche, passate in campo filosofico, hanno paradossalmente sostenuto che il nome dell'animale, portato dall'antenato, da un qualsiasi clan o da un individuo, significasse l'identità sostanziale tra l'animale-totem e chi ne portava il nome. Il totemismo sarebbe stato allora una forma di pensiero a sé stante, mitico, pre-logico, secondo il quale l'indistinzione tra l'animale totemico e l'antenato corrisponderebbe all'indistinzione o alla confusione tra gli esseri, dovuta alla cosiddetta partecipazione mistica (Lévy Bruhl 1971, 21-22) o alla percezione emotiva con cui il primitivo coglierebbe la realtà (Durkheim 1951, 22-36). Secondo questa particolare forma di "pensiero mitico" non



si avrebbe la possibilità di distinguere la nozione delle singole sostanze o delle particolari specie, proprie del pensiero critico-razionale (Cassirer 1976, 138). Di conseguenza, non troverebbe luogo nel pensiero mitico del primitivo la metafora e l'analogia non indicherebbe allora un rapporto di somiglianza, ma di reale identità o comunione di essenza tra l'uomo e l'animale, *fellow animal* (Cassirer, 138).

Il nome, come è stato dimostrato con ampia documentazione da C. Lévi-Strauss, deve essere inteso invece in termini di logica classificatoria, ossia atto a costruire sistemi di classificazioni. “Le credenze eterogenee, arbitrariamente raccolte sotto l'etichetta di totemismo, ha scritto Lévi-Strauss, non si basano sull'idea del rapporto sostanziale tra uno o più gruppi sociali e uno o più regni animali. Esse si ricollegano ad altre credenze e ad altre pratiche che, direttamente o indirettamente connesse a schemi classificatori, permettono di cogliere l'universo in forma di totalità organizzata (1964, 151).

In questo senso, il nome dell'animale si rivela un “modello intelligibile”, un mezzo del pensare, dell'organizzare e dell'esprimere non solo la realtà concreta ed empirica della varietà degli individui, della molteplicità dei gruppi di persone e dei clan, bensì tutta la realtà cosmologica, ossia aiuta a cogliere il significato profondo unitario e contraddittorio dell'universo intero che ci circonda.

Le attribuzioni di toro e di iena, di cocodrillo e di pidocchio del grano (*negaru*), riferite dai Lotuho al loro eroe

culturale Asang, primo Capopioggia d'una lunga dinastia, non intendono descriverlo quale animale amorfo o inesistente, animale mostruoso, metà toro e metà iena, o metà coccodrillo e metà pidocchio. È vero che di lui si dice che quando fu trovato nelle acque del fiume Dongat, secondo una tradizione, apparve metà uomo e metà animale, ma non completamente animale, tutto ci induce a pensare che egli non era un uomo comune, ma un essere straordinario. Egli non era altresì un animale comune, ma un animale straordinario, non comune. Nella sua speciale straordinarietà, univa le qualificazioni proprie del toro, che nella tradizione dell'antichità afro-asiatica combinava in sé le caratteristiche pluvio-genitali, ovverosia della pioggia e della fecondità procreativa (segni e simboli della vita) e quella della iena, animale ingordo di animali deboli e di carogne (segno e simbolo della morte e della distruzione). Anche il coccodrillo che vive nell'acqua è segno e simbolo della vita, come il pidocchio del grano è segno e simbolo della distruzione, della fame e della morte.

Queste opposte qualificazioni sono splendide metafore della drammaticità della vita e della morte. Asang, come tutti gli esseri mediatori, di cui si parla nella storia delle religioni, metà uomo e metà animale, oppure metà dio e metà uomo, è segno e simbolo insieme dell'abbondanza e della siccità, dell'indigenza e della ricchezza, del benessere e del malessere, del bene e del male, della vita e della morte, dell'ambiguità della stessa vita umana ed universale. Asang si-

gnifica dunque, in ultimo, l'avvicinarsi alterno delle trasformazioni cosmiche.

Le attribuzioni di nomi e di qualificazioni di animali opposti e complementari non implica dunque una sostanziale identità, vale a dire dell'uomo e dell'animale, ma un modo di concepire e di esprimere, in forma analogica e metaforica, le proprietà straordinarie d'una categoria di esseri. Mary Douglas, antropologa inglese, ha fatto osservare giustamente che è realmente difficile la traduzione del verbo copulativo «è» da una cultura all'altra. Anche per noi dire: quell'uomo è una carogna, quell'uomo è un toro, è diverso dal dire quell'uomo è ladro, quell'uomo è omicida. Nel primo caso si hanno delle metafore, nel secondo si hanno invece affermazioni di verità.

Non è dal diverso significato, realistico o metaforico, attribuito alla particella verbale «è» di *“questo è il mio corpo”* e *“questo è il mio sangue”* che è nata la storica controversia tra cattolici e protestanti? Per i primi, infatti, le parole di Cristo, pronunciate sul pane e sul vino, trasformerebbero la loro sostanza in quella vera e reale del suo corpo e del suo sangue, mentre per i secondi significherebbero la presenza simbolica e spirituale del Cristo.