

Linguae &
Rivista di lingue e culture moderne

Francesca Declich

Frontiere politiche, confini culturali e
competenze linguistiche. Un caso
nell'Africa orientale

<https://doi.org/10.14276/l.v22i2.3545>

ISSN 1724-8698

Urbino University Press
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo



Francesca Declich

Università degli Studi di Urbino

francesca.declich@uniurb.it

Frontiere politiche, confini culturali e competenze linguistiche. Un caso nell'Africa orientale

ABSTRACT

Political borders, cultural borders, and linguistic competences: a case in East Africa.

Contemporary maps of Africa clearly show the borders of states across the continent. Not everyone knows, however, that before the colonial rush for Africa, national borders and geographical boundaries were much less codified. Nowadays the perception of colonial borders among people living in border areas is diverse as borders are subject to cultural interpretation and negotiation. The separations created by colonial borders may not be perceived as permanent; people may feel that they have very strong ties across national borders; and borders may be created through the construction of cultural categories alien to political boundaries. Furthermore, the same lines created by national borders can foster aggregations of differently associated ethnic identity markers on each side of the border, so that people can use opposing border areas to positively enhance their self-perception and even self-esteem. The Somali Zigula who lived along the Juba River before leaving the area because of the war in the 1990s are an example of a group that has downplayed the role of modern national borders while considering cultural similarities highly relevant to their identity as a community. This case shows that linguistic elements and characteristics of kinship can be manipulated and adapted for this purpose. The present article describes some conditions in which cultural similarities can become ways in which borders are not determined by the adjacency of a geographical territory, but culturally constructed; furthermore, frontier areas can be places in which branches of "positive identity" (Epstein 1983, 185) are experienced and lived. Refugee camps and refugee status itself can be considered border areas both geographically and metaphorically¹.

KEYWORDS: borders, linguistic competences, East Africa.

¹ Articolo invitato.

1. Introduzione²

Negli anni '80, quando incontrai gli Zigula somali lungo il fiume Giuba in Somalia, era abbastanza comune tra loro la tendenza a curare l'insegnamento alle giovani generazioni della loro lingua di origine bantu, lo Zigula, che essi consideravano un 'passaporto'. Erano convinti che avrebbero potuto usarla in caso di emergenza, se la situazione fosse peggiorata: una situazione che, a loro avviso, si stava riavvicinando in qualche modo a quella della schiavitù da cui erano fuggiti più di un secolo prima. Percepivano la crescente emarginazione che stavano subendo in Somalia dalla metà degli anni '70 come un'inversione di rotta dall'iniziale integrazione nella nascente nazione somala seguita alla rivoluzione del 1969 e, in sostanza, come un processo che li stava portando verso una sorta di nuova schiavitù. Questo timore era conseguenza di una stratificazione sociale retaggio del sistema di produzione schiavistico esistente in Somalia, in base alla quale gli schiavi erano considerati inferiori agli altri individui. Due caratteristiche personali erano ritenute elementi che

² Questo articolo fa parte di un lavoro più ampio sulla diaspora delle popolazioni Bantu del fiume Giuba seguita alla guerra civile dilagata alla fine del 1990. Si basa su diversi anni di lavoro sul campo svolto in tempi diversi. Il lavoro di ricerca iniziale sul campo è stato condotto per due anni, tra il 1985 e il 1988, lungo il fiume Juba, nel sud della Somalia, prima della guerra civile, ed è alla base della tesi di dottorato. In seguito, poiché le persone con cui avevo lavorato in Somalia erano state coinvolte in migrazioni forzate, dal 1993 fui coinvolta in una ricerca di follow-up sul campo multi-situata in diverse località dei paesi in cui i 'Bantu' somali del fiume Giuba si erano dispersi e erano stati accolti come rifugiati: in Kenya nei campi profughi di Daddab, in Tanzania (negli insediamenti per rifugiati di Mkuui e Chogo e a Dar-es-Salaam) e negli Stati Uniti (a San Diego, California e Buffalo, New York). A un totale di diciotto mesi dedicati al lavoro sul campo si aggiunsero poi ulteriori visite e interviste continuate regolarmente durante gli anni. Poiché coloro che parlavano il *kizigula* stavano tornando al loro paese d'origine, il distretto di Handeni in Tanzania, il periodo iniziale più lungo di lavoro sul campo è stato svolto per osservare il modo in cui le persone che parlavano la stessa lingua in paesi diversi si incontravano di nuovo dopo duecento anni. In seguito, tuttavia, gli obiettivi del lavoro sul campo variarono e si pose attenzione anche su altri aspetti in varie fasi del progetto. Durante questi periodi di lavoro sul campo, è stato possibile intervistare un certo numero di persone, adulte e giovani, conosciute in Somalia negli anni '80, e seguire il loro percorso migratorio attraverso Daddab, Mkuui e Dar-es-Salaam e gli Stati Uniti. La ricerca è stata finanziata da fondi di ricerca che si sono resi progressivamente disponibili in diversi anni. Desidero ringraziare l'IFRA (Istituto Francese per la Ricerca in Africa) di Nairobi, il programma post dottorale dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, la Banca Mondiale, la sezione dell'Università di Urbino dei progetti di ricerca COFIN negli anni 2002-2006 finanziati dal Ministero dell'Università e della Ricerca italiano.

rimandavano inevitabilmente a un passato di schiavitù: i capelli ricci (venivano chiamati *jareer* coloro che avevano questa caratteristica) e il fatto di parlare la lingua *mahawai* (un dialetto disprezzato da molti somali). Le persone contraddistinte da queste caratteristiche erano considerate di condizione inferiore. Una persona con i capelli ricci, ma in grado di parlare una lingua bantu piuttosto che quella particolare versione della lingua somala, poteva sì venire additata come *addoon* (cioè schiava), ma anche sostenere di discendere da genti libere, perché queste sue origini si manifestavano nella conoscenza di una lingua non ancora dimenticata.

2. Il linguaggio come contrassegno di libertà

In effetti, in qualche periodo tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento diverse persone di lingua Zigula che erano state rapite e vendute come schiave sulla costa del Benadir fuggirono dai territori circostanti alla città di Brava e andarono a vivere lungo il fiume Juba a partire da una settantina di chilometri dalla sua foce (Kersten 1871). Al volgere del XX secolo la popolazione della zona di Gosha oscillava tra i 30.000 e i 40.000 individui che o appartenevano a un primo gruppo di fuggitivi o vi si erano aggiunti via via nel corso del tempo (Crauford 1897, 57; Dundas 1893; Perducchi 1901; Declich 2020a). Molte persone, soprattutto quelle rapite quando erano bambine o nate da genitori in schiavitù, non parlavano alcuna lingua bantu nativa e non potevano far risalire i loro alberi genealogici ad alcuna comunità di gruppi liberi, né in Somalia né fuori di essa. Queste persone erano considerate inconfutabilmente discendenti di schiavi, in quanto avevano perso la cognizione e la memoria delle proprie origini: il fatto che non potessero parlare la loro lingua originale ne era considerato una prova. Inoltre, potevano far risalire la loro genealogia solo alla stirpe somala nella quale erano vissute, cioè erano in grado di risalire alla loro genealogia solo attraverso il nome delle famiglie in cui i loro antenati avevano prestato servizio come schiavi e quindi erano destinate a essere considerate discendenti di schiavi. Non conoscevano i nomi dei loro antenati liberi.

In questo contesto, essere in possesso di una lingua diversa dal somalo era un segno di differenza che gli Zigula del fiume Giuba erano orgogliosi di ostentare. L'aver mantenuto questa lingua bantu è diventato nel corso del

tempo un importante segno di libertà alla luce delle vicissitudini storiche relative ai territori del fiume Giuba. L'importanza della lingua come segno di libertà è sottolineata da quanto rievocato nell'esecuzione di un canto rituale del *buinda*, il rito di iniziazione femminile tra gli Zigula. Il canto si riferisce al leader di nome Makua Mabuluko, che alla fine del XIX secolo era a capo dei Makua del fiume Juba, ricordato perché malauguratamente non aveva considerato importante che i Makua preservassero la propria lingua bantu. La canzone recita così (Declich 2000, 103; 2002, 63-64): *Mabuluku tulia ikalamabali isingua iamuenye* (Mabuluko devi smetterla, questo paese ha già il suo padrone). Gli anziani spiegavano che la canzone esorta a non comportarsi come Mabuluko: abbandonando la propria lingua bantu, i Makua erano diventati 'schiavi' perché non più in grado di dimostrare le proprie origini.

Le interpretazioni dei canti rituali non sono semplici, perché i loro significati non possono essere tradotti letteralmente e sono nascosti nei cosiddetti *kufunda*, versi metaforici ad alto contenuto simbolico. Gli eventi storici che stanno alla base di questa canzone si riferiscono al capo Maburuc Moro, uno dei notabili con i quali gli italiani firmarono accordi nella Gosha alla fine dell'Ottocento³. All'epoca, la conferenza di Berlino tra il 1884 e il 1885 aveva operato una spartizione dell'Africa tra le nazioni europee, le forze coloniali cercavano fondamentalmente di stabilire una sorta di controllo dei territori tramite accordi con le autorità locali al fine di riscuotere tasse. Tali accordi erano finalizzati al controllo del commercio locale e, d'altronde, la presenza dei colonizzatori sul territorio non era sufficiente a mantenere chiari confini territoriali. In questo quadro, trascurando la propria lingua, Mabuluko concedeva spazio sul territorio a chi parlava lingue altre da quella makua. Per questo motivo la canzone afferma che il paese aveva già i suoi padroni e che il capo doveva modificare la sua politica⁴.

Quando ero sul campo in Somalia, a metà degli anni '80 del secolo scorso, si discuteva ancora dell'importanza di evitare che le donne si sposassero al di fuori dei villaggi zigula, perché i loro figli avrebbero presto perso la propria lingua vivendo in villaggi dove si parlava solo il *mahaway*. Il *mahaway* (denominazione data dagli Zigula alla lingua *maay maay*) è una versione della

³ ASMAI, Po. 55/6, Fasc. 42.

⁴ Per ironia della sorte, coloro che si definiscono Makua in Somalia parlano oggi lo *zigula* invece che la versione *mahawai* del *somalo* o il *makua*.

lingua somala malvista da chi vive nelle aree settentrionali della Somalia. Un esempio etnografico illustra le strategie usate all'epoca per preservare la lingua zigula e descrive le dinamiche sociali e i vincoli di parentela a esse relative. Una donna che abitava nel villaggio di Mugambo si era stancata del rapporto con il marito zigula; aveva così iniziato una relazione con un uomo che parlava *mahaway* e che viveva in un villaggio a circa venticinque chilometri dal suo, vicino alla cittadina di Jilib. Il suo obiettivo era quello di ottenere il divorzio dal marito zigula e di sposare il suo amante. Tale piano fu bloccato sul nascere dal veto del padre, subito espresso quando qualcuno lo informò delle intenzioni della donna, veto paterno che quest'ultima non poteva infrangere apertamente una volta che era stato formalmente dichiarato. Per questo la donna aveva tentato di organizzare tutto prima che il padre giungesse a sapere ciò che stava per accadere per metterlo di fronte al fatto compiuto, un divorzio e un nuovo matrimonio già avvenuti. La donna aveva tentato inutilmente di ottenere l'appoggio del fratello per l'intera operazione. Da parte sua, il fratello non vedeva di buon occhio la decisione della sorella ed era preoccupato che questa si sposasse al di fuori dell'area di lingua zigula perché sosteneva che una volta che i bambini nascono nei villaggi di lingua *mahaway* perdono le loro origini, diventano anche loro gente persa.

I confini della stratificazione sociale all'interno dei gruppi erano quindi tracciati in base alla capacità di parlare l'una o l'altra lingua. La persistenza del *kizigula* era considerata una buona barriera contro la dissoluzione del gruppo. Sebbene questi confini esistessero, in alcuni casi potevano avere delle sfumature: le persone, soprattutto quelle di lingua *mahaway* i cui capelli erano ricci, potevano attraversare i confini ed essere incluse tra gli Zigula se avevano imparato la lingua e vissuto a lungo tra di essi. I figli di costoro, se nati in un villaggio zigula e, quindi, ben integrati anche linguisticamente, potevano essere facilmente considerati zigula essi stessi se non si approfondiva il tema della loro genealogia. Ma proprio perché l'attraversamento dei confini è possibile e questo passaggio può produrre sfumature differenti, tra gli Zigula fu fonte di sorpresa e di risentimento il fatto che le donne somale di cultura pastorale, pur essendo vissute per decenni come ospiti nella comunità zigula del villaggio di Mugambo, erano state capaci di tradirne gli abitanti durante i primi combattimenti della guerra iniziata nel 1990. Poiché conoscevano bene la

situazione queste donne avevano informato l'esercito somalo e i banditi su chi fossero gli Zigula ricchi da rapinare e dove essi fossero fuggiti.

3. Possesso del territorio o tracciabilità delle genealogie?

Nonostante l'importanza fondamentale della lingua parlata come segno di distinzione, poter attestare la propria genealogia è considerato una sorta di carta d'identità di base nel paese che fino al 1990 si chiamava Somalia. Come accennato in precedenza, coloro che discendono da persone rese schiave, pur parlando il somalo come lingua madre, di solito non possono dimostrare lunghe genealogie patrilineari all'interno dei lignaggi somali al contrario di coloro che discendono da individui liberi; l'inclusione senza pieni diritti all'interno di queste genealogie e quindi la mancata evidenza di discendere da antenati liberi viene considerata una ragione sufficiente per negare i diritti umani di base, per giustificare maltrattamenti, rapine e abusi di vario tipo. In questa forma di gerarchia sociale nella quale alcuni strati sociali sono considerati inferiori i discendenti degli individui resi schiavi sono quelli che subiscono i maggiori maltrattamenti insieme ai membri di lignaggi di coloro che esercitano determinati mestieri (Midgaan, Ybir, ecc.)⁵.

La necessità di esibire una genealogia patrilineare coerente per dimostrare la discendenza da persone libere metteva in imbarazzo gli Zigula, che pure rivendicavano un passato da feroci guerrieri (nel corso dell'Ottocento) e, in seguito, da alleati dei Somali durante l'indipendenza della nazione (anni '70 del secolo scorso). Costoro rivendicavano di essere fuggiti dalla schiavitù, di aver combattuto contro i commercianti di schiavi, di aver costituito una comunità di fuggitivi liberi lungo il fiume Giuba e di aver partecipato sia ai movimenti politici che portarono la Somalia all'indipendenza negli anni '60 sia, infine, al sistema multipartitico istituito nel periodo successivo all'indipendenza della Somalia anticolonialista. La loro storia di libertà conquistate è stata accompagnata anche da azioni concrete per la costruzione della nazione somala in opposizione al colonialismo e dopo l'indipendenza. Alcuni Zigula parteciparono alle elezioni post-indipendenza con l'allora esistente Lega della

⁵ La letteratura al riguardo è ampia, vedasi tra i più antichi Cerulli 1964 e tra i più recenti Vitturini 2020.

Gioventù Somala tra le cui file fu eletto un candidato zigula, Mze Juma Mganga Mwaleni, la cui posizione elettiva nella città di Jamaame durò brevemente solo perché la rivoluzione socialista del 1969, guidata dall'esercito, cancellò quelle istituzioni democratiche elettive⁶.

Gli Zigula, in realtà, oltre a parlare la loro lingua nativa bantu, conoscevano anche il luogo – Handeni – dove i loro parenti originari vivevano liberamente nel cosiddetto 'Zigulaland' (oggi Tanzania centro-orientale). In Somalia, tuttavia, per dimostrare il proprio status di 'nobiltà' in qualità di discendenti da persone libere c'era la necessità di esibire una genealogia patrilineare convincente: la mancanza di tale requisito doveva essere compensata con altre chiare prove del proprio status. Una di queste prove, considerata un importante segno di distinzione all'interno della comunità delle etnie non somale nella società somala (Declich 2002, 64), poteva essere la persistenza dell'uso della lingua zigula di origine bantu all'interno del gruppo. Argomento questo ancora più pregnante se avanzato in una società come quella somala in cui la comunicazione si basava sull'oralità dato che fino al 1972 in Somalia non esisteva un alfabeto ufficiale. A questo si aggiungeva un passato di vittorie in battaglia che confortava la memoria di una libertà mai veramente perduta o, comunque, eventualmente, riconquistata, e riaffermava il fatto che gli Zigula risiedevano in un territorio del quale avevano ottenuto il controllo grazie al loro valore militare.

4. Genealogie patrilineari e sistema di denominazione rituale matrilineare

L'imbarazzo degli Zigula riguardo alla necessità di presentare lunghe genealogie patrilineari per essere considerati discendenti da liberi in Somalia era anche legato a un altro aspetto della questione. Il sistema di denominazione matrilineare utilizzato dagli Zigula non era di facile comprensione in un contesto in cui il paradigma abituale era ed è la patrilinearità. Il sistema di denominazione zigula in Somalia prevede un marcatore individuale per il nome del *kolwa* della madre, cioè del gruppo di discendenza rituale matrilineare della madre. Gli Zigula della Tanzania, inoltre, usano aggiungere al nome proprio il nome del proprio *izi*, che indica il territorio di origine del lignaggio.

⁶ Interviste con Juma Mganga Mwaleni, Mugambo (Somalia) 1988 e Mze Saladi Shebule, Dar-es-Salaam (Tanzania) 1994.

Quest'ultima forma di denominazione era raramente usata in Somalia e negli anni '80 pochi ne conoscevano il significato.

Una persona zigula in Somalia viene indicata con il nome del *kolwa* della madre – che è il proprio *kolwa* – e con il *kolwa* del padre oltre al suo nome proprio. Esaminando il caso di una persona di nome, ad esempio Mahmud o Khadija, quella persona può essere chiamata sia nella versione '*kolwa* della madre' + Mahmud/Khadija sia nella versione Mahmud/Khadija + '*kolwa* del padre'. Un terzo modo di rivolgersi a una persona tra gli Zigula somali è quello di chiamarla con 'nome proprio' + 'nome proprio del padre' + '*kolwa* del nonno' + 'nome proprio del nonno'. Il primo modo di nominare che abbiamo menzionato deve essere usato soprattutto quando ci si rivolge a un individuo davanti ai suoi figli, cosa che ne enfatizza l'appartenenza al lignaggio materno. Un aspetto importante di questo sistema di denominazione è che alcuni individui finiscono con l'essere chiamati principalmente con il nome del loro *kolwa*, cioè il *kolwa* della loro discendenza materna e ricordati con quel nome dopo la morte. In questo modo lasciano un ricordo del loro gruppo di discendenza matrilineare piuttosto che di se stessi come individui⁷. L'intero sistema di denominazione zigula, basato sulla discendenza matrilineare, ha causato incomprensioni nell'interazione con il sistema di denominazione patrilineare somalo, che, invece, adotta un modello di denominazione patrilineare comune anche ad alcuni paesi arabi: le persone vengono nominate con il loro 'nome proprio' + 'nome del padre' + 'nome del nonno paterno'. Diversamente da questo, il sistema matrilineare tende a perdere la memoria dei singoli antenati maschi celandoli con il nome del loro *kolwa*, cioè il nome del gruppo matrilineare, che acquisisce così centralità.

Nel sistema patrilineare somalo avviene l'inverso: lì, infatti, sono le genealogie patrilineari, chiaramente ricordate di singoli individui per molte generazioni ascendenti, a indicare l'attuale posizione sociale delle persone nella comunità. In molti casi, poter fare riferimento a una genealogia patrilineare ben ricordata, ancor meglio se risalente agli antenati curascitici, è un segno di nobiltà⁸. Di conseguenza, anche all'interno delle comunità di etnia non somala

⁷ Si veda ad esempio Mze Zando, che apparteneva al *kolwa* Migwa ed è quasi sempre ricordato come Mze Migwa (Declich 2000).

⁸ Questo significa tracciare un albero genealogico fino alla famiglia del profeta Mohamed. Alcuni dei nomi clanici principali in Somalia ricongiungono, a ragione o a torto, le proprie origini al

in Somalia, l'esibizione di una lunga e chiara genealogia patrilineare è considerata un'etichetta di discendenza nobile e, quindi, un segno di elevato status sociale. Va ricordato che lungo le coste dell'Oceano Indiano i discendenti diretti dal profeta Maometto denominati *Sharif* in swahili o *Asharaf* in somalo, generalmente originari dall'attuale Yemen, godono di estremo rispetto. Per gli Zigula in Somalia, il sistema di denominazione basato sulla parentela materna era diventato un ostacolo all'essere riconosciuti come discendenti da persone libere: non solo essi dovevano affrontare e contrastare lo stereotipo della fisionomia dello schiavo come 'brutto' (perché con capelli ricci e naso grosso), ma dovevano anche spiegare che il loro sistema di denominazione personale seguiva un criterio di parentela diverso, ma legittimo quanto l'altro. Le persone, quindi, cominciarono a chiamarsi sempre più, almeno in contesti pubblici, secondo la moda musulmana somala, con il nome dei loro antenati in linea patrilineare evitando così imbarazzanti fraintendimenti.

Ad esempio, gli anziani appartenenti ai *wachina m'vamira*, uno specifico *kolwa* tra gli Zigula, negli anni '50 del secolo scorso decisero di iniziare a chiamarsi alla maniera somala musulmana e di ereditare il *kolwa* della linea patrilineare. La nuova scelta rispondeva agli standard richiesti in Somalia per essere riconosciuti come persone di un certo status. Questo, ovviamente, comportava anche l'accettazione di alcune implicazioni relative ai matrimoni preferenziali e la riconsiderazione della percezione dei matrimoni da evitare. Inoltre, creò un po' di confusione tra i parlanti zigula, che non conoscevano con precisione i criteri del sistema di denominazione e la scelta operata dai *wachina m'vamira*. Qualche decennio più tardi, alla richiesta di come funzionasse il loro sistema di denominazione matrilineare, alcuni Zigula più giovani trovavano difficoltà a spiegarlo.

Infine, per chiudere il cerchio sulle modalità adottate per dimostrare il loro status di persone libere e il loro statuto politico, alla fine degli anni '80 la maggior parte degli Zigula somali facevano risalire la propria genealogia, attraverso le linee materne o paterne, a due dei primi antenati provenienti dall'Africa orientale, cioè o al capo Mkomwa Maligo, figlio di Maligo Mazali, o da sua moglie Hawa Chikula⁹. Queste genealogie mostravano che i loro antenati originari provenivano da molto più lontano rispetto alle città somale da cui

Profeta. Si veda Mohamed Haji Mukhtar 1995, 2.

⁹ Per questo albero genealogico si veda Declich 2002, 55.

arrivavano gli schiavi fuggitivi, come Merca, Brava e così via, e non avevano perso le proprie origini come è invece il caso di molte persone che furono schiavizzate in Somalia. Nonostante le apparenze, queste modalità di autorappresentazione esprimono il desiderio di essere legittimati non come individui appartenenti a un altro paese, ma come somali liberi a pieno titolo e di esserlo in forza della conquista di un territorio in battaglia. Le dinamiche penetrazione nei territori di questa parte dell'Africa avvenivano infatti favorendo un popolamento progressivo di certe aree prima in condizioni di dipendenza lavorativa dagli abitanti originari e poi con l'acquisizione del controllo del territorio tramite rivolte armate (Colucci 1924, 138, 171-72, 205; Declich 2020a).

5. Confini in un contesto trans-locale: rifugiati in Kenya e Tanzania

Dopo l'inizio della guerra civile del 1990, molti Zigula somali in fuga dal conflitto si andarono a stabilire in Kenya e Tanzania insieme al più grande flusso di rifugiati dalla Somalia. La prima tappa della migrazione forzata era spesso il campo profughi di Daddab, nel Kenya nord-orientale. Ma l'ondata di guerra civile spinse alcuni Zigula somali a riconsiderare la loro vecchia idea di usare la lingua zigula come 'passaporto' in caso di emergenza e a usarla per entrare in Tanzania. Si mescolarono così agli altri viaggiatori transfrontalieri e attraversarono i confini senza essere fermati alla frontiera. Coloro che dalla Somalia si dirigevano direttamente in Tanzania lo facevano nella speranza di trovare condizioni migliori in un paese di cui conoscevano la lingua e dove annoveravano antenati di varie generazioni. Durante le fasi iniziali del flusso di rifugiati dalla Somalia meridionale, e così era nel 1994, i campi profughi ai confini con il Kenya erano il rifugio più vicino per sfuggire alla guerra: le persone potevano raggiungerli in auto dalla città di Kisimayo e alcune tentavano anche la strada a piedi. Tuttavia, i margini dei campi erano un bersaglio per le incursioni dei banditi che volevano rubare le provviste distribuite ai rifugiati dalle organizzazioni umanitarie¹⁰. Diversi abusi sessuali

¹⁰ Interviste con funzionari dell'UNHCR e rifugiati nei campi di Daddab (1994).

vennero perpetrati contro donne rifugiate che andavano a fare rifornimento d'acqua (Musse 1993; UNHCR 1993c)¹¹.

Il 6 giugno del 1992 un gruppo di 140 Zigula in fuga dalla guerra civile in Somalia raggiunse la Tanzania via Mombasa-Tanga e si recò dai funzionari governativi della Regione di Tanga¹² chiedendo che le autorità riconoscessero legittimamente i fuggiaschi come tanzaniani, sulla base che gli Zigula somali sono discendenti degli abitanti della regione. La risposta istituzionale del governo tanzaniano fu la creazione di un insediamento di rifugiati a Mkuii, un ex campo di servizio nazionale a 20 chilometri a nord-ovest della città principale del Distretto di Handeni, dove si parla la lingua tanzaniana zigula. Nel luglio dello stesso anno altri 200 si unirono ai loro compatrioti nell'insediamento. A metà ottobre 1994, il coordinatore dei rifugiati somali zigula contava 1.121 persone che vivevano a Mkuii¹³. Più tardi, a metà gennaio 1996, la stessa fonte ne contava 3.717¹⁴.

L'intero caso presenta sfaccettature interessanti. L'argomentazione degli Zigula somali secondo cui avrebbero dovuto essere riconosciuti come tanzaniani in quanto Zigula originari del territorio di Handeni non ha le basi giuridiche per essere accettata in una nazione moderna considerando peraltro la mancanza di documentazione scritta. Inoltre, troppe generazioni erano passate dai primi migranti zigula giunti in Somalia. Eppure, una parte delle trattative degli Zigula somali con il governo tanzaniano sono state basate sul fatto che, oltre a parlare la stessa lingua, gli Zigula somali e tanzaniani hanno le stesse origini in termini di raggruppamento matrilineare, il *kolwa*. Condividere gli stessi *kolwa* significa 'provenire dallo stesso luogo', 'originare dalla stessa madre' (*tombo*, cioè 'seno', ovvero essere stati allattati allo stesso seno), quindi essere 'fratelli e sorelle'. Tra gli Zigula somali i gruppi *kolwa* negli anni '80 del secolo scorso erano esogami.

Un uomo e una donna appartenenti allo stesso *kolwa* sono ancora oggi considerati figlio e figlia della stessa madre, quindi fratello e sorella, i loro discendenti anch'essi sono considerati come se fossero stati 'allattati dallo

¹¹ Inoltre, questa circostanza è stata menzionata anche nelle interviste con le donne Zigula a Dar-es-Salaam nel 1996 e durante le interviste collettive con alcune donne nel campo profughi di Ifo nel 1994.

¹² Tanganyika Christian Refugee Service, *Rapporto annuale*, 1992, Lutheran World Federation, Tanzania e interviste personali con i rifugiati, Mkuii e Dar-es-Salaam 1994.

¹³ Omari Lugundi Muia, intervista del 17 ottobre 1994.

¹⁴ Omari Lugundi Muia, intervista del 12 gennaio 1996.

stesso seno' e costituiscono gruppi esogami. In effetti, gli Zigula somali e quelli tanzaniani condividono vari *kolwa*¹⁵ e anche alcuni rituali tradizionali *mviko*, come il *chisasa* e l'*ukala*, come hanno riscoperto gli Zigula somali al loro arrivo ad Handeni. Questi aspetti intimi della cultura zigula sono quasi invisibili agli estranei: la loro conoscenza non può che rivelare familiarità e comunanza. Pertanto, il desiderio degli Zigula somali di ottenere uno status paritario all'interno della Somalia moderna attraverso la conservazione della loro lingua, e quindi delle loro origini come popolazione libera, è diventato un passaporto concreto, non ideale, per la Tanzania; anche la lingua, più di ogni altra cosa, è stata un fattore cruciale per l'integrazione nel nuovo paese durante l'esilio.

Non c'è da stupirsi che la familiarità con certe strutture rituali e il fatto che la lingua zigula sia stata parlata per secoli in Somalia abbiano predisposto positivamente la popolazione locale di Handeni verso questo particolare tipo di *wakimbizi* (cioè rifugiati, in kiswahili). Solo più tardi, nel 2005, il governo tanzaniano ha offerto la cittadinanza a questo gruppo di persone. Nonostante le diverse centinaia di chilometri che separano il confine somalo da quello tanzaniano (in mezzo c'è il Kenya), la lingua parlata e le conoscenze rituali sono diventate un segno di distinzione molto importante, una sorta di testimonianza effettiva delle 'origini' degli Zigula somali.

6. Il contesto di confine dei campi profughi e della libertà

Nel marzo 1994, secondo alcuni rapporti dell'UNHCR, i 'Bantu' somali nei tre campi vicino a Daddab, nel Kenya settentrionale, erano 10.143 (UNHCR 1993a; 1993b; 1994). La loro provenienza dall'Africa orientale era individuata in percentuale secondo la seguente classificazione: Zigula 26%, Zalamo 6%, Ngindo 20%, Yao 17%, Makua 8%, Nyasa 13%¹⁶. I funzionari delle Nazioni Unite non indicavano le lingue parlate da questi gruppi; probabilmente i Makua, gli Zalamo e alcuni Nyasa parlavano il *kizigula*, come era in Somalia dove, peraltro, coloro che parlavano il *kizigula* erano in gran parte considerati Zigula senza grande enfasi su ulteriori divisioni etniche, mentre gli Yao, i Nyassa e gli

¹⁵ Per esempio i *m'baga*, *bena*, *bondo*. *Chibindu*, *fimbo*, *handeni*, *m'bonji*, *m'kumbi*, *Romwe*, *lubamba*, *miono*, *negero*, *m'panga*, *m'pembeni*, *samicri*, *m'sangazi*, *shangiro*, *m'vamira*, *mvuo*, *m'valeni*, *mwenhumba*, *m'werubanga*, *m'wesusa*, *m'wesuva*, *m'weruti* come citato in Grottanelli 1976.

¹⁶ Jacobus el Hillo, funzionario dell'UNHCR a Dar-es-Salaam, intervista del 31 marzo 1994.

Ngindo parlavano ormai quasi solo il somalo¹⁷. Altre suddivisioni interne erano presenti soprattutto in campo rituale.

L'impatto iniziale dovuto al fatto stesso di vivere nei campi è stato piuttosto sorprendente per quanto riguarda l'acquisizione dell'autostima in loro stessi da parte dell'intero gruppo. Un buon numero dei lavoratori dei campi rifugiati era costituito da kenioti che parlavano il *keiswahili* ed erano ovviamente considerati cittadini kenioti a tutti gli effetti. Improvvisamente, quegli Zigula che non avevano mai viaggiato fuori dalla Somalia fecero l'esperienza di essere considerati esseri umani con gli stessi diritti degli altri. Almeno due persone che avevo conosciuto in Somalia, incontrate durante un breve viaggio nei campi di Daddab nel 1994, vennero a dirmi che in questi campi profughi kenioti, dove anche tra i funzionari le persone con i capelli ricci e i 'nasi grandi' sono la maggioranza, si sentivano considerate 'persone vere'. Erano grati per questo, perché finalmente i Somali erano tenuti a bada ed erano obbligati a riconoscerli come persone in quanto si trovavano in un paese straniero. In particolare, gli agenti di sicurezza e di polizia erano kenioti e gli Zigula sentivano che costoro erano empatici nei loro confronti e pronti a difenderli in caso di necessità, cosa che non avevano mai sperimentato prima.

Va ricordato che in Somalia la polizia, anche prima della recente guerra, era particolarmente offensiva nei confronti dei cosiddetti discendenti di schiavi. Negli anni '70 e '80 del secolo scorso, ad esempio, diverse famiglie di agricoltori lungo il fiume Giuba persero le loro terre coltivate a causa di processi in cui erano stati chiamati falsi testimoni a deporre che loro non erano i proprietari tradizionali di quelle terre. In seguito, quando si lamentarono del fatto con la polizia, vennero messi in prigione invece di essere protetti. La polizia difese i ricchi somali che si erano impossessati della loro terra. Le vittime furono persino costrette a pagare una multa per essere rilasciate dalla prigione. Così persero i loro campi coltivati, il denaro delle multe, la fiducia in se stessi e nella protezione da parte delle istituzioni statali. Altri coltivatori furono costretti ad

¹⁷ La classificazione in gruppi etnici secondo l'una o l'altra caratteristica si mostra in questo caso esattamente per quello che è, molto determinata dalla posizionalità socio-politica del momento e dalla necessità di produrre un'identità che sia riconosciuta all'esterno e che permetta una legittimazione a seconda delle necessità che si presentano. Mentre in Somalia alcuni sottogruppi avevano più interesse ad essere inclusi tra gli Zigula, perché ad esempio, parlavano anche quella lingua Bantu, l'appartenenza a un gruppo rituale poteva diventare un elemento di differenziazione interessante nel contesto del campo profughi che ad ogni raggruppamento etnico offriva un riconoscimento politico istituzionale.

accettare di vendere i diritti sulle loro terre per evitare di finire in prigione e dover pagare per ottenere il proprio rilascio¹⁸.

Questo caso è simile a quelli riportati per la regione del Medio Giuba, dove dal 1975 – anno della promulgazione della legge sulla terra – molte terre coltivabili furono intitolate a persone politicamente ben collegate e non ai proprietari tradizionali di esse (Abyan 1986; Besteman 1996, 41-45; Declich 1988a; 1988b; 2002, 92). In altre parole, il processo di registrazione dei titoli di proprietà terriera che seguì alla promulgazione della Legge Fondiaria nel 1975 favorì una concentrazione della terra nelle mani di persone provenienti da altre zone, a svantaggio dei piccoli agricoltori locali. Inoltre, il sistema di tassazione utilizzato durante il periodo socialista spinse le famiglie a dichiarare un solo appezzamento di terra anche quando, tradizionalmente, ne avevano più di uno (Declich 1986; Menkhaus 1996, 138; Menkhaus and Craven 1996); molte donne in età adulta lavoravano su appezzamenti di loro proprietà per produrre un reddito che controllavano personalmente, ma che non veniva nemmeno formalmente dichiarato divenendo così invisibile (Declich 1997a). Pertanto, i registri fiscali non rispecchiavano la distribuzione e l'uso della terra coltivabile tra i contadini del Medio Giuba.

In generale, la maggior parte degli Zigula non aveva mai provato l'esperienza di un trattamento egualitario prima di lasciare la Somalia. Una volta avuta questa possibilità nei campi profughi al confine con la Somalia, essi ebbero a disposizione una serie di nuove opzioni. Alcune famiglie decisero di non tornare in Somalia e di stabilirsi in un'area dove vivevano persone con le loro stesse origini o *kolwa* in Kenya. Una di loro era la famiglia di Mohamed, uno Ngindo degli Shanbara che viveva nel villaggio somalo di Mareerey prima della guerra. Se non ci fosse stata la guerra, non avrebbe lasciato la Somalia per cercare parenti Ngindo in Kenya. Ricordo quello che diceva nel 1986 a Mareerey: "Ci piace molto vivere dove sono stati sepolti i nostri anziani. Siamo qui da molto tempo e ci piace restare qui. Ecco perché non andrò in Kenya."¹⁹

Tuttavia, l'esperienza di essere considerati esseri umani uguali agli altri ha suscitato anche una serie di nuove aspettative e aspirazioni tra i rifugiati somali

¹⁸ La fonte di queste informazioni è una raccolta di materiale auto-biografico raccolto nel Basso Giuba nel 1988. Anche Menkhaus presenta alcuni esempi del processo in cui i piccoli proprietari sono stati espropriati della loro terra senza motivi legali legittimi (Menkhaus 1996, 134, 146-47).

¹⁹ Note di campo, Mareerey, 1985-1986.

zigula. L'identità somala bantu, che prima non sarebbe mai servita per ottenere qualcosa di 'buono', ora poteva essere messa in campo per cercare migliori condizioni di vita, riconoscimento individuale e legittimità. In questi termini, la vita nei campi profughi di Daddab, per quanto dura e difficile, ha aperto un ventaglio di opportunità e fornito una serie di nuove *capabilities*²⁰ per quei somali bantu che vi hanno trascorso un periodo in esilio. Attraversare la frontiera, in questo caso, e vivere in un campo al confine è stata un'esperienza potente che ha permesso di intravedere una serie di opzioni non immaginate come possibili prima. La possibilità di immaginare nuove alternative, tuttavia, non implica che i mezzi concreti per perseguire le nuove opportunità e il benessere sperato siano a portata di mano di tutti all'interno del campo²¹.

7. Il movimento pan-Zigula della Tanzania e il suo impatto sugli Zigula somali

Le interconnessioni tra gli Zigula somali e quelli tanzaniani risalgono forse al XVIII secolo (Kersten 1871), sono ampiamente testimoniate nel XIX (Cassanelli 1982; 1987; Grottanelli 1976) ed ebbero vari sviluppi nel corso del tempo. Alcuni contatti noti tra gli Zigula del fiume Giuba e le coste dell'Africa orientale alla fine del XIX secolo sono rappresentati da un racconto orale tra gli altri²². Si narra che il capo somalo degli Zigula, Mkomwa Mwaligo, avesse una moglie di nome Masunya, che era una levatrice tradizionale. Una volta ella fu chiamata da un indiano di Kisimayo perché assistesse al parto della moglie di costui. Il bambino morì a causa della sua posizione nel grembo materno, ma l'uomo accusò Masunya di questa morte. Il caso fu portato in tribunale a Zanzibar all'epoca del sultano Said Baragash. Il tribunale diede ragione alla levatrice. Gli anziani che accompagnavano la donna tornarono da Zanzibar con semi di mango e altri beni, oltre a riportare informazioni sull'esistenza del Tanganica tedesco.

²⁰ Con l'idea di *capabilities* si intende il potenziale insito nell'insieme di 'capacità' apprese o interiorizzate e di effettive opportunità esistenti che permettono libertà nel perseguire il benessere. Per questo approccio si veda Amartya K. Sen 1994, 63-64; 1980; 1985a: 82; 1985b.

²¹ Esiste un'ampia letteratura sul fenomeno dei sogni sulle opportunità esistenti di mutare radicalmente la propria vita con un reinsediamento all'estero seguite da speranze ripetutamente frustrate che fa parte della cultura condivisa in questi campi rifugiati. Vedasi tra tutti Horst 2006.

²² Mze Mkomwa Mwechiwa Yerow, intervista, Dar-es-Salaam, 13 gennaio 1996.

Alcuni *askari* dell'esercito britannico erano rimasti lungo il fiume Giuba durante la Seconda Guerra Mondiale e scambiavano informazioni con gli Zigula somali sulle trasformazioni politiche in atto in Africa orientale. A quanto pare, in seguito a una serie di contatti, alla fine della Seconda Guerra Mondiale agli Zigula somali fu offerto di tornare in Tanzania su imbarcazioni britanniche, ma essi rifiutarono²³. Quegli Zigula avevano ormai radici familiari in Somalia, si erano insediati in una terra molto fertile lungo il fiume Giuba e le loro reti parentali, a quel punto, erano molto più estese in Somalia che in Tanzania. Pertanto, non vedevano ragioni valide per non rimanere nell'area in cui vivevano, sebbene questa fosse ai margini della società somala, sia geograficamente sia metaforicamente. Un uomo del villaggio somalo di Moofi si recò ad Handeni negli anni immediatamente precedenti l'indipendenza della Somalia, nel 1960, in cerca di collegamenti politici e informazioni, ma non si trattene a lungo e tornò in Somalia²⁴.

In Tanganica un movimento pan-zigula seguì alcune tappe cruciali. Nel 1928 la rivista *Mambo Leo* raccontò che alcuni Zigula vivevano sull'isola di Witu. Più tardi, a metà degli anni '30, la stessa rivista pubblicò due articoli in cui si parlava del caso di uno Zigula somalo, Abdalla bin Simba. Questo Zigula, nato in Somalia, nel 1932 ottenne il passaporto dall'amministrazione italiana a Kisimayo per andare a trovare i suoi parenti a Lamu. In seguito, si recò a Tanga e raccontò la storia degli Zigula somali a Sulemani Kiro, un importante notabile zigula, in seguito dichiarato anche Membro dell'Impero Britannico (MBE)²⁵. La storia di Abdalla bin Simba fu poi riportata per iscritto da Bakari Bin Mdoe di Handeni. Così, la storia dell'inganno e della cattura degli Zigula, del loro arrivo nella città di Brava dalla costa di Pangani e infine della loro fuga in massa dalla schiavitù, fu conosciuta pubblicamente in Tanzania. Alcuni articoli usciti sui giornali alimentarono la nascita di un'identità pan-zigula in Tanzania.

Negli anni '40 del secolo scorso alcuni giovani tanzaniani Zigula educati nelle scuole missionarie decisero di dare vita a un movimento chiamato *Moyo Wazigula na Ngulu* (in inglese: 'Cuore degli Zigula e degli Ngulu'), il cui scopo

²³ Mze Saladi Shebule, intervista, Dar-es-Salaam, 31 ottobre 1994.

²⁴ Ibid.

²⁵ Mze Muse Sulemani, Mze Hassani Kiro e Mze Reynolds Nkondokaya, intervista, Kindeleko, 14 ottobre 1994.

era quello di risvegliare la coscienza popolare contro il colonialismo²⁶. Essi sostenevano l'unione degli Zigula e degli Ngulu con le popolazioni di Korogwe e delle montagne Usambara. In seguito, alcuni intellettuali zigula tanzaniani iniziarono a pubblicare un bollettino²⁷ con l'obiettivo di pubblicizzare i progetti di sviluppo e le altre attività del distretto di Handeni e, allo stesso tempo, di educare la gente a leggere e scrivere in kiswahili²⁸. Va notato che, all'epoca, le lezioni nelle scuole erano tenute in inglese e l'obiettivo di diffondere l'alfabetizzazione in kiswahili costituiva una forma di ribellione alla colonizzazione culturale britannica. Per di più, a coloro che erano stati istruiti nella scuola cristiana era stato impedito di frequentare le scuole iniziatriche giovanili tradizionali²⁹ ed era stato invece proposto loro di unirsi ai gruppi di boy-scout. Non sorprende che l'alfabetizzazione in kiswahili suonasse per questi giovani come un fattore di modernizzazione che manteneva, tuttavia, il carattere africano che era mancato nella loro formazione. Inoltre, questo gruppo di intellettuali aveva a cuore l'ideale dell'unione degli Zigula residenti in diverse parti dell'Africa orientale³⁰. Introdussero così l'idea che gli Zigula fossero costituiti da vari rami che vivevano in paesi diversi, pur essendo, in realtà, parti di un'unica famiglia. A un certo punto il bollettino pubblicò alcuni articoli riguardanti gli Zigula somali³¹. La formazione cristiana dei leader forniva loro suggerimenti fantasiosi tratti dalla Bibbia: gli Zigula sparsi in diversi paesi venivano paragonati agli Ebrei dispersi nella diaspora³². Alcuni sporadici scambi tra la leadership degli Zigula somali e gli Zigula della Tanzania si verificarono dopo la prima visita di Abdalla Bin Simba a Tanga nel 1932. I leader del gruppo *Moyo Wazigula na Ngulu* erano venuti a conoscenza della visita a Tanga degli Zigula somali negli anni '30 e, secondo il racconto di alcuni anziani, li cercarono in Somalia e invitarono due di loro come ospiti a Handeni³³. Così, li fecero incontrare con alcuni alunni della scuola anglicana del villaggio di Kindeleko.

²⁶ Padre Zakayo Chabay, intervista, Handeni, 28 ottobre 1994.

²⁷ Mze Mathiew Mgaza, co-editore della newsletter, intervista, 15 gennaio 1996.

²⁸ Ibid.

²⁹ Mze Reynold Nkondokaya, intervista, Handeni, 1994.

³⁰ Padre Zakayo Chabay, intervista, Handeni, novembre 1994.

³¹ Mze Mathiew Mgaza, co-editore della newsletter, 15 gennaio 1996.

³² Padre Zakayo Chabai, intervista, Handeni, novembre 1994.

³³ Mze Reynold Nkondokaya, Handeni, ottobre 1994.

Dopo l'indipendenza, in Tanzania fu avviato un processo di 'swahilizzazione' e l'istruzione pubblica in lingua swahili divenne obbligatoria. Gli ex-studenti delle scuole anglicane di Handeni, divenuti poi insegnanti nelle scuole locali forti della istruzione ricevuta, erano orgogliosi del loro essere 'zigula'. I tempi erano cambiati e ora essi sentivano che la diffusione della 'swahilizzazione' tra gli Zigula avrebbe potuto favorire la scomparsa di alcuni dei significati culturali fondamentali della cultura zigula. Ispirato da questo sentimento, un insegnante che era anche un pastore anglicano e aveva precedentemente lavorato al bollettino del movimento *Moyo Wazigula na Ngulu* pubblicò un libro di proverbi in Kizigula (Chabai 1992). Il tema non rimase lettera morta: nel 1979 una tesi di master all'Università di Dar-es-Salaam riportava il titolo *The impact of Kiswahili language on ethnic languages: a case study from Handeni district*. In questo contesto, per gli Zigula tanzaniani l'esistenza di parenti in Somalia costituiva un rafforzamento dei sentimenti etnici nella giovane nazione. Per gli Zigula somali questo legame a distanza aveva diverse sfaccettature: era una conferma delle loro origini territoriali da rivendicare in caso di necessità, e predisponeva buoni rapporti con un territorio amico per eventuali future migrazioni. La grande maggioranza di loro, tuttavia, optava per rimanere in Somalia, ai confini, godendo della fertile terra del fiume Giuba e rivendicando l'unità pan-zigula solo quando necessario o indispensabile.

Negli anni '60 e '70 del secolo scorso si svolsero diversi scambi ad alto livello istituzionale tra Somalia e Tanganica/Tanzania. Un somalo zigula nato nel villaggio di Moofi lavorava allora come giornalista a Radio Mogadiscio e partecipò a diverse delegazioni ufficiali tra Somalia e Tanzania. Inoltre, lavorò per un anno presso l'ambasciata somala a Dar-es-Salaam e fece parte dell'élite di 'intellettuali' che favorirono per diversi anni gli scambi tra i due paesi. Viene raccontato da alcune persone presenti agli eventi³⁴ che Julius Nyerere, che all'epoca era presidente del T.A.N.U. (*Tanganyika African National Union*), fu convocato come ospite tra altre delegazioni africane per la celebrazione dell'indipendenza della Somalia (dopo il 1 luglio 1960). In quella occasione fu invitato a fare un discorso all'Università Nazionale Somala (U.N.S.) di

³⁴ Mze Mkomwa Mwechiwa Yerow, intervista 12 gennaio 1996, Dar-es-Salaam, e Mze Awes Jama Msami, capo archivista del Ministero della Educazione della Somalia, intervista 1 agosto 1988, Mogadiscio.

Mogadiscio (all'epoca l'unica università pubblica dell'intero paese). Prima dell'incontro pubblico fu invitato da un gruppo di Zigula somali a casa di un capitano zigula della polizia militare somala, perché era colui che ai tempi aveva l'abitazione più moderna di tutti gli altri³⁵. Gli Zigula somali ivi riuniti fornirono dettagli sulle loro origini nella zona di Handeni e Nyerere suggerì di partecipare alle attività per l'indipendenza della Somalia e di fare in modo che anche studenti Zigula studiassero nell'U.N.S. Uno dei segretari di Julius Nyerere era uno zigula della Tanzania che favorì molti di questi approcci. I partecipanti³⁶ ricordano che nel suo discorso all'U.N.S. Julius Nyerere sottolineò l'importanza dell'uguaglianza dei popoli, uno degli obiettivi dell'indipendenza africana. Auspicava inoltre che anche gli Zigula somali potessero beneficiare delle occasioni offerte dalla nuova Somalia indipendente.

Gli ideali pan-zigula continuarono a ispirare i movimenti in Tanzania, che hanno anche ripreso vigore dopo l'arrivo dei rifugiati somali a metà degli anni '90. Recentemente sono stati scritti tre libri (Nkondokaya 2003; 2006a; 2006b)³⁷ dal figlio di uno degli uomini Zigula istruiti che tenevano in grande considerazione i leader del primo movimento *Moyo Wazigua na Ngulu*. Questi testi esprimono fortemente ideali pan-zigula e le origini degli Zigula vengono fatte risalire a fonti bibliche. L'autore tanzaniano rivendica origini comuni per gli Zigula somali e tanzaniani proponendo una serie di ipotesi sulla genesi di questo intero gruppo linguistico in Africa.

Per gli Zigula somali, la creazione di una tradizione scritta sulle proprie origini era già una preoccupazione negli anni '60 e '70. Alcuni giovani somali Zigula educati nelle scuole missionarie cristiane si resero conto dell'importanza di possedere una storia scritta. Diversi Zigula che vivevano nei villaggi di Mugambo e Moofi, in Somalia, iniziarono a raccogliere la tradizione orale dei loro anziani trascrivendo le storie raccolte in alcuni quadernetti. A mia conoscenza, l'unico lavoro scritto collettivamente sulla storia degli Zigula somali è stato prodotto più tardi, nel 1999, durante la guerra civile³⁸. Questo lavoro è stato in parte realizzato sotto l'egida della S.A.M.O. (*Somali*

³⁵ Mze Mkomwa Mwechiwa Yerow, intervista, Dar-es-Salaam, 13 gennaio 1996.

³⁶ Ibid.

³⁷ Il padre di questo autore, Raymond Nkondokaya, già maestro nella scuola di Kindeleko, lavorò con me come assistente di ricerca nel distretto di Handeni tra il 1993 e il 1994.

³⁸ Aweso Huseni Honero, Miyono Hasani Arbo Kazie, Huscini Mohamud Musa, Mwenkumbi Osmani Mhando Abhiro, Saladi Chivala Mhina, *Zigula dya Kaidi Somaliya*, Manoscritto datato Mogadiscio 9 gennaio 1999.

African Muki Organization), il movimento politico degli agricoltori somali che, tra le altre cose, promuove l'equiparazione degli Zigula ai Somali. Il manoscritto è una vasta opera collettiva interamente in kizigula che descrive non solo le origini degli Zigula somali, ma anche la storia dell'area del Basso Giuba negli ultimi centocinquant'anni secondo alcune narrazioni orali. La seconda parte del documento riporta anche la scesa in campo della nuova leadership del movimento politico S.A.M.O.. Come in precedenza, l'enfasi sulle origini degli Zigula in Tanzania sta a testimoniare la legittimità degli Zigula somali come gruppo autonomo che non ha perso le sue origini culturali e linguistiche.

Grazie al movimento culturale esistente da lungo tempo in Tanzania e agli scambi avvenuti ad alto livello istituzionale tra la leadership zigula di entrambi i Paesi, i rifugiati zigula somali arrivati in Tanzania hanno trovato un contesto culturale favorevole alla loro integrazione nel paese. Alcuni intellettuali zigula tanzaniani hanno letto il loro arrivo come un segno e una conferma pubblica del fatto che gli Zigula sono un gruppo molto grande e importante diffuso in molte parti dell'Africa. L'influenza di questi intellettuali ha certamente facilitato l'accettazione degli Zigula somali nella zona di Handeni e l'intero processo di integrazione dei rifugiati zigula somali in Tanzania. In ogni caso, a parte le motivazioni familiari o sentimentali che spingono gli Zigula somali a rivendicare la provenienza da Handeni, l'area di questo distretto non ha caratteristiche che la rendano particolarmente desiderabile: le piogge sono piuttosto imprevedibili ed essa è soggetta a periodi di siccità.

La maggioranza degli Zigula somali ha scelto di andare in Tanzania e di godere dei privilegi di questa ospitalità solo in seguito alle persecuzioni subite durante la guerra civile. Se non ci fosse stata questa emergenza, essi avrebbero continuato a vivere separati dagli Zigula tanzaniani e a usare l'argomento della propria origine in altra terra per legittimare una posizione più elevata tra i *jareer* all'interno della stratificazione sociale somala. Solo un numero ristretto di uomini, che per lo più erano istruiti, agirono da intermediari tra i due gruppi geograficamente distanti in seguito alla decisione di andare a cercare una vita migliore in Tanzania quando, dopo la rivoluzione socialista negli anni '70, la segregazione nei confronti degli Zigula continuava anche come discriminazione nell'accesso ai corsi dell'università di Mogadiscio (Declich 1997b).

8. Conclusioni

Prima del dilagare della guerra civile somala (fine 1990), il fatto di aver conservato la propria lingua originale bantu aveva la importante funzione di porre il gruppo somalo zigula a un livello più alto nella stratificazione sociale locale rispetto ad altri presunti discendenti di 'schiavi'. La lingua aiutava gli Zigula a stabilire dei confini tra coloro i cui antenati non avevano mai accettato la loro condizione di schiavi e conseguentemente erano effettivamente fuggiti dalla schiavitù, e coloro i cui antenati si erano rassegnati a essa. Questi ultimi venivano considerati una categoria di persone meno importante, su cui non si poteva contare, perché contraddistinta dallo scarso orgoglio per la propria identità di gruppo e dalla conoscenza minima dei propri antenati, cosa che in quei luoghi comportava una situazione intrinseca di inferiorità, tipica di chi era posto in schiavitù.

La legittimità dell'occupazione del territorio lungo il Giuba conquistato in battaglia era un ulteriore elemento che ascriveva agli Zigula un posto nella gerarchia sociale della nazione somala di dignità pari a quella dei non discendenti da schiavi. Sulla base di questa gerarchizzazione sociale, alcuni uomini zigula ricoprirono posizioni importanti sia nel Ministero dell'Istruzione sia nell'esercito dopo l'indipendenza e durante il periodo della rivoluzione militare socialista. Sia il modo in cui la lingua zigula è stata mantenuta viva, così come il modo in cui è stato abbracciato l'idioma patrilineare, mostrano che gli Zigula somali erano pienamente inseriti nell'arena di negoziazione del potere politico nella gerarchia sociale in Somalia, una gerarchia che, apparentemente, non era contestata in sé attraverso un'opposizione diretta. Tuttavia, il desiderio di inclusione e integrazione nel sistema dei confini politici della Somalia non ha impedito alle leadership zigula di mantenere anche questi confini culturali interni che potevano fornire una via di fuga verso la Tanzania in caso di emergenza. La lingua zigula e alcune affinità di parentela sono divenute un passaporto tangibile per quel luogo, al sicuro dalla guerra.

Per molti Zigula somali la permanenza nei campi profughi, sia in Tanzania sia in Kenya, all'inizio degli anni '90, ha aperto la strada a varie opzioni. Ottenere il riconoscimento sociale tra i Somali o emigrare in Tanzania non erano più le uniche possibilità per avere dignità nella vita e preservare i propri mezzi di produzione. Nei campi si godeva di una certa 'libertà etnica', ovvero, i precedenti confini etnici erano del tutto stravolti. Gli Zigula non avevano più bisogno di aspirare a essere pienamente somali per essere accettabili nel loro

ambiente. In questo contesto i confini erano particolarmente flessibili per una svolta nella prospettiva identitaria: mentre in Somalia coloro che discendevano da pastori nomadi erano considerati a grandi linee appartenenti alla categoria dei ‘nobili’, seppur frastagliata dalle varie sottocategorie degli ‘adottati’, e i contadini a quella dei servitori e degli ‘schiavi’, dall'altra parte della frontiera, in Kenya, i Somali erano una minoranza malvista e venivano considerati come *shifita*, cioè banditi, quelli che avevano compiuto razzie in questa zona di confine per diversi decenni. Quindi, in sintesi, attraversando la frontiera gli Zigula e gli altri contadini considerati discendenti di schiavi hanno potuto rimescolare e rimettere in gioco diversi aspetti della propria identità; in tal senso vivere questo contesto di frontiera ha prodotto diversi aspetti positivi.

Una volta fuori dalla Somalia il contesto dell'esilio ha cambiato l'intensità e il significato del legame degli Zigula con la propria lingua, se si considera anche che le nuove generazioni in Tanzania apprendono meglio lo swahili, che parlano quotidianamente a scuola dove apprendono a leggerlo e a scriverlo, che non il kizigula. In Tanzania il desiderio degli Zigula somali di essere considerati liberi si è incontrato casualmente con le rivendicazioni degli Zigula tanzaniani del passato e con il moderno movimento pan-zigula locale. Gli Zigula tanzaniani sono un gruppo linguistico numeroso e il loro interesse consiste, in parte, nel dimostrare l'estensione e la rilevanza del popolo zigula non solo nel proprio paese, ma in tutta l'Africa orientale. In questo quadro, parte della leadership/élite zigula somala – costretta a stabilirsi in Tanzania – non ha più bisogno di combattere per la libertà e il suo desiderio di partecipare alla battaglia per il riconoscimento politico si è spostato verso il sostegno ai negoziati locali tra le etnie nella Tanzania moderna. Ciò non distoglie tuttavia la leadership dal cercare in Tanzania l'applicazione dei nuovi diritti maturati dagli Zigula somali come rifugiati e, quindi, come persone che hanno diritto all'istruzione gratuita per i propri figli, alla terra da coltivare per la sussistenza così come ai prodotti alimentari offerti dalle agenzie di aiuto umanitario.

Le strategie adottate in esilio sono complesse e varie. Tra queste si possono considerare le diverse scelte personali che non possono essere approfondite in questa sede³⁹. È importante notare, tuttavia, che non tutti gli Zigula somali,

³⁹ Un saggio dal titolo “Seeking refuge and finding resettlement. The *diaspora* of the Somali ‘Bantu’ of the Juba River: options and concerns” (La *diaspora* dei ‘bantu’ somali del fiume Giuba: opzioni e preoccupazioni) è stato presentato a Helsinki in occasione del *Workshop del Nordic*

come invece ci si sarebbe aspettati, hanno accettato la cittadinanza tanzaniana quando è stata offerta loro nel 2005 dal governo di Dar-es-Salam. Alcuni si erano già sposati ed erano già integrati nel paese attraverso le famiglie che vivevano nei dintorni di Handeni. Molti di coloro che si erano ammalati, ad esempio, avevano deciso di tornare a morire nei loro villaggi d'origine in Somalia. Quelli che più interrogano chi studia le dinamiche che si creano nel corso delle migrazioni forzate sono quelli che hanno preferito tornare dalla Tanzania ai campi profughi in Kenya, dove ritenevano di avere migliori opportunità per il loro futuro. Alcuni di essi hanno pensato che, trovandosi in Kenya, avrebbero potuto perseguire un possibile reinsediamento negli Stati Uniti, nella categoria dei Somali Bantu. Un gran numero si è trasferito da Chogo, l'area assegnata agli Zigula somali per il reinsediamento in Tanzania, al campo profughi keniota di Kakuma, da dove il primo gruppo di reinsediati è partito per gli Stati Uniti nel 2003. Alcuni, tuttavia, avevano già fatto la scelta di tornare nei campi profughi in Kenya per varie altre motivazioni, tra cui quella di vivere più vicino ai parenti rimasti in Somalia. Alla fine, sebbene siano passati una trentina d'anni da quando i 'Bantu' somali sono stati costretti all'esilio, l'area di frontiera dei campi profughi continua ad attirare persone che credono che le loro principali speranze risiedano nelle possibilità in continuo movimento offerte dal contesto transitorio dei campi profughi.

Bibliografia

Abyan, I. M. 1986. "Development and Its Social Impact on the Local Communities in the Juba Valley". In *Proceedings of the Third International Congress of Somali Studies*. Ed. By A. Puglielli, 499-510. Roma: Il Pensiero Scientifico Editore.

Aweso Huseni Honero, Miyono Hasani Arbo Kazie, Huseini Mohamud Musa, Mwenkumbi Osmani Mhando Abhiro and Saladi Chivala Mhina. 1999. *Zigula dya Kaidi Somaliya*, Mogadishu: Manuscript, January 1999.

Besteman, C. 1996. "Local Land Use Strategies and Outsider Politics: Title Registration in the Middle Jubba Valley". In *The Struggle for Land in Southern Somalia. The War behind the War*. Eds C. Besteman and L. Cassanelli, 29-46. London: Haan.

Network: the Diaspora and State Formation in the Horn of Africa (Corno d'Africa), svoltosi dall'11 al 14 maggio 2006. Si veda anche Declich 1997b e più recentemente Declich 2020b; 2021.

- Cassanelli, L.V. 1982. *The Shaping of Somali Society. Reconstructing the History of a Pastoral People 1600-1900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cassanelli, L.V. 1987. "Social Construction on the Somali Frontier: Bantu Former Slave Communities in the Nineteenth Century". In *The African Frontier: The Reproduction of traditional African Societies*. Ed. by Igor Kopytoff, 216-38. Bloomington: Indiana University Press.
- Cerulli, E. 1964. *Somalia. La poesia dei Somali, la tribù somala, lingua in caratteri arabi ed altri saggi*, DGRC, Ministero degli Affari Esteri, Roma.
- Chabai, Father Zakayo. 1992. *Simo, Njelo na ngano za kizigula*, Dar-es-Salaam: Printpak Tanzania Limited.
- Colucci, M. 1924. *Principi di diritto consuetudinario nella Somalia Italiana*. Firenze: La Voce.
- Crauford, C.H., 1897. "Journeys in wagosha and Beyond the Deshek Wamo". *Geographical Journal* 6 (57).
- Declich, Francesca. 1986. *Contributo allo studio sull'organizzazione femminile in rapporto alla divisione del lavoro tra i 'Goscia'. Tradizione e mutamento, il caso di Mareerey e zone limitrofe nel distretto di Gelib in Somalia*. Tesi di laurea in etnologia. Roma: Università La Sapienza, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Declich, Francesca. 1988a. Fieldnotes and interview in the Agricultural Office of Jilib.
- Declich, Francesca. 1988b. *Analisi di alcune storie di vita femminili raccolte tra gli Zigula somali*. Tesi di perfezionamento in Metodologia della Ricerca Sociale. Roma: Università La Sapienza, Facoltà di Sociologia.
- Declich, Francesca.. 1997a. "Groups of Mutual Assistance: Masculine and Feminine Agricultural Work among Agriculturalists along the Juba River". *Northeast African Studies* 4 (3): 77- 89.
- Declich, Francesca. 1997b. *Migration, War and Adaptive Strategies: the Somali Zigula Migrants and Exiled in Tanzania*, paper presented on the African Studies Centre. Evanston: Northwestern University, 27 February.
- Declich, Francesca. 2000. "'Gendered Narratives' History, and Identity: Two Centuries Along the Juba River Among the Zigula and Shanbara". *History in Africa* 22: 93-122.
- Declich, Francesca. 2002. *I Bantu della Somalia. Etnogenesi e rituali mviko*. Milano: Franco Angeli.

- Declich, Francesca. 2020a. "Nassib Bundo and Other Rebel Slaves and Liberti of Gosha. A Reassessment (1835-1906)". *Africa*, NSII/2: 101-26.
- Declich, Francesca. 2020b. "'Children are our pension'. Livelihood diversification, social security, and kinship constraints among East African refugees". *ANUAC*, 9 (1): 159-81.
- Declich, Francesca. 2021. "Gestire la vita in esilio tra insediamenti rurali, campi per rifugiati e città in Tanzania e Kenya," in *Presenza migrante tra spazi urbani e non urbani. Etnografie su processi, dinamiche e modalità di accoglienza*, a cura di F. Declich e S. Pitzalis, 45-66. Milano: Meltemi, Antropologia e Cultura Pubblica.
- Dundas, F.G. 1893. "Expedition of the Rivers Tana and Juba". *Scottish Geographical Magazine* 9 (1): 13-126.
- Epstein, A.L. [1978]. *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. Trad. it. 1983. *L'Identità etnica. Tre studi sull'etnicità*. Torino: Loescher.
- Grottanelli, V.L. [1953] 1976. "I Bantu del Giuba nelle tradizioni dei watzegua". *Geographica Helvetica* 8: 249-60.
- Horst, C. 2006. "Buufis amongst Somalis in Dadaab: The transnational and historical logics behind resettlement dreams". *Journal of Refugee Studies* 19 (2): 143-57.
- Kersten, O. 1871. *Baron Claus von der Decken's Reisen in Ost-Afrika in den Jahren 1862 bis 1865*. Leipzig: Bearbeitet von Otto Kesten.
- Menkhaus, K. 1996. "From Feast to Famine: Land and the State in Somalia's Lower Jubba Valley". In *The Struggle for Land in Southern Somalia. The War behind the War*. Eds Besteman and L. Cassanelli, 133-54. London: Haan.
- Menkhaus, K and K. Craven. 1996. "Land Alienation and the Imposition of State Farms in the Lower Jubba Valley". In *The Struggle for Land in Southern Somalia. The War behind the War*. Eds Besteman and L. Cassanelli, 155-78. London: Haan.
- Mukhtar, Mohamed. 1995. "Islam in Somali History: Fact and Fiction". In *The Invention of Somalia*. Ed. by Ali Jimale Ahmed, 1-29. Lawrenceville: Red Sea Press.
- Musse, Fowzia. 1993. *Women Victims of Violence. Report on Refugee Camps in Kenya*. Nairobi: UNHCR.
- Nkondokaya, Vincent Geoffrey. 2003. *Asili ya Wasenta. Yaani wazigua, wanguu, wasambaa, wabondei, wakilindi na waluvu*. Dar-es-Salaam: Peramiho Printing Press.

Nkondokaya, Vincent Geoffrey. 2006a. *Asili ya Wazigua waishio Somalia : pamoja na asili fupi ya Wazigua, Wanguu, Wakilindi, Wasambaa, Wabondei na Waluvu*. Dar-es-Salaam: Mradi wa Historia ya Makabila ya Mkoa wa Tanga pamoja na Maisha Bora Human Development Centre.

Nkondokaya, Vincent Geoffrey. 2006b. *Asili ya Tanga pamoja na asili ya Wadigo, Wasegeju na Wadaiso: pamoja na koo na kabila nyingine ndogo ndogo zilizo ndani ya makabila baya*. Dar-es-Salaam: Mradi wa Historia ya Makabila ya Mkoa wa Tanga.

Perducchi, E. 1901. “Statistica della Goscia, fatta sul luogo paese per paese”. Ottobre [ASMAI/Pos. 68/2]

Sen, Amartya K. 1980. “Equality of What?”. In *The Tanner Lectures on Human Values*. Ed. by Sterling McMurrin, 195-220. Salt Lake City: University of Utah Press and Cambridge: Cambridge University Press.

Sen, Amartya K. 1985a. “Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984”. *Journal of Philosophy* 82 (4), 169-221.

Sen, Amartya K. 1985b. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North-Holland.

Sen, Amartya K. 1994. *La diseguaglianza*. Bologna: Il Mulino.

UNHCR. 1993a. *Fact sheets*. Nairobi, October 26.

UNHCR. 1993b. *Fact sheets*. Nairobi, December 14.

UNHCR. 1993c. *Refugee Women Victims of Violence. A Special Project by UNHCR*. Nairobi: UNHCR, October.

UNHCR. 1994. *Fact sheets*. Nairobi, January.

Vitturini, Elia. 2020. “The Gaboye of Somaliland: transformations and historical continuities of the labour exploitation and marginalisation of hereditary groups of occupational specialists”, in *Journal of Eastern African Studies*, 14 (3): 473-91.