



F.S.E.



A.D. MDLXII



M.I.U.R.

## UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

DIPARTIMENTO DI TEORIE E RICERCHE DEI SISTEMI CULTURALI

DOTTORATO EUROPEO DI RICERCA IN  
ANTROPOLOGIA, STORIA MEDIOEVALE,  
FILOLOGIA E LETTERATURE DEL MEDITERRANEO OCCIDENTALE  
IN RELAZIONE ALLA SARDEGNA  
CICLO XXI

Coordinatore: Prof. A.M. MORACE

### Chi ha inventato la democrazia? Antropologia politica fra Afghanistan e Pakistan

Tutors:

Prof. MARIO ATZORI

Prof. ANTONINO BUTTITTA

Dottorando:

ALBERTO CACOPARDO

ANNO ACCADEMICO 2007 – 2008

**Alberto Cacopardo**

**CHI HA INVENTATO LA DEMOCRAZIA?**

**Antropologia politica fra Afghanistan e Pakistan**

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI**

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>2</b>
<b>CAPITOLO 1.</b>	
<b>Peristan. Il confronto fra Barbarie e Civiltà.</b>	<b>39</b>
<b>CAPITOLO 2.</b>	
<b>Chitral. Il Modello del Padre musulmano.</b>	<b>75</b>
<b>CAPITOLO 3.</b>	
<b>Peristan. Il confronto fra Padre e Fratelli.</b>	<b>116</b>
<b>CAPITOLO 4.</b>	
<b>Kalasha. Pensiero barbarico e modello fraterno.</b>	<b>144</b>
<b>CAPITOLO 5.</b>	
<b>Kalasha. Politica e orizzonte dell’etica.</b>	<b>171</b>
<b>CAPITOLO 6.</b>	
<b>Kafiri del Bashgal. Politica e legge dei Kom.</b>	<b>211</b>
<b>CAPITOLO 7.</b>	
<b>Kafiri del Bashgal. Modelli nel flusso della storia: politica Kati.</b>	<b>257</b>
<b>EPILOGO</b>	<b>299</b>
<b>APPENDICE</b>	
<b>Nota su etnostoria e storiografia del Chitral.</b>	<b>323</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>341</b>

## INTRODUZIONE

### Due metafore di antica invenzione

ARALDO: Chi è il sovrano di questo paese? A chi devo riferire  
le parole di Creonte, che regna sulla terra di Cadmo?  
[... ...]

TESEO: Hai cominciato il tuo discorso con un errore, o straniero

EURIPIDE, *Supplici*, vv. 399-403

La domanda che dà il titolo a questo libro non è posta in chiave storica, ma in chiave antropologica: non si tratta di stabilire dove e quando sia comparso nella storia il primo sistema democratico. Si tratta di capire in quali condizioni antropologiche si sia prodotto e sia stato coltivato quello che può sembrare una sorta di miracolo politico nel panorama della storia umana.

Fin dai suoi esordi come specifica disciplina accademica, l'antropologia politica si è trovata davanti al problema del radicale contrasto fra due tipi di sistemi politici che apparivano diametralmente opposti. Nella loro introduzione al volume *African Political Systems* (1987: 5-6), la cui pubblicazione nel 1940 è generalmente considerata l'atto di

nascita della disciplina, Evans-Pritchard e Fortes osservavano che i sistemi politici dell’Africa precoloniale si potevano distinguere in due grandi categorie, che prosaicamente etichettavano “Gruppo A” e “Gruppo B”. Da una parte vi erano sistemi politici dotati di un apparato di comando monocentrico e gerarchico che presentava tutti i caratteri dello stato, dall’altra società tendenzialmente egualitarie e prive di qualsiasi forma di struttura politica centralizzata. Nel quadro del vasto progetto scientifico di induzione, comparazione e generalizzazione che Radcliffe Brown disegnava per la futura disciplina nella sua citatissima prefazione al volume, questa categorizzazione dicotomica si proponeva palesemente come criterio universale di classificazione di tutti i sistemi politici: da una parte le società senza stato, semplici, indifferenziate, omogenee, concepite all’epoca come un mondo collocato al di qua della storia, dall’altra le società statuali, verticalizzate, stratificate, differenziate, in una parola, complesse.

Da allora il crinale che separa questi due tipi di società è stato al centro dell’attenzione dell’antropologia politica per circa un quarantennio, quello che possiamo ormai considerare il suo “quarantennio classico”, che va dal 1940 al 1980 circa. Mentre da un lato si moltiplicavano, in chiave prevalentemente struttural-funzionalista prima e processuale poi, gli studi etnografici e comparativi su entrambi i tipi di società, dall’altro si sviluppava in chiave neoevoluzionista, soprattutto negli Stati Uniti, il filone di ricerca noto sotto il nome di studi sull’origine dello stato (cf. Kurtz 2001: 133ss; Lewellen 2003: 43ss), che si proponeva di spiegare il processo di transizione dall’uno all’altro tipo, ossia che cosa abbia portato alla formazione di sistemi politici centralizzati di tipo statale.

Per quanto riguarda le società senza stato, dall'indagine condotta in quegli anni si ricavava un quadro composito e variegato, in cui emergevano tuttavia alcuni punti fermi che possiamo considerare acquisiti, nonostante le critiche che hanno investito negli anni successivi la metodologia di questo tipo di lavori. Fra quelli rilevanti ai fini della nostra analisi, abbiamo innanzitutto la constatazione che non tutte le società senza stato sono prive di qualsiasi apparato politico centralizzato. Dapprima in Sudamerica, poi in Polinesia, in Africa e un po' in tutti i continenti, si documentavano sistemi dotati di una certa misura di centralizzazione e di una figura monocratica di capo, pur in assenza di alcuni dei caratteri costitutivi dello stato, primo fra tutti il monopolio dell'uso legittimo della forza. La categoria del *chiefdom*<sup>1</sup>, enucleata prima da Oberg e Steward e poi teorizzata da Service in chiave neoevoluzionista, è sopravvissuta alle numerose critiche di cui è stata oggetto per imporsi non solo nella letteratura antropologica, ma anche in quella archeologica (cf. Earle 1991; Frangipane 1996: 10ss) e storica (ad es. Ferguson 1991). Il *chiefdom* fu concepito dai neoevoluzionisti come il necessario *trait d'union*, l'anello mancante, fra le formazioni politiche non centralizzate e lo stato vero e proprio. Ma indipendentemente da queste forme, obsolete ma dure a morire, di "protostoria congetturale", e nonostante le oscillazioni nella sua definizione, la categoria è risultata utile in antropologia politica per

<sup>1</sup> In Italia sono state proposte diverse traduzioni del termine, dal temibile "capitanato", ai più praticabili "potentato" o "dominio", ma poiché nessuna di queste ci appare soddisfacente, ci atterremo in questa sede alla forma originale. Sui *chiefdoms* in genere, vedi: Lowie 1967: 70-87; Sahlins 1963; Service 1983: 174-214; Earle 1991, 1997; Giusti 2002: 47-103; Lewellen 2003: 31-36; Fabietti 2004: 334-38. Per due casi etnografici documentati da ricercatori italiani, vedi Remotti 1982 e Viti 1998, che esplora il confine fra *chiefdom* e stato.

distinguere l'assenza di stato dall'assenza di centralizzazione politica. Avremo modo di vedere che essa trova applicazione anche nell'area di cui ci occuperemo.

Questo ha consentito di isolare, nell'ambito delle società senza stato, quelle che sono state definite “acefale”<sup>2</sup>, prive cioè di un'autorità politica centralizzata. Appartengono a questa categoria quasi tutte le società a tecnologia paleolitica etnograficamente osservate, ossia quelle di caccia e raccolta, insieme a un gran numero di società a tecnologia neolitica e post-neolitica, ossia a base agricolo-pastorale. Nelle società di questa categoria, la leadership politica è tipicamente priva di strumenti coercitivi per imporsi, e fonda la sua autorità soprattutto sulla persuasione e l'esempio: “colui che parla”, “colui che tutti ascoltano” o anche “colui che pensa” è spesso il significato letterale del termine che designa il leader (cf. per es. Weyer 1967: 7-13). I capi, per dirla con Tacito, si fanno obbedire “auctoritate suadendi, magis quam iubendi potestate” (Tacito, *Germania*, 11).

Ma mentre le società di caccia e raccolta<sup>3</sup> presentano forme di organizzazione politica semplici e relativamente uniformi in tutti i

<sup>2</sup> Nella sua benevolissima recensione al nostro volume *Gates of Peristan* (Cacopardo & Cacopardo 2001), Frembgen obiettava all'uso del termine “acefalo” che avrebbe sostituito con “segmentario” (Frembgen 2003). E' un punto su cui non possiamo concordare. Il termine “acefalo” è ampiamente radicato nella letteratura dai tempi di Evans-Pritchard (1989: 243) fino ad oggi (v. ad es. Johnson & Earle 2000: 32-34), è una nozione di ordine strettamente politico e non coincide con il concetto di “segmentario”, che riteniamo preferibile riservare all'ambito della parentela. In ogni caso, non tutte le società considerate acefale, si possono considerare segmentarie, comunque si definisca tale termine (cf. Middleton & Tait 1958: 3).

<sup>3</sup> Johnson & Earle (2000: 32-33) hanno proposto di sostituire il termine “banda” col termine “campo”, ma finché un tale uso non si sarà generalizzato, preferiamo attenerci alla tradizione. Sugli aspetti politico-giuridici dell'organizzazione per bande, vedi Lévi-Strauss

continenti, quelle agro-pastorali presentano una formidabile varietà di strutture socio-politiche: abbiamo gruppi a discendenza matrilineare, patrilineare, o bilaterale, patrilocali o matrilocali, abbiamo sistemi a lignaggi segmentari, metà, classi d'età, consigli di villaggio, anziani, *big men* e tutta una varietà di istituzioni che mal si prestano a qualsiasi classificazione<sup>4</sup>. Quello che queste società hanno in comune, tuttavia, è il rifiuto, spesso clamorosamente esplicito, di qualsiasi forma di potere coercitivo, l'assenza di una carica monocratica dominante, una pronunciata ideologia egualitaria, un'enfasi, più o meno accentuata, sulla condivisione e la coesione interne al gruppo, che le pone appunto in radicale contrasto con le strutture gerarchiche degli stati arcaici. Appartengono a questa categoria le società che saranno oggetto principale della nostra attenzione in questo lavoro. Sono, pressappoco, quelle che Service etichettava sotto la voce *tribes*, termine discusso e discutibile che è certamente preferibile evitare come designazione di un gruppo etnico o linguistico. Esso può invece essere utile, almeno in forma aggettivale, per indicare il tipo di organizzazione politica di cui stiamo parlando, specie in un'area come la nostra, dove il termine è ampiamente utilizzato localmente, in lingua inglese, proprio a questo scopo. Parleremo dunque di

1967; Gluckman 1965: 86-97, 303-13; Fried 1967: 51-107; Mair 1975: 62-63; Service 1983: 66-132; Wachuku 1979; Johnson & Earle 2000: 32-33, 83-85 e *passim*. Per economia e parentela, in particolare: Lévi-Strauss 1972: *passim* e Sahlins 1980: 12-51. Per un'etnografia italiana: Ariotti 1982b.

<sup>4</sup> La letteratura su questi sistemi è sterminata. Alcuni capisaldi del periodo classico sono: Evans-Pritchard 1989; Middleton & Tait 1958; Mair 1975: 78-106; Fried 1967: 154-74; Sahlins 1968; Service 1983: 133-173; Tapper 1983 e Clastres 1984, le cui *chefferies* non si possono per lo più considerare *chiefdoms*. Si noterà che in questa sede ci avviciniamo più alla tassonomia di Sahlins (1967: 91) e Service che a quella di Fried, semplicemente perché è la più pratica e più diffusamente utilizzata ancora oggi.



sistemi, o gruppi, “tribali” esclusivamente per fare riferimento ad un’organizzazione politica acefala a base agro-pastorale<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda, sul versante opposto, lo stato arcaico<sup>6</sup>, la ricerca etnografica, etnostorica e comparativa ha messo in luce, in contrasto con la varietà dei sistemi tribali, la straordinaria uniformità delle sue strutture politiche. La cosa è sorprendente perché, a differenza della filogenesi della specie umana, che sembra avere una radice unica, l’irruzione dello stato nella storia è notoriamente un fenomeno che si è ripetuto più volte, in una molteplicità di tempi e di luoghi. Sembra certo che gli stati primari (*pristine*, vedi Fried 1967: 231ss), ossia quelli nati indipendentemente da qualsiasi influenza di altri stati, siano stati almeno cinque o sei (Giusti 2002: 7-8). In Cina, sull’Indo, nelle Americhe, in Mesopotomia, in Egitto, forse nell’Africa nera la vicenda della costituzione di apparati organizzativi di tipo statale si è ripetuta con una monotonia quasi sconcertante, dando vita ad un modello di stato arcaico, i cui caratteri si ripresentano con sorprendente puntualità in quasi tutti gli

<sup>5</sup> Per un uso analogo di “tribale”, vedi Gellner 1995: 180-201. Va sottolineato che, limitando strettamente l’uso del termine alla designazione di un tipo di organizzazione politica così genericamente definito, si sfugge alle secche definitorie in cui si arena, per esempio, Tapper (1983: 9-10, 42) quando vorrebbe usare “tribù” per indicare l’insieme dei membri di una data collettività sociale. Lo stesso Tapper, peraltro, si approssima al nostro concetto quando parla di un “tipo ideale” di “sistema tribale”, definito da fattori come gli ideali o l’organizzazione di tipo egualitario e l’autonomia politica (ivi: 47).

<sup>6</sup> Useremo qui di seguito la formula “stato arcaico” in un senso ampio e flessibile, che traduce anche l’espressione *early state* di Claessen & Skalnik (1978), ma senza pretendere di aderire alla definizione che essi ne danno o di tracciare una rigorosa demarcazione fra questa e altre categorie (cf. su questo Frangipane 1997: 13-16; Johnson & Earle 2000: 245, 304-29; Giusti 2002: 16-30). Ai nostri fini, basti dire che consideriamo sicuramente stati arcaici tutti quelli che non fondano la propria amministrazione sull’uso della scrittura, dunque tutti quelli del periodo precoloniale nella regione di cui ci occupiamo. Consideriamo altresì stati arcaici buona parte di quelle che Wittfogel (1968) chiama “società idrauliche”.

esempi conosciuti. Nella sua analisi comparativa di ventuno casi etnografici e storici di stati arcaici distribuiti in tutti i continenti, Henri Claessen ha individuato ben cinquantuno “caratteristiche strutturali” che ricorrono con significatività statistica superiore al novantotto per cento.

Nella sintesi di Claessen (1978), lo stato arcaico risulta essere un’organizzazione politica indipendente, con una capitale e un governo centralizzato, un territorio relativamente ben definito ed un criterio di appartenenza residenziale. Esso ha un’economia agricolo-pastorale basata sull’autoconsumo, ma con la presenza di artigiani specializzati, mercanti e commercio di lunga distanza. La popolazione è divisa in almeno due strati, spesso di più. Lo strato inferiore svolge lavoro manuale per la produzione di cibo, non esercita influenza sul governo ed è sempre obbligato al pagamento di tributi, sia in beni che in servizi gratuiti (la *corvè*). Lo strato superiore è incentrato sul sovrano ed è formato dai suoi parenti e altri notabili, esercita un’influenza sul governo, non svolge lavoro manuale al di fuori del mestiere delle armi, e trae il suo reddito principalmente dai tributi. Il sovrano ha una genealogia mitica che lo collega al sovrannaturale, è garante mistico del benessere del paese, elargisce doni a destinatari selezionati. Comanda l’esercito formato dall’aristocrazia e dal popolo in tempo di guerra e dispone di una guardia del corpo stabile. E’ circondato da una corte ed è al vertice di una gerarchia di funzionari a tempo pieno, disposta su tre livelli, con funzionari specializzati al vertice e generalisti alla base. L’ideologia dello stato è basata su un’idea di reciprocità verticale fra sovrano e sudditi.

Già il solo fatto che quasi tutti gli stati arcaici conosciuti abbiano al loro vertice un monarca, piuttosto che un consiglio o un’assemblea, è un

fenomeno abbastanza singolare: che abbiano in comune una così nutrita schiera di caratteri può apparire davvero sorprendente. E' come se le società, una volta intrapreso il cammino che muove in direzione dello stato, fossero attratte in una specie di vortice, un imbuto che sfocia in un unico risultato. Come ha osservato Ronald Cohen (1978a: 70; 1978b: 8), si direbbe che il potere, una volta costituitosi al di sopra della società nella sua dimensione coercitiva, divenga esso stesso il principale fattore che la plasma e la indirizza secondo le sue logiche e i suoi propositi. Questo ci dice qualcosa intorno alla natura del potere.

Come si è accennato, gli studi sull'origine dello stato furono condotti nel quarantennio classico in chiave soprattutto neoevoluzionista, spesso con venature di marxismo. Le varie teorie formulate (cf. le diverse rassegne in Balandier 2000: 140-46; Fried 1967: 191ff; Cohen 1978a: 32-75; 1978b: 5-18; Service 1978: 21-32; Claessen & Skalnik 1978: 5-17; Frangipane 1996: 9-20; Johnson & Earle 2000: 254-60; Giusti 2002: 3sgg; Lewellen 2003: 43-63; Liverani 2004: 3-14) si possono dividere in due grandi categorie: quelle integrative e quelle conflittuali. Le prime tendevano a spiegare la formazione dello stato nei termini del beneficio che l'organizzazione centralizzata apporterebbe alla società nel suo insieme. Sostenuto in tempi più remoti da Lowie, poi in particolare da Service e Cohen stesso, questo punto di vista sottolinea i vantaggi derivanti alla collettività in termini di sicurezza, di opere pubbliche, di aumento della produttività legato in particolare alle opere idrauliche. Ad esso si può assimilare, per certi versi, la posizione di Polanyi (1957), che introducendo la categoria della redistribuzione, tende a rappresentare

l'aspetto economico del rapporto fra potere e sudditi come uno scambio sostanzialmente equilibrato.

Più numerosi furono invece i seguaci delle teorie conflittuali, ossia coloro che interpretavano piuttosto l'emergere dello stato in termini di disuguaglianza e di discordia. In quest'ottica è l'interesse dei dominatori, e non della collettività nel suo insieme, il vero motore del processo. Si trattava dunque di svelare quale meccanismo avesse reso possibile quella stratificazione sociale e quel rapporto di sfruttamento che non era pensabile nelle società tribali: “Che cosa ha fatto sì che lo Stato cessasse di essere impossibile? Quale formidabile avvenimento, quale rivoluzione lasciarono sorgere la figura del Despota, di colui che comanda a coloro che obbediscono?” si chiedeva alacamente Pierre Clastres (1984: 150-51). La risposta venne cercata di volta in volta in una serie di fattori quali la pressione demografica, il conflitto interno, la circoscrizione ambientale o sociale, il conflitto esterno, le opere idrauliche, il commercio di lunga distanza, fattori che, singolarmente presi o in varie combinazioni a *feedback* reciproco, dovrebbero spiegare la trasformazione. La domanda resterà tuttavia, almeno per il momento, senza risposta. Come era lecito aspettarsi, la ricerca su questo tema abbandonerà il terreno tipicamente evolucionista della comparazione selvaggia fra casi etnografici, storici e protostorici per concentrarsi sul campo realmente pertinente, ossia l'indagine archeologica sul ristretto numero di stati primari che, non dovendo la loro origine all'influenza di stati già esistenti, sono i soli che possano illuminare il processo originario nel suo effettivo decorso storico (cf. Giusti 2002; Liverani 2004: 11-14).

Ma indipendentemente dalla ricerca delle cause che hanno scatenato questo processo, il carattere monolitico dello stato arcaico rimane un problema antropologico centrale, poiché ha a che fare non solo con le radici dello stato, ma della civiltà in quanto tale. Davanti alla formidabile concentrazione del potere, dell'avere, del sapere, che caratterizza questo tipo di struttura politica, è difficile sottrarsi all'impressione che lo stato nasca sotto il segno del dominio. Lo studio di Wittfogel (1968) sul "dispotismo orientale" è tutto un indignato atto d'accusa contro l'assolutismo autocratico (ivi: 177-80) dello stato arcaico, luogo del "terrore totale" (ivi: 226-42) e della "totale sottomissione" (ivi: 243-51). "Non credo di aver reso simpatico questo processo", ammetteva tristemente Mario Liverani, che non è certo un "primitivista" alla Clastres, a conclusione della sua analisi della genesi dello stato e della città in Mesopotamia (Liverani 1986: 147). E Marvin Harris: "Sotto la tutela dello stato, gli uomini impararono, per la prima volta, come piegare il capo, umiliarsi, genuflettersi e inchinarsi. La nascita dello Stato rappresentò, sotto molti aspetti, la caduta dal mondo della libertà a quello della schiavitù" (Harris 1979: 81).

In effetti, il contrasto con il programmatico egualitarismo delle società acefale non potrebbe essere più radicale. Negli anni Settanta Pierre Clastres, in un libro di considerevole risonanza (Clastres 1984), dipingeva le società senza stato come il luogo senza tempo dell'uguaglianza e della condivisione, un mondo che "non lascia sussistere la volontà di potere", in cui "il capo è al servizio della società", in cui lo stesso "desiderio di possesso" è reso impossibile dalla norma che "impedisce costantemente l'accumulazione dei beni" (ivi: 150-55, cf. 138): società "contro lo stato",

armate con tutti i mezzi per impedire al potere di innalzarsi al di sopra del corpo sociale e divenire strumento di dominio (ivi: 39-40). “La storia dei popoli senza storia, era la sua conclusione, è la storia della loro lotta contro lo Stato”. L’avvento dello stato è per Clastres il *malencontre* originario (Clastres 1980: 111-24), l’ingresso nell’era del dominio, che ha segnato per sempre la storia dell’uomo. In questo egli è erede di una tradizione occidentale di pensiero critico che risale naturalmente, attraverso Marx, a Rousseau, di cui Clastres echeggia spesso i toni. E’ una tradizione che associa spesso il suo messaggio politico messianico sul futuro dell’umanità all’evocazione e alla deprecazione di una Caduta originaria da cui l’avvento di una nuova era è destinato a redimerci. Questo giudizio sulla natura della civiltà è un modo di sentire, prima ancora che una posizione teorica, che costituisce, almeno dall’Illuminismo in poi, una componente costante dello spirito occidentale che è lecito considerare, senza disprezzo e senza sufficienza, una manifestazione addolorata ed estrema della benemerita inclinazione dell’Occidente a mettere in discussione se stesso: è questo lo spirito che anima, per fare un esempio ben noto in Italia, gli ultimi scritti di Tiziano Terzani. In un certo senso l’intera impresa dell’antropologia è figlia di questo modo di sentire<sup>7</sup>.

Ma questo ci autorizza forse a vedere nello stato in quanto tale nient’altro che uno strumento del dominio, un semplice “apparato di cattura”, come lo definirono Deleuze & Guattari (1997)? A questo riguardo, a ben guardare, stanno iscritte nella coscienza dell’Occidente due “grandi narrazioni” principali, alternative fra loro.

<sup>7</sup> Vedi su questo tema Snyder 1987 e Cacopardo, ivi: 8ss.

Una è quella appena rievocata, secondo la quale *non c'è ancora stata redenzione* dal tempo della caduta, quando la Civiltà irruppe sulla scena della storia portando con sé l'urbanesimo, la divisione del lavoro, la disuguaglianza economica, la stratificazione sociale, lo sfruttamento, l'oppressione e lo stato. In questa ottica, la promessa delle rivoluzioni liberali figlie dell'illuminismo era solo un'illusione, o almeno una profezia incompiuta. Il capitalismo industriale e post-industriale non ha fatto che far rivivere sotto nuove forme l'antica oppressione, ai danni del proletariato, ai danni del sud del mondo, ai danni degli ultimi, dei diversi o degli esclusi. Solo il suo rovesciamento, o almeno la sua profonda trasformazione, potrà portare alla liberazione. Non è certo un caso se il punto d'approdo ultimo della profezia messianica marxista è indicato proprio nell'estinzione dello stato. Specie dopo il 1989, la versione pessimista di questa visione non reputa possibile una simile trasformazione e vede la civiltà come un cammino senza speranza.

L'altra narrazione è quella che vede sorgere dal nulla nella Grecia antica il prezioso fiore della democrazia, di cui solo la coscienza illuminata della modernità occidentale saprà raccogliere la fiaccola per portarne a compimento la promessa. La costruzione teorica di Wittfogel è un esempio classico di questo tipo di narrazione: la sua vituperazione del dispotismo orientale, assimilato al regime sovietico, è direttamente funzionale alla sua celebrazione della democrazia occidentale. In questa ottica, la redenzione è già avvenuta: se la storia non è giunta alla sua fine, ha conosciuto almeno un nuovo inizio. Miracolosa invenzione dell'Occidente, la democrazia ha intrapreso una marcia irreversibile verso la realizzazione della sua promessa. Ora si tratta di coltivare questo fiore

con tutta la devozione che si merita. Nelle recenti versioni più agguerrite e battagliere di questa visione, il fiore va fatto sbocciare ovunque, magari con la forza delle armi. O quanto meno va protetto chiudendosi in se stessi, alzando scudi, per difendere la salvezza occidentale dalla minaccia delle altre civiltà, incapaci di apprezzare il suo tesoro. Questo è lo spirito che anima, tanto per fare un altro esempio ben noto in Italia, gli ultimi scritti di Oriana Fallaci, belli e terribili come una svastica.

Apparentemente opposte e irriducibili, queste due narrazioni hanno molto in comune: per esempio la propensione a vedere nell'Occidente il vero protagonista della storia del mondo. Ma per quanto riguarda il tema che ci occupa, esse hanno in comune un'altra cosa: il rapporto fra stato e società senza stato è visto come un rapporto di successione temporale che vede queste ultime relegate in un passato remoto che si perde nelle nebbie della preistoria. Il remoto altrove dell'etnografia non può essere che l'avanzo di quei tempi lontani, destinato comunque all'estinzione. Da molti secoli, in fin dei conti, la storia dell'Occidente non è stata che la storia dei suoi stati.

Ma se questo è vero in Occidente, non lo è in altre parti del mondo. Nell'area islamico-mediorientale, per esempio, dal Maghreb fino alle steppe centroasiatiche, stati e sistemi tribali hanno convissuto fianco a fianco per millenni, dai tempi di Uruk o Mohenjo Daro fino all'alba del ventunesimo secolo. Donde il contrasto, messo in luce da Ernest Gellner (1995: 202-3), fra un'antropologia politica come quella di Ibn Khaldun, che vede l'opposizione fra le due cose in termini sincronici e ciclici, e il pensiero occidentale moderno, che celebra o rimpiange il passaggio comunque irreversibile da status a contratto (Maine), da *societas* a *civitas*



(Morgan), da *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* (Tönnies), da solidarietà meccanica a solidarietà organica (Durkheim).

E' questa una fondamentale differenza fra l'Europa e l'area della civiltà musulmana. Nell'ambito di quest'ultima, vi sono due tipi di società che hanno insistito caparbiamente a sottrarsi all'autorità degli stati, che, per così dire, hanno scelto di restare *Gemeinschaft*: quelle dei montanari, di cui ci occuperemo in questa sede, e quelle dei nomadi, ossia i gruppi che potevano contare su condizioni ecologiche favorevoli per perpetuare la propria resistenza (cf. Gellner 1983: 441, 1995: 183; Tapper 1983: 43). In un saggio dall'argomentazione, in verità, non sempre lineare, Jean-Loup Amselle ha sostenuto che assai più significativa dell'opposizione fra stato e società senza stato, è quella fra "situazioni polarizzate" e "situazioni non polarizzate" (Amselle 1999: 126-131). La maggior parte delle società che si sono sottratte all'autorità formale degli stati si sono trovate comunque con essi in un qualche rapporto di conflitto o interdipendenza che ha generato dinamiche di area le cui conseguenze sulle istituzioni politiche acefale non si possono ignorare: queste sono le "situazioni polarizzate". Le situazioni "non polarizzate" invece, sono quelle, meno frequenti, in cui un insieme regionale di società senza stato non conosce rapporti con alcuna specie di stato, come per esempio nella Nuova Guinea precoloniale. A questo andrebbero aggiunte, naturalmente, le situazioni non polarizzate di segno opposto, ossia le regioni che non conoscono altra forma politica che lo stato: se in passato l'antropologia si è concessa il lusso di ignorarle, è evidente che oggi non può più permetterselo.

L'area di cui ci occuperemo in questo libro, in ogni caso, rappresenta appunto un esempio significativo di situazione polarizzata: il confronto fra

stati e comunità acefale ha caratterizzato infatti la sua storia da almeno due millenni e non ha cessato di dispiegarsi ancora oggi. In queste condizioni, è possibile osservare il funzionamento di società acefale dalle radici certamente molto antiche, esaminandole tanto sul piano dell'organizzazione interna, quanto su quello, non meno cruciale, dei loro rapporti esterni con altri sistemi acefali e con società politicamente centralizzate. In un contesto del genere, le relazioni fra i due tipi di sistemi politici possono essere concepite nei termini di un *confronto*, un processo di lunga durata in cui due modelli (o, se si vuole, due progetti, due visioni dell'organizzazione sociale) che concepiscono se stessi come radicalmente alternativi, entrano in rapporti che possono variare dalla più irriducibile ostilità alla negoziazione pacifica di equilibri più o meno solidi, più o meno interattivi, più o meno durevoli.

Ma prima di addentrarci su questo terreno, è necessario chiarire meglio i termini di questo confronto su un piano più generale. Se l'Europa di oggi, e dei tempi più recenti, non è certamente una situazione polarizzata, lo stesso non si può dire del suo passato. A ben guardare, tutte le situazioni storiche a cui si può ricondurre l'emergere dei primi germi di democrazia furono situazioni polarizzate.

La democrazia europea ha tre radici ultime concepibili: la *polis* greca, la Roma repubblicana, il mondo anglo-germanico. In tutti e tre i casi, l'influenza di istituzioni e modelli di tipo tribale, ossia riconducibili a società senza stato, è difficilmente negabile. Allo stesso tempo, non si può fare a meno di riconoscere che, come ha sottolineato Sartori (2006: 141-55), la distanza fra un modello come quello ellenico e le democrazie contemporanee è, a dir poco, molto pronunciata. Eppure noi tutti

chiamiamo democrazia entrambe le cose, poiché istintivamente riconosciamo una loro sostanziale affinità transculturale. Ma questo non può impedirci di vedere come la distanza fra quei prototipi della democrazia occidentale e le istituzioni delle società acefale sia assai minore di quella che separa i primi dalle nostre democrazie contemporanee. L'ecclesia degli ateniesi, accomodati “sulla nuda roccia” (Marcone 2002: 21), o gli svizzeri seduti “a sbrigare gli affari di stato sotto una quercia” (Rousseau 2006: 191), sono assai più simili ad un'assemblea tribale (cf. su questo Gellner 1995: 197-98) che all'augusto consesso di Montecitorio.

Non è un caso, dunque, se una schiera inesauribile di etnologi e di viaggiatori ha applicato il termine democrazia alle società acefale: Evans-Pritchard (1989: 56) lo usa per i Nuer, Lowie (1967: 63, 74, 77) e Clastres (1984: 26) per gli amerindiani, Salisbury (2006: 127) per i Tolai della Nuova Guinea, Lewis (1983) per i Somali, Ki-Zerbo per gli Ibo (1977: 195) e, nella nostra area, Elphinstone (1815: 344) e Tapper (1983: 55) lo hanno applicato ai Pathan acefali, Robertson (1896: 434) ai Kafiri di Kamdesh (sia pure in via “teorica”), Drew (1875: 435), Schomberg (1935: 234) e Frembgen (1999: 81) agli abitanti dell'Indus Kohistan. Istintivamente, e senza alcuna formalizzazione teorica, tutti costoro hanno riconosciuto l'esistenza di una sostanziale affinità transculturale.

Ecco dunque la risposta che, in prima approssimazione, proponiamo alla domanda da cui abbiamo preso le mosse. Non è stato l'Occidente a inventare la democrazia. Le sue origini si perdono nella notte dei tempi. In questa chiave, possiamo vedere in una luce del tutto diversa l'affermazione di Tocqueville secondo cui la tensione verso la democrazia

“è il fatto più antico, continuo e duraturo della storia” (cit. in Sen 2004: 11).

Ciò che ci interessa dunque è sviluppare le implicazioni che derivano dal riconoscimento di quella sostanziale affinità fra sistemi democratici e sistemi acefali. E' evidente che questa non ha nulla a che fare con un'analogia di strutture istituzionali. Prendiamo per esempio i tre caratteri che, secondo alcuni, definiscono la democrazia contemporanea: elezioni, separazione dei poteri, *rule of law*, espressione quest'ultima che, sebbene sia di solito resa in italiano con il termine “stato di diritto”, è assai più correttamente traducibile con la formula “supremazia della legge”. Di questa avremo modo di occuparci in seguito, ma quanto alle prime due, non si può certamente sostenere che caratterizzino le società acefale. L'affinità di cui parliamo risiede pertanto in qualcosa di più profondo e assai più elementare (nel senso dell'inglese *elemental*): i due sistemi sono entrambi armati contro il potenziale sopruso del potere, quel “vizio intrinseco ed inevitabile che fin dalla nascita del corpo politico tende senza tregua a distruggerlo”, per usare le parole di Rousseau (2006: 169). Negli uni questa resistenza passa attraverso le istituzioni dello stato, negli altri attraverso la sua assenza. Ma si tratta della stessa battaglia. “*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*”: vale la pena di confrontare il detto che lo stesso Rousseau (ivi: 148) mette in bocca ad “un virtuoso Palatino alla dieta di Polonia”, con questa notizia di Elphinstone, riguardante i Pashtun acefali, cioè gli Afghani:

Sostenni una volta con forza, davanti ad un anziano molto intelligente della tribù dei Meeankhail la superiorità di una vita tranquilla e sicura sotto un monarca potente, rispetto alla discordia, agli allarmi, al sangue, che dovevano al loro attuale sistema. Il vecchio replicò con grande calore e così concluse un'indignata arringa contro l'arbitrio del potere: siamo contenti con la discordia, siamo contenti con gli allarmi, siamo contenti col sangue, ma mai saremo contenti sotto un padrone (Elphinstone 1815: 174n).

Levare la propria bandiera contro la minaccia che sta iscritta nel potere: ecco che cosa accomuna democrazia e sistemi acefali. Ebbene, poiché questo carattere è senza dubbio qualcosa di costitutivo ed essenziale, vogliamo provare a trarne le conseguenze, proponendo di distinguere in base ad esso l'insieme di tutti i sistemi politici. Vi sono società che concepiscono le relazioni politiche secondo un asse verticale, in cui il rapporto fra corpo sociale e autorità politica monocratica è definito come rapporto di subordinazione, implicitamente o esplicitamente assimilato ad una relazione servo-padrone spesso ideologizzata nei termini di una metafora di filiazione: “The king saw himself as the ‘father’ of his people, who were his ‘children’ (*praja*) in a gigantic household” (Scharfe 1989: 232). Dall'altra parte, vi sono società che concepiscono le relazioni politiche secondo un asse orizzontale, in cui il rapporto fra i membri della collettività è visto come un rapporto paritario, spesso ideologizzato nei termini di una metafora di fratellanza. Chiameremo i primi, sistemi a Modello del Padre, i secondi a Modello dei Fratelli. In altre parole, contrapponiamo un “modello paterno” a un “modello fraterno” del potere.

Va detto subito che quella che proponiamo non è certo un'ennesima rivoluzione copernicana. Anzi, l'opposizione fra questi due modelli si può far risalire per lo meno a Platone e, attraverso Aristotele, è diventata un pilastro dell'ortodossia politologica occidentale sopravvissuto fino al Novecento. Non solo: essa è presente anche nella politologia di altre civiltà, per esempio nell'*Arthashastra* di Kautilya e nel già ricordato Ibn Khaldun. Ma poiché le istituzioni delle società senza stato non sono state oggetto di attenzione sistematica in Occidente fino a tempi

molto recenti, ciò che è in genere sfuggito ai politologi è la sua dimensione più universale. Lungi dall'essere una peculiarità ellenica, il confronto fra modello del padre e modello dei fratelli ha segnato da tempo immemorabile la preistoria e la storia del mondo, indipendentemente dalla formazione dello stato.

Anche le metafore con cui definiamo i due sistemi non sono certo di nostra invenzione. La metafora dei fratelli conosce una diffusione vastissima tanto negli stati che nelle società acefale. Valgano per tutte le parole con cui la evoca Platone (1964: 64): “Noi e i nostri, tutti fratelli in quanto frutto di un'unica madre, non ci reputiamo, l'uno dell'altro, né schiavi né padroni” (*Menesseno*, 238-39). Questa metafora è iscritta nella struttura stessa dei sistemi a lignaggi segmentari, in cui la discendenza da un unico antenato non è altro che la sua proclamazione, come lo è l'*incipit* dell'inno nazionale italiano o il motto della rivoluzione francese. Anche la metafora del padre, che pure non è universale, gode di larghissima diffusione, tanto nei *chiefdoms* (Sahlins 1980: 209; 261) che negli stati (Cohen 1978b: 67): dal Piccolo Padre di tutte le Russie, al Padre dei Turchi, a Napoleone, agli Azande (Evans-Pritchard 1973: 125), al Rwanda (de Heusch 1987a: 58), al Dahomey (Ki-Zerbo 1977: 350n), ai Lozi (Gluckman 1965: 37), agli Zulu (Gluckman 1987: 29, 44), alla Mesopotamia antica (Giusti 2002: 171), all'India in genere (Scharfe 1989: 232, 235), la vediamo ricorrere con una frequenza che non può fare a meno di colpire. Non meno forte è la sua presenza nella teoria politica dell'Occidente. Già reperibile in Aristotele (1993: 25 [Pol., 1259b]), essa

diverrà poi un *topos* del dibattito politico della prima età moderna: bandiera dei teorici filomonarchici come Bossuet, Ramsay e soprattutto Filmer<sup>8</sup>, la tesi del “potere paterno” sarà bersaglio prediletto degli strali di Locke e di Rousseau, difensori del modello dei fratelli.

Questo dovrebbe bastare a indicare che l’opposizione padre/fratelli non è né un’arbitraria costruzione teorica, né tanto meno una categoria esclusiva della cultura occidentale. Anzi, da un certo punto di vista, è una categoria di portata talmente generale da trovare possibile applicazione in una insospettata varietà di campi. La televisione è evidentemente un *medium* a modello paterno, Internet a modello dei fratelli. Un mercato concorrenziale è un sistema a modello fraterno, un monopolio è a modello del padre. La roulette è un gioco a modello paterno, Memory a modello fraterno. Un esercito moderno è costruito a modello del padre, lo schieramento dei Nuer in battaglia a modello fraterno. La messa cattolica è un rito a modello del padre, il *meeting* dei quaccheri a modello fraterno. Le api sono una società a modello paterno, le farfalle a modello dei fratelli. E perfino il sistema solare può esser visto come un sistema a modello del padre, mentre l’universo, che è privo di centro, può evocare il modello dei fratelli nella portentosa pluralità delle galassie. In questo senso, si direbbe che abbiamo a che fare con una di quelle strutture universali della cognizione umana che si collocano al livello di ciò che Buttitta (1996:

<sup>8</sup> “Se si raffrontano i diritti naturali di un padre con quelli di un re, non vi si scorge altra differenza che l’ampiezza e l’estensione: come il padre di una famiglia, così il re su molte famiglie estende la sua cura a conservare, nutrire, vestire, istruire e difendere tutta la comunità. [...] tutti i suoi atti di sovranità non tendono ad altro che a conservare e distribuire a tutti i padri e ai loro figli i loro diritti e privilegi, così che tutti i doveri di un re sono compendati nell’universale cura paterna per il suo popolo” (Filmer 1964: 602).

25-26), rifacendosi a Hjelmslev, ha chiamato lo Schema. Il valore archetipico di quest'opposizione è testimoniato dall'uso immaginifico che ne fece Freud nella sua narrativa fantapaleontologica di *Totem e tabù*.

In questa sede, tuttavia, intendiamo utilizzare questo paradigma in un senso assai più circoscritto, limitando la sua applicazione all'ambito strettamente politico. Osserviamo dunque, innanzitutto, che non vi è alcuna correlazione necessaria, per esempio, fra istituzioni politiche a modello fraterno ed egualitarismo economico. Il socialismo "reale" era un sistema a modello del padre, ma collettivizzava i mezzi di produzione. Gli Stati Uniti sono politicamente assai più prossimi a un modello fraterno, ma conoscono formidabili squilibri nella distribuzione del patrimonio e del reddito. Il rapporto fra le due cose si presta certamente ad analisi molto interessanti, ma è essenziale tenerle distinte. Così come vanno tenuti distinti altri aspetti del sistema socio-culturale, come la distribuzione del potere ideologico, le disparità di prestigio o di status, gli squilibri nel rapporto fra i generi. Se una società definisce come suoi membri soltanto quelli che non sono schiavi, ma attribuisce ai membri così definiti un uguale potenziale di influenza politica, sarà pur sempre a modello dei fratelli. Se un altro gruppo considera membri del corpo politico soltanto i maschi adulti e capi di famiglia, sarà certo una società sessista, ma non è detto che sia a modello del padre<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> E qui è bene cogliere l'occasione per sottolineare ciò che dovrebbe essere superfluo ricordare, ossia che se la stessa metafora del padre è evidentemente maschilista, questo non è imputabile a chi scrive, ma soltanto alla storia dell'umanità. Quanto ai fratelli, lasciate che essi abbraccino anche le sorelle: altrui, naturalmente.



Detto questo, è inevitabile chiarire che cosa intendiamo per sfera politica, poiché, se è vero che l'antropologia politica fonda la sua stessa esistenza sull'assunto che questa esista in qualsiasi società, è altrettanto vero che la disciplina non ha mai raggiunto un pieno consenso sulla sua definizione. Poiché l'argomento si presta a una discussione che potrebbe occupare l'intero volume, preferiamo risparmiare al lettore una simile tribolazione, limitandoci a fornirgli le definizioni operative che troveranno applicazione nel discorso. Per *politica* intendiamo semplicemente la sfera delle decisioni e dei problemi che riguardano tutti. Chiamiamo *unità o comunità politica* la collettività cui si applicano tali decisioni. Definiamo *autorità politica* la facoltà di prendere quelle decisioni. Consideriamo *potere politico* la facoltà di prendere le decisioni in questione quando è assistita dal potenziale ricorso alla coercizione. Definiamo *influenza politica* la facoltà di influire sulle decisioni politiche. Ne consegue che, in questa accezione, il potere politico è, da una parte, una sottospecie del potere in genere, dall'altra una sottospecie dell'autorità politica. Il potere di una madre sui figli, o di una moglie nei confronti del marito, non è potere politico. La facoltà di decidere per tutti fondata solamente sul loro consenso è autorità politica, ma non è potere<sup>10</sup>.

Su questa base, possiamo definire più precisamente sistemi a modello paterno quelli che tendono a concentrare l'autorità politica nelle mani di un singolo soggetto, che si colloca in posizione sovraordinata

<sup>10</sup> Per il dibattito antropologico su queste nozioni, si veda fra l'altro: Radcliffe-Brown 1987; Weber 1964: 152-56, 324ss; Beattie 1967: 355-61; Balandier 2000: 15-46; Nicholas 2006; Swartz, Turner & Tuden 2006: 1-41; Fried 1967: 11-14, 20-21; Claessen 1979: 7-9; Clastres

rispetto al corpo sociale, mentre i sistemi a modello fraterno sono quelli che tendono ad attribuire a tutti un uguale *potenziale* di influenza politica.

Un altro punto da chiarire subito è che introducendo la dicotomia padre/fratelli non s'intende in alcun modo sostituire o escludere altre coppie di opposizioni politicamente significative. Distinzioni come quelle fra stato e società senza stato, o fra sistemi acefali e sistemi centralizzati, situazioni polarizzate e non polarizzate conservano tutto il loro valore: sono semplicemente diversi ordini di categorizzazione. Una democrazia moderna è un sistema centralizzato, ma è fondato sul modello dei fratelli. Un *chiefdom* è un sistema a modello del padre, ma rimane una società senza stato. Non riteniamo affatto, a differenza di Amselle (1999: 132-33), che la nozione di società senza stato vada abbandonata in quanto etnocentricamente fondata su un concetto ad esse estraneo. Se c'è una cosa di cui possiamo essere certi, è che lo stato non è un'invenzione occidentale, né esclusivamente attribuibile a qualsiasi altra civiltà. Non si vede come riconoscere la sua presenza o la sua assenza possa esser sintomo di etnocentrismo. Qualunque costruzione cognitiva ha valore nella misura in cui mette in luce qualcosa di significativo.

L'opposizione fra modello paterno e modello fraterno taglia dunque attraverso una quantità di altre opposizioni, senza coincidere con nessuna. Prendiamo ad esempio un'altra diade altamente significativa che trascende la sfera strettamente politica, quella fra la Civiltà e la Barbarie, un termine che possiamo oggi riesumare in tutta serenità avendolo spogliato

di qualsiasi connotazione negativa<sup>11</sup>. Comunque si scelga di definire la Civiltà, su entrambi i versanti di questa fatidica opposizione, troviamo il modello dei fratelli e troviamo il modello del padre. Lo stesso si può dire dell'opposizione fra grandi religioni e "piccole tradizioni", fra paganesimo e monoteismo, fra culture olistiche e culture individualistiche, alfabetizzate e senza scrittura, come di quella, bestia nera del discorso antropologico, fra l'Occidente e il Rimanente, *the West and the Rest*. Tutto questo, lungi dal rendere insignificante la dicotomia padre/fratelli, la rende invece piuttosto interessante.

Purché, naturalmente, non si cada nella trappola di prenderla per una tassonomia esaustiva, ossia di pretendere che qualsiasi sistema politico si collochi nitidamente nell'una o nell'altra categoria. E' evidente che i due modelli allo stato puro si posizionano ai due estremi di un continuum che va da un massimo di accentramento ad un massimo di egualitarismo politico all'estremo opposto. Quando l'autorità prende la forma di potere politico coercitivo che riesce a spogliarsi di qualsiasi forma di limitazione o di controllo, siamo al polo estremo del modello del padre. In prossimità di questo estremo si collocano stati arcaici come l'Egitto faraonico (cf. Giusti 2002: 194) così come sistemi assai più prossimi a noi, dalla Germania di Hitler alla Russia di Stalin. Quando invece il potenziale di influenza politica è diffuso in tutta la collettività e non esiste alcuna forma di autorità sovraordinata, ecco che abbiamo il modello dei fratelli nelle sue manifestazioni più estreme. I Nuer di Evans-Pritchard sono, almeno nella

<sup>11</sup> Per il concetto di civiltà e la sua opposizione alla barbarie, vedi Huntington 2000: 43ss, che fa documentato riferimento a tutto il dibattito.

rappresentazione che egli ce ne dà, l'esempio più classico di questa tipologia. E' chiaro che fra i due estremi si distende una vastissima gamma di situazioni intermedie.

Meno scontato è il fatto che in generale i sistemi politici mostrino tendenza ad agglomerarsi più verso gli estremi del continuum che non verso un punto intermedio. E' più facile che un dato sistema si candidi a prima vista per l'uno o l'altro tipo, piuttosto che susciti dei dubbi. Anche in totale assenza di documenti scritti, gli archeologi sono molto spesso in grado di riconoscere i due tipi (Bradley 1991: 46ss; Kristiansen 1991: 27-38), e lo stesso può accadere in presenza di notizie scritte di contenuto vaghissimo. Questo è, quanto meno, un indizio della significatività di questa opposizione. Modello del padre e modello dei fratelli sembrano iscritti nelle cose della storia, prima ancora che nelle sue interpretazioni: il che dovrebbe essere misura della loro adeguatezza cognitiva.

Per quanto significativo, quest'ultimo punto non deve tuttavia mettere in ombra il fatto che le tensioni e le interazioni fra i due modelli sono una dimensione ricorrente, se non addirittura onnipresente, delle dinamiche politiche osservabili, e non solo nelle situazioni polarizzate. Nell'Alta Birmania descritta da Leach (1979), l'oscillazione fra *gumlao* e *gumsa* ha certamente a che vedere con l'influenza degli stati *shan*. Ma in Oceania, per esempio, l'emergere di *big men* e di capi (Sahlins 1963) può esser visto a sua volta come il frutto di una tensione verso il modello del padre, indipendente da qualsiasi polarizzazione.

Da parte sua, lo stato arcaico in genere, sia nelle sue forme primarie che in quelle secondarie, si presta certamente, come si è visto, ad essere interpretato come una forma estrema di modello del padre. E' come se

l'immenso sforzo dispiegato dall'umanità per costruire l'edificio della civiltà avesse imposto una militarizzazione imprenditoriale di tutte le relazioni sociali che per sua natura non potesse lasciare spazio alcuno né all'uguaglianza né alla libertà. Wittfogel (1968: 170-81) dedica parecchie pagine al tentativo di dimostrare che questo tipo di potere dispotico non conosce freni né di ordine costituzionale, né di ordine sociologico, né tanto meno di ordine culturale. Per altro verso, tuttavia, molti hanno sottolineato l'esistenza di limiti di tutti e tre le specie (cf. Fortes & Evans-Pritchard 1987: 11; Beattie 1967; Mair 1981: 142-59). Secondo Claessen e Skalnik, accanto alla tendenza "ad acquisire un vasto potere", lo stato arcaico conosce un'opposta tendenza "a creare istituzioni per metterne sotto controllo gli abusi": la presenza di "consigli, ministeri, sacerdoti, cortigiani, e molti altri gruppi istituzionalizzati che esercitavano un'influenza formale o informale sul processo decisionale" (Claessen & Skalnik 1978: 648) può esser vista come il segno di una tensione in direzione del modello dei fratelli che non ha forse mai cessato di esprimersi in seno al modello del padre. Questo è un aspetto di ciò che Deleuze e Guattari (1997: 23-24) hanno chiamato la "potenza di transfert" delle primitive istituzioni acefale, che resiste alla "potenza di appropriazione" dello "Stato come apparato di cattura".

E' a questa tensione che si deve la persistenza in molti stati asiatici e africani di quei meccanismi di "comunicazione pubblica" e di aperto e pluralistico confronto delle idee su cui Amartya Sen (2004) ha fondato la sua difesa della "democrazia degli altri". Pur riconoscendo che Fortes ed Evans-Pritchard (1987: 12) avevano alquanto esagerato nel sostenere che "la struttura dello stato africano presuppone che re e capi governino sulla

base del consenso”, Sen argomenta che questo tipo di meccanismi partecipano della natura stessa della democrazia. Argomentazione fondata, anche se per molti versi limitativa, specie nella misura in cui mette completamente in ombra il ruolo storico dei sistemi acefali.

Il millenario confronto fra modello del padre e modello dei fratelli si è manifestato, su piccola e grande scala, in una vasta moltitudine di forme, talvolta pacate, talvolta drammatiche, talvolta orribilmente sanguinose. Orientarsi non è facile, ma è lecito distinguerne alcune dimensioni fondamentali. Questo confronto ha una dimensione diacronica, che può vedere il modello paterno subentrare in modo stabile al modello dei fratelli, o presentare il movimento opposto, o manifestare forme di oscillazione ciclica, secondo una varietà di meccanismi che configurano comunque una relazione fra le due cose di tipo tutt’altro che lineare. Ed ha una dimensione sincronica, che si articola su almeno due piani. Da una parte abbiamo il piano dei rapporti esterni fra sistemi tendenzialmente opposti, come fra tribù e stato in Medio Oriente, o fra totalitarismi e democrazie nel Novecento: questo è ciò che chiameremo il *confronto esterno*; dall’altra parte, il piano del rapporto interno a ciascuno dei due sistemi, fra il modello dominante e le forze che muovono in direzione opposta. Questa è ciò che chiamiamo *confronto interno*. Il contrasto fra sovrani e parlamenti nell’età dell’assolutismo europeo è un confronto interno al modello del padre. La tensione verso la formazione di un *chiefdom* all’interno di un sistema tribale è un confronto interno al modello dei fratelli.

In ambiente arcaico, una delle forme tipicamente possibili del confronto interno al modello del padre è quella dell’”incapsulamento”, in

virtù del quale le istituzioni politiche acefale di un gruppo a struttura tribale vengono inquadrare con una certa misura di autonomia nelle strutture amministrative locali dello stato (Barth 1956: 81-83; Tapper 1983: 51-52). Anche di questo troveremo esempi nella nostra area.

Ciò che ci proponiamo in questo libro è dunque di analizzare le istituzioni politiche a modello dei fratelli di alcune società acefale, inquadrando nel contesto di una situazione polarizzata in cui il confronto fra modello fraterno e modello paterno si intrecciava in maniere multiformi con altre linee di divisione. Ci occuperemo in particolare di mettere in relazione le linee di frattura che interessano la dimensione politica con quelle di ordine più generalmente culturale, ossia in primo luogo religioso.

La regione che chiamiamo Peristan si colloca oggi a cavallo del confine fra Afghanistan e Pakistan nel suo tratto settentrionale. Oggetto principale della nostra analisi sono le istituzioni e i processi politici a modello fraterno del periodo precoloniale, che si conclude con l'intervento militare inglese di fine Ottocento. Nell'arco degli ultimi cinque secoli, la regione è stata teatro di un lungo confronto fra i suoi paganesimi autoctoni e la civiltà musulmana circostante, conclusosi in tempi recenti con la sua pressoché totale islamizzazione. La vicenda storica di questo incontro fra paganesimo e Islam, culminato a fine Ottocento nell'ultima *jihad* anti-pagana della storia musulmana, può esser vista in termini più ampi come un capitolo del più vasto confronto fra monoteismo in quanto tale e paganesimi tribali, paragonabile in questo senso alla vicenda della cristianizzazione dei popoli germanici in Europa. Ma al di là di questo livello, ci interessa vederla in termini ancora più ampi come un episodio

del più fatidico confronto fra la Civiltà stessa e il suo contrario, ciò che designeremo, come si è detto, con l'antico concetto di Barbarie. Senza pretese di particolare rigore, concepiamo qui la Civiltà in linea di massima nei termini definiti da Kluckhohn e Kroeber (1952), ossia come un tipo particolare di cultura caratterizzato da un'organizzazione sociale complessa, che conosce la scrittura, l'urbanizzazione, la specializzazione produttiva, una "grande religione" e, a livello politico, sullo stato. Una delle cose che ci interessa verificare è fino a che punto la linea di cesura fra Civiltà e Barbarie coincida nel Peristan precoloniale con quella che separa Modello del Padre da Modello dei Fratelli, o stato e società senza stato. Questo equivale a chiedere: c'è forse qualcosa nella Barbarie di intrinsecamente democratico? Domanda oltre la quale, naturalmente, se ne profila un'altra più inquietante: c'è forse qualcosa di intrinsecamente antidemocratico nella Civiltà? Per questo dedicheremo una certa attenzione al contesto complessivo della regione prima di concentrarci sull'oggetto più specifico della nostra analisi, ossia alcune comunità acefale di tipo preislamico dislocate nel distretto di Chitral e nella valle del Bashgal. La nostra conoscenza di questa area si basa su una serie di soggiorni sul campo e di periodi di ricerca distribuiti nell'arco di più di trent'anni. Ai fini specifici di questo studio, tuttavia, abbiamo condotto un lavoro sul campo di quattro mesi dall'agosto al dicembre 2006<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> I nostri soggiorni nell'area sono stati numerosi, ma relativamente brevi, totalizzando complessivamente la durata di circa un anno. Dopo i primi quattro mesi nel 1973, siamo ritornati per soggiorni più brevi nel 1989, 1990, 1993, 1995 e infine nel 2006, quando abbiamo trascorso circa tre mesi nel distretto di Chitral lavorando con Kalasha, Nuristani e Kho, una settimana in Afghanistan fra Jalalabad, Kabul e il Kunar, e il resto del tempo fra Dir, Swat e Peshawar.



Nei nostri precedenti lavori su alcuni dei popoli di quest'area, ci siamo sempre studiati di raccontarli evitando accuratamente di mettere la nostra descrizione al servizio di questa o quella costruzione teorica. La teoria può illuminare la realtà: ma può anche diventare un paraocchi che finisca per nascondere alcuni degli aspetti più essenziali. Sentivamo soprattutto l'urgenza di cogliere e registrare ciò che in un prossimo futuro non sarebbe più stato documentabile. "Le nostre teorie, ci aveva detto una volta un valoroso collega tedesco (Peter Snoy), saranno superate entro vent'anni, mentre i nostri dati saranno probabilmente preziosi per sempre". Per di più abbiamo sempre pensato che fra i primi compiti dell'etnografo dovrebbe esservi quello di mettere la sua opera a disposizione della gente di cui si è occupato, nella consapevolezza che è destino dei suoi scritti diventare in un futuro fonte storica per chi vorrà conoscerne il passato, in primo luogo i figli ed i nipoti di coloro che lo hanno accolto ed ospitato. Riteniamo che quel passato sia meritevole di essere indagato in virtù del suo valore in quanto tale, assai prima che come mezzo di dimostrazione di una tesi o di un sistema di ipotesi<sup>13</sup>.

Ma viene un tempo in cui bisogna trarre delle conclusioni. Le basi teoriche su cui si fonda questo studio sono il frutto di una lunga riflessione alimentata nell'arco di quel trentennio dall'osservazione etnografica, dal dialogo coi nostri interlocutori locali, da una vasta indagine sulle fonti scritte di area e dalla comparazione con altre realtà e altre riflessioni.

<sup>13</sup> In questa luce riteniamo particolarmente nociva la pratica, ancora corrente in etnografia (ad es. Marsden 2005), di celare i veri nomi e toponimi dietro fantasiosi pseudonimi, una pratica che ostacola gravemente il futuro uso della ricerca come fonte storica ed è giustificabile solo se espressamente desiderata dagli interessati.

Privilegio dell'etnografo è proprio quello di essere costretto a riconoscere, nel confronto con altri modelli e altri valori, la volatilità delle proprie categorie. Piuttosto che indurlo ad un relativismo cieco in cui qualsiasi valore e qualsiasi costruzione cognitiva sia reputata equivalente ad ogni altra, ciò deve indurlo a perfezionare quelle categorie in direzione di un punto d'approdo che le renda compatibili con le categorie altrui e traducibili in un linguaggio universale<sup>14</sup>. Noi crediamo che questo linguaggio universale stia faticosamente costruendo se stesso in mezzo ai drammi della nostra epoca. Questo lavoro non vuol essere altro che un piccolo contributo in questa direzione.

La zona di cui ci occupiamo ha oggi un ruolo geostrategico di grande rilievo in quel vasto confronto fra Islam e Occidente che è in corso sotto i nostri occhi, e che, nonostante le tante proclamazioni in senso contrario, assume spesso tinte da scontro di civiltà. In zone come questa, la politica, specie se anti-occidentale, può diventare facilmente questione

<sup>14</sup> Riteniamo dunque alquanto limitativa la posizione metodologica adottata da Fabietti e Matera (1999: 12) quando scrivono: “In quanto forme esse stesse di produzione di memoria e di cultura, storiografia e antropologia non possono appellarsi a criteri di scientificità altri che non siano quelli di una continua e consapevole *rimessa in discussione* [corsivo nostro] delle proprie categorie interpretive, dello scovare, all'interno del proprio discorso, le trappole di un presentismo e di un etnocentrismo rispettivamente ‘esagerati’”. E' una posizione comune a molti, che Herzfeld (2001: \*[2006: 78]) sembra riecheggiare dove scrive: “Diversamente dal narcisismo autoindulgente, la riflessività diviene l'arte di *mantenere sempre in discussione* [corsivo nostro] i presupposti di una disciplina necessariamente relativistica”. Noi aspiriamo invece ad un “comparativismo riflessivo” che non si rassegni semplicemente a trattare i propri “modi” come “un interessante oggetto culturale in sé” (ivi: \*[2006: 80]). Quella disponibilità alla revisione critica che Herzfeld chiama “riflessività” è presupposto necessario, ma non sufficiente di una ricerca che, piuttosto che concepire se stessa come un cammino senza meta, deve mirare a conclusioni che siano dotate di adeguatezza cognitiva e dunque di traducibilità universale. Questa è, *da sempre*, l'impresa della scienza: che non è affatto, proprio come la democrazia, una miracolosa invenzione dell'Occidente.

di vita o di morte<sup>15</sup>. In apparenza, questo dramma del presente, che riguarda certamente il rapporto fra due civiltà, ha poco a che vedere con le opposizioni che entreranno in gioco nella nostra analisi dell'età precoloniale. Non ha certo a che vedere con quella fra paganesimo e monoteismo, né, al di là delle formule propagandistiche, con quella fra Barbarie e Civiltà. Ma ha qualcosa a che fare con il rapporto fra modello paterno e modello fraterno. Avremo modo di vedere nel capitolo conclusivo che i punti d'approdo del nostro discorso finiscono per risultare direttamente rilevanti anche ai fini dell'interpretazione del presente<sup>16</sup>.

Il nostro discorso prenderà dunque le mosse nel primo capitolo dalla ricostruzione della penetrazione dell'Islam in Peristan, una vicenda i cui esatti contorni storici si stanno chiarendo solo adesso grazie a ricerche storiografiche recentissime e ancora in corso d'opera. Per questa ragione sarà necessario esaminare in un certo dettaglio la progressiva avanzata in Peristan della religione musulmana, cosa che ci fornirà il quadro antropologico-storico del rapporto fra Civiltà e Barbarie nella regione. Le culture preislamiche del Peristan si collocherebbero, nei termini di Morgan

<sup>15</sup>Il Nuristan è una delle zone dell'Afghanistan più refrattarie al controllo statunitense, mentre a est il confine col Kashmir indiano, sulla linea di faglia fra due civiltà diverse, è un'altro *focus* di tensione permanente da decenni. Molte volte la presenza di Osama Bin Laden è stata segnalata nelle valli del Nuristan, di Dir e della stessa Chitral, senza peraltro mai trovare conferma.

<sup>16</sup>Non temiamo di ricadere con questo nelle trappole del "presentismo" evocato da Fabietti e Matera (vedi nota più sopra), ossia del rischio paventato dagli storici di subordinare, come fece Wittfogel, la propria rappresentazione del passato alla propria deontologia del presente. Il primo atto di quel processo di continua revisione che essi invocano deve essere proprio quello di impedire che la propria impostazione teorica scaturisca da questa o quella

(1907: 9-18), in quello che egli chiamava lo “stadio recente” (*Upper Status*) della Barbarie, caratterizzato dall’uso del ferro. In età precoloniale, il loro apparato tecnologico non era lontano da quello degli Indo-Arii di età vedica, ma, a parte l’uso delle rudimentali armi da fuoco dell’epoca, non era nemmeno lontanissimo da quello dei musulmani che li circondavano, che avevano per lo più una posizione estremamente periferica rispetto alle civiltà urbanocentriche cui facevano riferimento. I forti dei principi musulmani erano costruiti con gli stessi mezzi delle torri dei loro avversari. Anche per questa ragione il progresso dell’Islam in Peristan fu lento e tormentato.

Su questa base potremo esaminare nel secondo e terzo capitolo la dimensione politica di questa penetrazione, per vedere come l’opposizione fra modello paterno e modello fraterno si sia articolata e intersecata in modo complesso e multiforme con le fratture di ordine culturale e religioso. La religione islamica, a differenza del cattolicesimo, non è intrinsecamente associata né al modello del padre né a quello dei fratelli. Vedremo tuttavia che, sul versante settentrionale del Peristan essa è stata storicamente associata a sistemi politici di tipo centralizzato, da cui derivano, a partire dal secolo XVI, i primi principati islamici del Peristan. Qui esamineremo dapprima le mitiche figure dei “re Kalasha” e poi i tratti essenziali della struttura politica del principato storico di Chitral, che è probabilmente il più antico del Peristan. Verificheremo in che misura si possano applicare a quest’ultimo sistema politico, che è certamente a

inclinazione politica. Al contrario, è la nostra interpretazione del presente che scaturisce da una costruzione teorica nata dal confronto con l’altrove spaziale e temporale.

modello paterno, categorie come quella di stato, stato segmentario, chiefdom complesso o stato patrimoniale, per approdare alla proposta di una teoria della redistribuzione che ci consenta di cogliere alcuni caratteri essenziali dello stato arcaico che lo contrappongono radicalmente alle società acefale che andremo ad esaminare. Subito dopo esamineremo la distribuzione dei sistemi a modello paterno e fraterno in tutto il Peristan, tanto in campo pagano che in campo musulmano, per concludere che i sistemi acefali preislamici rappresentano solo uno dei quattro tipi di organizzazione politica identificabili nel Peristan precoloniale.

Come scrissero Swartz, Turner e Tuden (2006: 30), “the ‘structure’ of the political systems in each component society... can be adequately studied only after the society’s position in the total political field... has been analyzed”. Passeremo dunque, nel quarto capitolo, all’estremo opposto della scala dimensionale, dedicandoci all’esame a livello microsociologico delle istituzioni politiche dei Kalasha, l’ultimo popolo pagano che sopravvive ancora oggi nell’area. Qui ci baseremo soprattutto su dati raccolti in precedenti soggiorni sul campo, integrati nel corso dell’ultimo. I Kalasha avevano un sistema a modello dei fratelli incapsulato in un apparato a modello paterno, quello del principato musulmano di Chitral. Poiché il loro sistema è sopravvissuto alla caduta del principato, perpetuandosi nei suoi tratti essenziali fino a oggi, avremo modo di descrivere il funzionamento di una “democrazia pastorale” peristana in base ad osservazioni di prima mano. In questo capitolo avanza l’ipotesi che la cosmologia di tipo olistico su cui si fonda l’intera cultura Kalasha definisca un apparato di valori e di modelli cognitivi che fu comune un tempo ai sistemi a modello fraterno di tutto il paganesimo

peristano. Rifacendoci a Dumont, contrapporremo questa cosmologia a quelle di stampo gerarchico tipiche del subcontinente indiano e constateremo come le due cose derivino da una radice comune che ha avuto sviluppi opposti nei due casi.

Nel quinto capitolo esamineremo più da vicino le istituzioni politiche Kalasha, discutendo i processi decisionali, l'apparato normativo, la formazione della leadership e i suoi rapporti con il sistema di rango; torneremo ad applicare il modello di redistribuzione precedentemente formulato e rivisiteremo il modello di reciprocità elaborato a suo tempo da Marshall Sahlins per descrivere transazioni e scambi nelle società acefale. Il concetto di *cerchio dell'etica* sarà il provvisorio punto d'approdo di quest'analisi.

Nel capitolo successivo, il sesto, passeremo a discutere i sistemi a modello fraterno del Bashgal. Delineeremo l'organizzazione politica della valle nelle sue quattro distinte collettività etno-politiche e torneremo ad applicare il concetto di cerchio dell'etica indagando sui rapporti che intercorrevano fra di esse e col resto del mondo, tanto in stato di guerra quanto in stato di pace. Passeremo poi ad esaminare i rapporti politici interni alla comunità politica, dedicando il resto del capitolo ad un'analisi sincronica del sistema dei Kom del basso Bashgal negli ultimi giorni dell'età precoloniale, giungendo alla conclusione che, nonostante una certa connotazione più stratificata e "aristocratica", il sistema Kom appartiene allo stesso ordine di fenomeni di quello Kalasha. Avremo così descritto un prototipo di "democrazia pastorale" peristana che, nelle condizioni di indipendenza e sovranità dei Kom preislamici, rivelerà caratteri che si approssimano per certi versi a quelli di una città-stato.

Nel settimo capitolo intraprenderemo invece un'analisi diacronica del sistema politico dei Kati dell'alto Bashgal nell'arco dell'ultimo secolo dell'età preislamica, basata su fonti scritte coeve e tradizioni orali. Avremo modo di seguire la progressiva trasformazione di questo sistema politico da una forma di modello fraterno del tutto analoga a quella di Kamdesh fino alla formazione di un'autorità politica centralizzata che si colloca ormai al di là del confine fra modello fraterno e modello del padre, acquistando al livello più embrionale i caratteri di un *chiefdom*. Constateremo che questa trasformazione deriva dall'influenza del principato di Chitral, in una forma di confronto esterno fra i due modelli che sfocia nell'affermazione di quello politicamente e militarmente più agguerrito. Seguiremo poi lo sviluppo delle istituzioni politiche dell'alto Bashgal sotto il governo afghano in età islamica, ossia nel Novecento, per concentrarci soprattutto sulle forme di autogoverno emerse a partire dal tempo dell'insurrezione antisovietica, quando la presenza dello stato venne meno per più di un ventennio. Ritornati alla condizione di società senza stato, i Bashgali intrapresero una sperimentazione politica autonoma in cui il confronto fra modello del padre e modello dei fratelli si manifestò in forme nuove, la cui affinità con la tradizione politica preislamica traspare tuttavia immediatamente. Assisteremo ad una nuova, provvisoria riaffermazione del modello del padre e constateremo infine come gli interrogativi del difficile presente riecheggino l'eredità del passato.

Nell'ultimo capitolo, quello conclusivo, tireremo le fila della nostra argomentazione, *bringing it all back home*. Torneremo alla domanda da cui abbiamo preso le mosse e vedremo fino a che punto, per parafrasare Karl Polanyi (1987: XXXVII), il nostro parlare di cose lontane possa sperare di

tradursi nel “modesto contributo di un etnografo alla comprensione dei problemi del suo tempo”.



## CAPITOLO 1

### **Peristan. Il confronto fra Barbarie e Civiltà.**

Il Peristan non si chiama così. La vasta regione montuosa a cui diamo questo nome, che si estende dai monti a nord-est di Kabul fino alle porte del Kashmir, non ha oggi un toponimo che la designi. Divisa fra Afghanistan e Pakistan, è abitata da genti che non appartengono ad alcuna delle principali etnie dei due paesi: vi si parlano una ventina di lingue diverse, quasi tutte indoeuropee del ramo orientale, appartenenti in maggioranza al campo indo-ario, ossia alla grande famiglia delle lingue indiane. Parenti rustici e remoti degli Europei, i popoli che le parlano hanno avuto una sorte in apparenza diametralmente opposta a quella dell'Europa: segnata questa dalla sua vocazione a essere centro, arroccati quelli nella loro estrema periferia del mondo.

Per lungo tempo, questa regione<sup>17</sup> rimase pressoché sconosciuta al mondo esterno: prima che venisse islamizzata, in tutta la sua vasta estensione non vi era traccia non solo di città, ma nemmeno di mercati, né di scrittura, né di alcuna forma di stato. Molti nomi furono impiegati in varie epoche dai popoli circostanti per indicare l'intera area o alcune delle sue parti: Bolor, Katur, Dardistan, Daraddesha, Kafiristan... Oggi sono tutti caduti in disuso: e le notizie che abbiamo sono talmente vaghe che è per lo più molto difficile stabilire con esattezza a che cosa questi nomi si riferissero nelle varie epoche. Poiché tuttavia, la sostanziale unità storico-culturale dell'area è stata ampiamente riconosciuta dagli studiosi (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 25-26), molti espedienti sono stati tentati per indicarla. Il più diffuso è il generico "Hindukush/Karakorum", che tuttavia difetta gravemente in precisione, poiché la regione non comprende per intero né l'una né l'altra delle due catene.

Per questo già in un precedente studio abbiamo preferito ricorrere ad un toponimo di fantasia, il termine Peristan, o "paese delle fate", evocando l'antica credenza preislamica nei *pari* o *peri* che ha poi trovato posto nell'immaginario musulmano locale, mantenendosi viva, in ambito rurale, fino ai nostri giorni. Non intendiamo certo con questo proporre un nuovo toponimo, ma semmai una sorta di soprannome, che, un po' come

<sup>17</sup> Per la vasta ma dispersiva letteratura disponibile su quest'area, si faccia riferimento al primo capitolo del volume *Gates of Peristan* (Cacopardo & Cacopardo 2001), che è dedicato appunto alla regione nel suo complesso. Fra le più importanti addizioni recenti alla ricerca sul Peristan, il volume collettaneo su Hunza e dintorni *Karakoram in Transition*, curato da Hermann Kreutzmann (2006), che raccoglie scritti di tutti i maggiori studiosi dell'area da diverse prospettive disciplinari, e gli atti della Terza Hindu Kush Cultural Conference, tenuta a Chitral nel 1995, pubblicati solo tredici anni dopo a cura di Israr ud-Din, geografo dell'Università di Peshawar (2008).

il “Serindia” di Aurel Stein (1921), si riferisca ad un determinato ambito geografico e storico-culturale, nel nostro caso il passato pre-islamico della regione.

Il Peristan è poco più piccolo dell’alta Italia. E’ un territorio aspro e montagnoso, in cui gli insediamenti umani si rannicchiano sul fondo di una miriade di valli per lo più anguste e poco ospitali, sovrastate dai maestosi deserti d’alta quota dei monti più giovani del mondo. Nelle pianure e negli altopiani che da lontano lo circondano su quasi tutti i lati, si sono avvicendate per millenni alcune delle più antiche e potenti civiltà della storia dell’uomo: quella indiana, con la sua appendice tibetana, a sud e a est, quella iranica, con la sua appendice centro-asiatica, a ovest e a nord, quella cinese a nord-est<sup>18</sup>.

Ma per la maggior parte della sua storia, il Peristan non è stato né luogo di transito e comunicazione fra le diverse civiltà, né linea di faglia capace di divenire teatro del loro possibile attrito. Considerata l’asprezza del suo territorio, non c’è da stupirsi se esso è stato piuttosto il baluardo che le separava. Le linee di faglia non si danno solo fra l’una e l’altra delle grandi civiltà, si danno anche fra la Civiltà e la Barbarie. Qui ne abbiamo una che per lungo tempo ha coinciso col perimetro che correva *intorno* al Peristan, lasciando arroccata in quelle valli inaccessibili una landa di Barbarie talmente vasta da non potersi considerare un’enclave. Abituato a concepire il proprio mondo come polo privilegiato di questa opposizione,

<sup>18</sup> Si noterà che non adottiamo in questa sede la classificazione delle civiltà proposta da Huntington (2000: 51-56), che è palesemente costruita più in base a interessi geopolitici che alla realtà storico-culturale, ma ci atteniamo invece a quella più sensata di Arnold Toynbee (1974: 28-38).

l'osservatore occidentale può trovarsi curiosamente spiazzato da uno scenario in cui, fino all'altro ieri, l'Occidente fu assente e sconosciuto, mentre il ruolo di alfiere della civiltà spettava all'Altro per antonomasia, quell'Oriente, che, in fin dei conti, l'aveva inventata. Il Peristan fu per l'Oriente un *barbaricum* (Modzelewski 2008: 14ss), più circoscritto, ma forse ancor più estraneo e inquietante di quello che incombeva sull'Europa.

Tanto è vero che le notizie che abbiamo su di esso restano poche e vaghe fino ad oltre la metà dell'Ottocento. Quel poco che sappiamo è sufficiente a farci ritenere che intorno alla metà del secondo millennio d. C. i suoi abitanti praticassero tutti religioni del tipo di quelle che sono state chiamate Kafire<sup>19</sup>.

Le culture Kafire sono state direttamente osservate e descritte da autori occidentali a partire da fine Ottocento, quando erano ormai confinate in un'area assai più ristretta di quella che occupavano originariamente. Limitata all'attuale provincia del Nuristan, nel nord-est dell'Afghanistan, e alle piccole valli Kalasha, nel distretto di Chitral (Pakistan), l'area kafira tardo ottocentesca era ridotta a circa un quinto di quello che era qualche secolo prima.

Il Nuristan, noto allora sotto il nome di Kafiristan, suscitò considerevole interesse in Europa per tutto l'arco dell'Ottocento, quando una lunga serie di esploratori e inviati tentò di documentare questa regione

<sup>19</sup> Il termine Kafir vuol dire pressappoco “pagano” in arabo e in persiano. Secondo il concetto prevalente nel mondo islamico, esso esclude solo i seguaci delle tre religioni monoteistiche, includendo tutto il resto. Corrisponde dunque all'uso antico del termine

divenuta mitica, teatro di un famoso romanzo di Kipling, dei cui abitanti si sapeva che avevano aspetto occidentale, parlavano lingue indoeuropee, erano in perenne conflitto coi musulmani, non segregavano le loro donne e facevano uso di vino<sup>20</sup>. Solo sul finire del secolo un inviato della Corona britannica, George Scott Robertson, riuscì a trascorrere un anno intero nella valle del Bashgal, pubblicando un resoconto (Robertson 1896, vedi anche 1894a, 1894b, 1898a, 1898b, 1914) che narra una delle primissime esperienze etnografiche basate su qualcosa di simile all'osservazione partecipante, vent'anni prima che Malinowski teorizzasse il metodo destinato a diventare lo strumento principe dell'antropologia culturale (cf. Curle 1961).

Di lì a poco il destino del Kafiristan fu segnato da quello che fu il vero e proprio atto di nascita dell'Afghanistan quale oggi lo conosciamo: la definizione della linea Durand, il confine fra impero britannico e regno dell'emiro di Kabul, che fu definitivamente demarcata nel 1895 (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 181-82). Subito dopo, nel giro di pochi mesi, le due potenze portarono a termine nel tratto più settentrionale e

“gentile” (cf. Goes più sotto), così come al concetto di paganesimo definito per esempio da Augé (2002: 15, 75).

<sup>20</sup> Fra quanti raccolsero notizie sul Kafiristan senza mai raggiungerlo, si annoverano Elphinstone (1815: 617-30), Mohan Lal (1834; 1846: 344-49), Court (s. d.), Vigne (1840: 234-39), Burnes (1838; 1842: 206-17), Wolff (1852: 126-27), Gardner (1853, 1869, una fonte molto debole); Masson (1842: 191-220), Raverty (1859, 1864b; 1896), Lumsden (1860: 113-23), Trumpp (1862), Biddulph (1880: 126-33), Tanner (1881), McNair (1884), Capus (1890); fra quanti tentarono invano di raggiungerlo materialmente, Vigne, Tanner, McNair e il russo Grombtchevsky (1996: 58-60). Almeno quattro osservatori non occidentali inviati dagli inglesi entrarono in Kafiristan in questo periodo: Mullah Najib inviato da Elphinstone, Fazl ul-Haq, Nurullah (Jones 1966: 36) e Sayed Shah (Hughes 1883) inviati dai missionari anglicani di Peshawar. Nel 1885, i membri della missione Lockhart entrarono in Bashgal per un'incursione

fisicamente più impervio della frontiera quell'impresa che nel tratto più a sud, fisicamente più docile ma politicamente assai più ostico, non è stata pienamente realizzata fino ad oggi: prendere pieno possesso del territorio. Entro quello stesso anno, l'emiro Abdur Rahman completava a ovest la conquista armata del Kafirstan, mentre a est i britannici occupavano il principato di Chitral, per insidiarvi una base militare di formidabile valore strategico ai fini del Grande Gioco, quella “prima guerra fredda” che allora li opponeva all'impero russo.

Mentre il Kafirstan afghano, presto ribattezzato Nuristan ( “terra della luce”), si islamizzava nel giro di una generazione, di là dal confine i Kalasha, già da tempo sudditi del principato di Chitral, conservavano sotto la tutela britannica l'antica religione. Curiosamente, i Kalasha passarono pressoché inosservati agli occhi dell'Occidente fino alla seconda metà del Novecento, quando l'attenzione di molti etnologi e viaggiatori fu attratta da quello che era, come è ancora oggi, l'ultimo popolo di lingua indoeuropea rimasto al mondo che non avesse abbracciato una delle grandi religioni dell'Eurasia. Sono questi gli “ultimi pagani” di cui ha parlato Fosco Maraini (1997: 331-63)<sup>21</sup>.

Le culture kafire che erano sopravvissute fino a fine Ottocento, dunque quelle Nuristane e Kalasha, presentavano una considerevole differenziazione di forme locali, al di là della quale emerge tuttavia un

di pochi giorni (Lockhart & Woodthorpe 1889: 316ss). Per alcune di queste vicende, cf. Grey 1929 e Keay 1990 e 2000.

<sup>21</sup> Per la letteratura e la ricerca sui Kalasha, vedi Cacopardo & Cacopardo 2001: 63-66. Recenti addizioni significative sono: Maggi 2001; Graziosi 2004, 2007; Alauddin 2006; Di Carlo 2007. Il più qualificato etnografo dei Kalasha è stato l'inglese Peter Parkes, un allievo di Jack Goody.

significativo schieramento di caratteri comuni. Hanno tutte un certo sapore indoeuropeo arcaico: reincarnazione e cremazione sono ignote, mentre esiste un *pantheon* di divinità venerate per lo più in santuari all'aperto, presieduto da un supremo Dio creatore. Le donne si muovono a viso scoperto, libere da restrizioni. Vi sono sciamani che vanno in trance per ascoltare le voci degli spiriti. La struttura sociale è caratterizzata da lignaggi segmentari, patrilineari ed esogami, mentre quella politica si distingue per l'assenza di qualsiasi apparato di potere centralizzato. Esiste un sistema di rango, che prevede due titoli, due posizioni di status socio-rituale, conseguibili attraverso l'uccisione di nemici o l'elargizione di grandi feste redistributive. La divisione del lavoro fra i sessi attribuisce l'agricoltura alle donne e la pastorizia agli uomini, ed è radicata in un sistema simbolico che articola l'universo fisico e sociale secondo una polarità fra puro e impuro che si associa alla polarità fra i sessi. Le donne partorienti e mestruali si ritirano in un apposito edificio sul fondovalle rigorosamente precluso agli uomini. All'estremo opposto della scala, i pascoli estivi d'alta montagna sono territorio riservato ai maschi, popolato dai *pari*, spiriti elusivi, puri e bellissimi, strettamente imparentati con le fate di molte mitologie occidentali<sup>22</sup>.

Così radicalmente in contrasto con il mondo musulmano che le circondava, agli occhi di quei primi osservatori europei le culture kafire apparvero inevitabilmente come una enclave chiusa, da secoli asserragliata in se stessa, priva di rapporti se non di scontro con il mondo circostante,

<sup>22</sup> Per la letteratura sul Nuristan, vedi le bibliografie in Jones 1966; Edelberg & Jones 1979; Jettmar 1986; Klimburg 1999; Cacopardo & Cacopardo 2001: 173ss; Cacopardo &

solitario relitto fossile di un passato misterioso e lontano. E' un'immagine ancor oggi diffusa nella letteratura sui Kafiri (cf. ad es. Klimburg 2007: 66).

Si è creduto infatti per molto tempo che lo stato di enclavizzazione fotografato dagli europei a fine Ottocento fosse una condizione antica di molti secoli. L'islamizzazione dei territori adiacenti al Nuristan veniva fatta risalire ad epoche remote, non più recenti in genere del XIV secolo, l'uniforme e radicale ostilità dei vicini era data per scontata, dunque quello stato di isolamento era visto come una condizione di equilibrio stabile, consolidato dalla lunga durata.

In verità non mancavano già allora elementi per sospettare che la diffusione delle culture kafire andasse un tempo ben al di là del Nuristan e delle valli Kalasha. Dai resoconti dei primi esploratori dello Hindukush orientale, come Biddulph (1880) o Leitner (1872, 1889, 1894), emergevano chiare tracce di un recente passato pagano, specialmente nell'area di Gilgit. Quando, a partire dagli anni Cinquanta, Karl Jettmar intraprese un'indagine sistematica sull'argomento (vedi Jettmar 1975), queste tracce erano ancora percettibili, al punto da indurlo a parlare di un "Greater Kafiristan" (Jettmar 1965: 109) che si doveva essere esteso un tempo dal Nuristan fino ai confini del Kashmir, attraverso tutto l'estremo nord del Pakistan.

Ciononostante Jettmar continuò a postulare per il Nuristan "uno sviluppo isolato dall'XI al XIX secolo d. C." (Jettmar 1974: 39): il fatto è che egli rimase vittima fino alla fine di un'immagine storica che era stata costruita nel corso del ventesimo secolo da una tradizione storiografica



sviluppatasi in tempi recenti sotto l'influenza delle élites dominanti dei principati islamici di quelle zone. Da Biddulph in poi, autori occidentali e autori locali avevano fatto a gara a mescolare tradizioni orali, rare fonti scritte e genealogie principesche in un filone di “storiografia immaginifica” che si era esercitato fino al tardo Novecento in una serie di narrazioni assai poco coerenti che furono generalmente accettate come storiografia ortodossa fino a pochi anni or sono<sup>23</sup>. Ancorate spesso a cronologie dettagliate, queste narrazioni facevano risalire in genere le origini dei principati, e con esse l'islamizzazione, alla prima metà del secondo millennio dopo Cristo o anche prima<sup>24</sup>. Il fatto che, nella quasi totale assenza di documentazione scritta locale di età precoloniale, le fonti della cronologia e delle narrazioni rimanessero del tutto indefinite passò per lo più inosservato<sup>25</sup>. Quelle date erano inventate di sana pianta, ma fino a tempi recenti l'Enciclopedia Britannica faceva ancora risalire l'islamizzazione di Chitral al secolo XI.

<sup>23</sup> Appartengono a questa categoria le narrazioni storiche sui secoli pre-Ottocento in Biddulph 1880; Aziz ud-Din 1897; Gurdon 1903: 33-34; GSI 1928a: 44ss; Schomberg 1938: 261ss; Afzal Khan 1975: 12-13; molti passi di Jettmar 1975; Murtaza 1982; Loude & Lièvre 1984: 27-35; molta parte di Dani 1989; Maraini 1997: 368ss; L'Homme 1999: 20ss; IUCN 2004. A questo si aggiungono parecchi altri autori in Urdu, come Shah Rais, Faramorz, e soprattutto l'influentissimo Hashmatullah Khan. Cf. Holzwarth 1996, 1998b, 2006.

<sup>24</sup> Biddulph (1880: 117, 134) fa risalire la conversione di Chitral e Gilgit al XIV sec.; Stein (1928: 25) si affida a lui e mette nel XV o XVI quella di Darel; Lorimer (1929: 508) vede Gilgit musulmana “500 o 600 anni fa”; Schomberg (1938: 263) vuole Chitral convertita addirittura dagli arabi; Jettmar (1975: 202-205) sulla scorta di Hashmatullah Khan crede a una conversione di Gilgit nel sec. XII. Cf. anche, su linee simili, Afzal Khan 1975: 12; Jettmar 1977: 433; 1996: 90; Loude & Lièvre 1984: 28; Dani 1989: 166-7 *et passim*; Fussman 1991: 26, etc.

<sup>25</sup> Con eccezioni, per es. Emerson (1984: 102, 129n), che mette in dubbio le fonti di Hashmatullah e rinuncia a fare affidamento sulla sua cronologia.

Come era stato possibile tutto ciò? C'era stata una piccola dimenticanza. Ci si era dimenticati che la Civiltà non è cosa solamente occidentale. Se i Kafiri erano stati accerchiati da sempre dalla Civiltà, ci doveva pur essere qualche traccia di essi negli scritti coevi degli autori delle aree circostanti. Qualche indagine in questo senso, per la verità, era già stata avviata fin dall'Ottocento, in particolare da Raverty, i cui scritti, farraginosi e non sempre reperibili, erano stati tuttavia successivamente trascurati, sebbene contenessero già non poche importanti indicazioni (Raverty 1888, 1896; cf. anche Parker 1897).

Ma solo negli anni più recenti, ad opera soprattutto di Wolfgang Holzwarth (1996, 1997, 1998a, 1998b, 1999, 2006) e Irmtraud Stellrecht (1997a, 1997b, 1998 e Müller-Stellrecht 1981), si è intrapresa un'indagine sistematica delle fonti coeve delle aree circostanti, che ha aperto la strada ad una riconfigurazione complessiva della storia dello Hindukush/Karakorum negli ultimi secoli. Si tratta di una piccola rivoluzione scientifica, ancora in corso d'opera, che continua peraltro a incontrare resistenze. Molte recenti narrazioni storiografiche basate su fonti inattendibili continuano a circolare fra studiosi e profani, seminando considerevole confusione (ad es. IUCN 2004). Questo ci costringe ad esaminare con una certa attenzione le fonti disponibili per ricostruire un processo i cui dettagli sono ancora in larga parte da chiarire.

Il quadro che emerge da questo esame è interessante. Ai primi del Cinquecento, come si è accennato, il mondo Kafiro si estende, sul versante meridionale delle montagne, dal Badakhshan fino al Kashmir: è un'area che comprende Chitral, Gilgit, la valle di Hunza e Nagar, Chilas, l'Indus Kohistan, buona parte delle valli di Swat e del Panjkora, la valle del Kunar

fino all'area di Chigar Sarai (oggi Assadabad) e oltre, l'alto Laghman, il Kabul Kohistan e tutto il Nuristan. Questo possiamo stabilire combinando le notizie fornite da Mirza Haidar Dughlat (1895), fonte cinquecentesca molto attendibile, con quelle di altre fonti contemporanee e successive.

Oggi giorno, i popoli che abitano queste valli si possono raggruppare, senza pretese di particolare rigore, in cinque aree geografico-culturali (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 17-18) di cui è bene dare sommariamente conto in via preliminare. La prima è il Nuristan, ove si parlano cinque diverse lingue indoeuropee, che insieme compongono un ramo minore degli idiomi indoeuropei orientali, distinto e separato, secondo i più, dai due maggiori, quello indiano (indo-ario) e quello iranico. Questo è il “Kafiristan” classico di fine Ottocento, quello mitizzato da Kipling (cf. Marx 1999). Il gruppo linguistico maggiore è quello dei parlanti Kati, che occupano la valle del Bashgal a nord-est e varie altre valli importanti a nord-ovest. I sistemi politici del Bashgal sono oggetto di due capitoli di questo volume. Culturalmente assai distinti erano i parlanti Prasun, dell'omonima valle centrale, mentre i gruppi di lingua Waigali, Ashkun e Tregami avevano culture kafire fra loro affini (cf. Klimburg 1990b; 1999: 58-61)<sup>26</sup>.

Le lingue autoctone delle altre quattro aree del Peristan, invece, sono tutte, con la sola eccezione del Burushaski, lingue indo-arie. Esse

<sup>26</sup> Nella designazione dei gruppi nuristani, come anche peristani in genere, ci atteniamo agli usi più diffusi nella letteratura, o talvolta a forme comunque riconoscibili in base a questi. In realtà, i “Waigali” e gli “Ashkun” chiamano se stessi Kalasha, come i più famosi cugini del Chitral, mentre i “Prasun” si autodenominano Vasi.

formano un insieme eterogeneo di idiomi che, essendo accomunati dalla prossimità fisica e da una certa caratteristica arcaicità, sono noti come il gruppo Dardico dell'Indo-Ario<sup>27</sup>.

La seconda area, sempre sul versante afghano, è quella Pashai, che possiamo chiamare Kohistan occidentale, estendendola a includere alcuni gruppi linguistici minori della valle del Kunar. I Pashai sono un popolo piuttosto numeroso, storicamente e culturalmente prossimo ai Nuristani, al punto che parecchi di loro non esitano oggi, per quanto impropriamente, a definirsi tali, e tali sono considerati dai loro vicini<sup>28</sup>.

La terza area, a nord-est del Nuristan sul lato pakistano del confine, è il distretto di Chitral, in cui si parlano non meno di dieci lingue diverse, fra cui quelle storicamente importanti sono il Khowar, parlato dai Kho (oggi più di 300.000) e il Kalashamund, parlato dai circa 4000 Kalasha superstiti, due idiomi strettamente imparentati. Le culture kafire di quest'area sono note attraverso l'osservazione etnografica diretta dei Kalasha e lo studio delle memorie e sopravvivenze preislamiche dei Kho e degli altri gruppi minori. Anch'esse risultano strettamente imparentate con quelle nuristane. Questa è l'area in cui si è concentrato il grosso del nostro lavoro sul campo e di cui ci occuperemo in buon parte di questo volume.

<sup>27</sup> Va osservato che i linguisti più competenti sull'area (cf. Buddruss 1973; Strand 2001: 251) rifiutano questa denominazione poiché la mancanza di una radice comune non consente di considerare queste lingue come un unico raggruppamento. Poiché l'ingombrante denominazione alternativa proposta da Buddruss, "lingue Indo-Arie Nord-Orientali", non sembra ancora aver preso piede nella letteratura, ci atteniamo in questa sede a quella classica di Morgenstierne.

<sup>28</sup> Così, ad esempio, il leader anti-Taleban Hazrat Ali, che combatté la battaglia di Bora Bora a fianco degli americani nel 2001, è generalmente considerato un nuristano, mentre è in realtà un Pashai.

A est di Chitral, sulla fascia settentrionale, formano l'area Shina-Burusho le valli di Hunza e di Gilgit, con varie altre valli affluenti dell'Indo più in basso. Non molto è noto della cultura preislamica di questa quarta area, poiché essa era già convertita all'arrivo dei primi inglesi. Sembra comunque che essa sia stata piuttosto omogenea: analoga al Nuristan nei tratti essenziali, appartiene certamente a quello stesso universo culturale, ma presenta tuttavia alcuni significativi caratteri distinti, per esempio l'uso della cremazione e la ritualità legata alla monarchia. Dal punto di vista linguistico, invece, vi troviamo due idiomi di origine completamente diversa. A Hunza e Nagar si parla il Burushaski, che è, come il basco, fra le cinque lingue al mondo prive di qualsiasi parentela; mentre nella valle di Gilgit e più in giù lungo l'Indo, alcune centinaia di migliaia di persone parlano lo Shina, una lingua dardica non lontana dal Kashmiri, che è, insieme al Khowar, la lingua più importante del Peristan.

La fascia settentrionale del Peristan formata da queste ultime due aree (Chitral e Shina-Burusho) è chiusa a nord dall'arco maggiore dello Hindukush/Karakorum e a sud dalla catena dello Hindu Raj, un contrafforte minore con cime che torreggiano comunque oltre i 5000 metri.

La fascia a sud dello Hindu Raj in territorio pakistano costituisce grosso modo la nostra quinta area, della cui cultura pre-islamica quasi nulla ci è noto. Vi si parlano cinque o sei lingue diverse del gruppo Kohistani, e la indicheremo convenzionalmente col termine "Kohistan orientale": comprende l'alta valle del Panjkora, il Swat Kohistan e l'Indus Kohistan.

Non possiamo sapere fino a che punto questa distribuzione di popoli e lingue assomigli a quella del primo Cinquecento. Sappiamo per

certo che negli ultimi secoli il Peristan è stato teatro di molte migrazioni, su piccola e vasta scala. Sappiamo per esempio che a quell'epoca i Kalasha occupavano tutto il sud del Chitral; i Palula non erano ancora migrati ad Ashret e Biyori dall'area di Chilas, e i Kati dell'alto Bashgal non vi erano ancora arrivati dalla valle di Ktiwi. Ma non abbiamo elementi per disegnare una mappa precisa. Cionostante è del tutto ragionevole ritenere che gli abitanti del Peristan di allora fossero in larga misura i diretti ascendenti di coloro che lo popolano oggi. Quello che ci interessa qui è che, come si è visto, erano tutti, in ogni verosimiglianza, di cultura kafira.

Questo è dunque il nostro punto di partenza. Una vasta isola, ormai circondata da popoli musulmani in tutte le direzioni. Ma un'isola dotata già allora di una lunga storia, abituata da tempo ad essere assediata dal mondo della civiltà, con il quale, almeno ai suoi margini, ha intrattenuto rapporti di varia natura e intensità da millenni<sup>29</sup>.

E' probabile che Alessandro sia entrato in contatto con culture di tipo kafiro e che il Paropamiso dei suoi geografi includesse almeno una

<sup>29</sup> In riferimento all'epoca di cui si tratta non sarebbe scientificamente scorretto chiamare questa regione Kafiristan, come la chiama Mirza Haidar, o, seguendo Jettmar, Grande Kafiristan. Si dà il caso tuttavia che il termine Kafiro, che suona perfettamente neutro all'orecchio occidentale, non sia tale all'orecchio musulmano. Nel mondo islamico il *kafir* è concepito come l'avversario per eccellenza, l'Altro nella sua forma più ostile e ripugnante, il miscredente che sfida la giustizia e la legge e si rende responsabile dei peggiori dei crimini. Per l'orecchio musulmano un *kafir* è qualcosa di peggio che un comunista, o perfino un terrorista, all'orecchio americano contemporaneo. Per questa ragione la maggior parte dei musulmani di questa regione non gradisce affatto l'uso del termine Kafiro in riferimento al proprio passato: cosa che consiglierebbe di evitarlo, anche se non potremo fare a meno di ricorrervi in senso tecnico per riferirci alle religioni preislamiche del Nuristan e a quelle ad esse affini o assimilabili.

parte del nostro Peristan<sup>30</sup>. Una preziosa testimonianza dei suoi storici (Maraini 1997: 345-46) parla di sepolture in cofani lignei a cielo aperto che sembrano del tutto simili a quelle usate fino a tempi recenti in Nuristan, dai Kalasha e in altre parti del Peristan. Data la rarità di questo tipo di sepoltura, il dettaglio costituisce un indizio consistente di affinità con le culture Kafire. Ci sono indicazioni che intorno a questo periodo, e poi in epoca Maurya, i rapporti di questi lontani ascendenti dei Kafiri con la civiltà che premeva da sud fossero meno conflittuali che in seguito. Erano probabilmente Peristani, forse antenati dei parlanti Shina, i Dardi degli autori antichi e i Darada degli indiani.

Nel corso del primo millennio dopo Cristo, in ogni caso, il Peristan fu interamente assediato dal buddhismo, come lo fu più tardi dall'Islam. Nella bassa valle di Swat, chiamata allora Uddiyana, fiorì un centro buddhista di grande rinomanza (cf. \***Tucci 19xx** [La via dello Svat]; 1977). Nel periodo del suo massimo impulso diffusivo, anzi, la religione di Gautama penetrò profondamente all'interno del Peristan orientale, aprendosi lungo il corso dell'Indo una via di comunicazione con la Cina che coincideva per un lungo tratto con la Karakorum Highway che oggi unisce Islamabad a Kashgar. Lungo questa strada, che fu percorsa da alcuni dei più famosi pellegrini cinesi dell'epoca, come Hsiuen Tsang

<sup>30</sup> Una leggenda diffusa fin dai tempi di Marco Polo nelle regioni circostanti al Peristan attribuiva discendenza da Alessandro ai sovrani di vari piccoli regni circostanti al Peristan, fra cui il Badakhshan e il principato quattrocentesco di Swat. La leggenda si è poi estesa nell'Ottocento, pare ad opera degli inglesi, ai Kafiri del Nuristan, che non la coltivarono mai nelle loro tradizioni orali. Nella seconda metà del Novecento, sempre ad opera di Occidentali, è stata trasferita ai Kalasha, che vengono così spesso indicati come discendenti dei macedoni nei documentari televisivi o nei servizi folkloristici dei settimanali. Inutile dire che la cosa non va presa sul serio (cf. Cacopardo A. S. s. d.).

(Xüan Zang) e Fa-hsien (Fa Xien), si insediarono per quasi un millennio una serie di piccoli principati buddhistizzati di cui restano moltissime testimonianze epigrafiche. Ma da questa arteria che traversava le montagne, peraltro resa ardua dai precipizi e dai briganti, il Buddhismo non riuscì mai a propagarsi nel resto del Peristan. Le tracce della sua civiltà restano confinate lungo la strada, come se chi la percorreva non avesse alcun rapporto con il territorio circostante, un po' come chi oggi traversi la Svizzera in autostrada. Chitral fu appena lambita dal buddhismo<sup>31</sup> e il Nuristan vi restò del tutto estraneo, anche se è probabile che risalcano a quest'epoca varie influenze, come l'adozione del soffitto a lanterna, diffuso in tutto il Peristan e noto in età buddhista dalle sue riproduzioni in pietra nelle grotte del sito di Bamyan<sup>32</sup>.

E' come se il confine fra il Peristan e la civiltà avesse oscillato nel corso dei secoli a seconda della forza propulsiva di quest'ultima, ritraendosi quando questa avanzava e tornando a estendersi verso le pianure quando questa entrava in crisi. Scrisse Toynbee (1974: 26): “Quando la frontiera fra una società più civilizzata e una meno cessa di avanzare, la bilancia non si ferma ad uno stabile equilibrio, ma inclina, con l'andare del tempo, in favore della società più arretrata”. E infatti, quando la civiltà buddhista si disgrega, sul finire del primo millennio dopo Cristo,

<sup>31</sup> Che Chitral non sia mai stata buddhistizzata è indicato dal fatto che, a fronte degli oltre cinquemila petroglifici del primo millennio d. C. reperiti lungo la Karakorum Highway, in tutto il Chitral ne sono stati scoperti finora solo quattro, tre dei quali legati ad un unico sovrano di nome Jivarman, evidentemente autore di una breve incursione, se non di una semplice visita, in territorio non buddhista (cf. Cacopardo, A. M. 2007).

<sup>32</sup> Per le fonti sul periodo buddhista in Peristan, vedi Cacopardo & Cacopardo 2001: 26-28, 90-92; von Hinüber 2004.



la parola scritta si eclissa dal Peristan, le notizie si rarefanno fino a perdersi, ed è evidente che l'antico paganesimo tribale ha ripreso il sopravvento. Nella bassa valle di Swat, in questo periodo, vi sono chiari segni dell'emergenza di culture kafire dove prima dominava il buddhismo (Olivieri & Vidale 2006: 138-46).

Ed è qui che i Kafiri cominciano ad apparire sotto questa etichetta nelle cronache di fonte musulmana. Nell'XI secolo (precisamente nel 1020-21) abbiamo notizia di una *jihad* di Mahmud di Ghazni contro i Kafiri del Darrah-i-Nur (Raverty 1888: 134-35), una valle abitata da Pashai che non era ancora pienamente islamizzata ai primi dell'Ottocento (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 37).

Nel giro di qualche secolo, l'Islam si diffonde da ovest prima a nord, poi a sud e infine a est del Peristan. Il Badakhshan gravita nella sfera islamica già dall'ottavo secolo d. C., ossia dai primi tempi della conquista araba della Battriana e della Sogdiana (Leitner 1895, App.: 18). Il Panjshir sembra già avviato all'islamizzazione entro il nono secolo, mentre Kabul si converte progressivamente fra l'ottavo e il decimo (Scarcia 1965: CXXXII-CXXXV). L'area di Jalalabad viene sottratta dai Ghaznavidi al controllo degli Hindushahi alla fine del X secolo: da lì l'Islam dilaga a sud del Peristan verso l'India (Majumdar, Raychaudhuri & Datta 1992: 182-83). Kashgar e Yarkand, sul versante nord, si islamizzano rapidamente a partire dalla metà del Trecento, dopo la conversione (1358) di Tughluq Timur Khan, signore del khanato gengiskhanide di Chagatai (Hambly 1970:132-33; Roux 2000: 37). Con la conversione del Kashmir nello stesso secolo (Elias in Dughlat 1895: 432-33) è quasi completo l'accerchiamento

che si concluderà con l'islamizzazione del Baltistan nella seconda metà del Cinquecento (Holzwarth 1997).

Per tutto questo periodo, le notizie rimangono molto rade: sono questi i “secoli muti” della storia del Peristan. Ma è ad una fonte italiana che dobbiamo le prime vaghissime informazioni che giungono in Occidente sulla regione, dopo quelle dell'antichità greco-romana. E' di culture di tipo Kafiro che ci parla in tutta evidenza Marco Polo quando descrive gli abitanti del Belor:

E quando l'uomo va oltra .iiij. giornate [dal Wakhan], e' conviene che l'uomo cavalca bene per .xl. giornate per montagne e per coste, tra creco e levante, e per valle, passando molti fiumi e molti luoghi deserti. E per tutto questo luogo non si truova abitazione né albergagione, ma conviene che ssi porti la vivanda. Questa contrada si chiama Belor. La gente dimora ne le montagne molto alte; adorano idoli e sono selvatica gente, e vivono de le bestie che pigliano. Loro vestire è di pelli di bestie, e sono uomini malvagi (Polo 1994: 68 [49, 12-16]).

Che il Belor di Marco Polo coincida grosso modo con il Bolor che Mirza Haidar descriverà due secoli e mezzo più tardi, ossia pressappoco col nostro Peristan, è fuori di dubbio (cf. anche Cardona, *ivi*: 564)<sup>33</sup>. Sebbene si tratti di notizie di seconda mano, il nostro “Emilione” passò molto vicino al Peristan e la sua breve nota ci dice molte cose. E' probabile che le sue quaranta giornate si riferiscano al viaggio dal passo di Baroghil, che separa il Wakhan dal Chitral, fino alle soglie del Kashmir. Apprendiamo comunque che per varie centinaia di chilometri non si incontravano musulmani, e che, mentre le abitazioni degli indigeni erano arroccate in cima ai colli come tanti villaggi kafiri più recenti, lungo la

strada non vi erano centri abitati. Questo indica chiaramente che non vi potevano essere né principati, né forme di potere politico centralizzato, la cui prima preoccupazione sarebbe stata quella di controllare le vie di comunicazione. Ciò che risulta chiaro dalla sua descrizione, insomma, è che, sebbene non fosse impossibile inoltrarvisi, si trattava di avventurarsi in un vasto territorio oltre i confini della Civiltà. Il rapporto ostile fra questa e i Peristani è testimoniato dal cenno al loro essere “uomini malvagi”, che può riferirsi tanto al loro non conoscere “né l’Islam, né i retti costumi” (per usare le parole di una fonte musulmana successiva), quanto al loro brigantaggio ai danni dei musulmani.

Quest’ultimo è testimoniato di lì a poco. Nel 1398, abbiamo notizia addirittura di una breve incursione di Tamerlano in persona contro i Kafiri Siah Posh e Katur confinanti col Panjshir, allo scopo di punirli per i loro taglieggiamenti in questa valle (Raverty 1888: 135-38). Questa “storia incredibile”, come l’ha definita Jean-Paul Roux (2000: 99) ci fornisce notizie importanti, perché testimoniano una continuità diretta con le culture del Nuristan ottocentesco. Il termine Siah Posh (“vestiti di nero”)<sup>34</sup>, infatti, è un eteroetnonimo rimasto in uso fino all’Ottocento per designare i Nuristani o la principale delle loro etnie, quella dei Kati. Il

<sup>33</sup> Per la lunga controversia sul Bolor, vedi la documentazione in Cacopardo & Cacopardo 2001: 22, 47-48 e *passim*.

<sup>34</sup> Molti autori sette-ottocenteschi (ad es. Moghul Beg in Raverty 1888: 142) sostengono che questo “abito nero” era una pelle di colore scuro. La pelle di capra rozzamente tagliata in forma di “poncho” fu in effetti l’abito dei pastori e dei guerrieri peristani, Nuristan incluso, fino a tutto l’Ottocento ed era ancora in uso fra i Kalasha nella seconda metà del Novecento. E’ assai più probabile tuttavia che il termine Siah Posh si riferisca alla “coarse black blanket made of goats’s hair”, menzionata a metà Settecento da Ghulam Mohammad, un testimone

termine *odashu*, o *oda odao shu*, usato dai cronisti di Tamerlano, per indicare il loro “capo” è con ogni probabilità una combinazione dei termini Kati *ota* e *pshə*, rispettivamente una sorta di sacerdote e uno sciamano.

E con questo approdiamo di nuovo al punto di partenza della storia che ci interessa. Intorno ai primi del Cinquecento, fanno la loro comparsa le armi da fuoco. Il futuro imperatore Moghul dell’India Babur è armato di cannoni e archibugi quando nel 1519 discende dall’Afghanistan in India attraversando il Bajaur, dove sopraffà gli abitanti Kafiri “ribelli e in conflitto con la gente dell’Islam”, i quali “non avevano mai visto prima un archibugio” (Babur 1921: 267-273). Babur si scontra con i Kafiri, del cui vino fa spesso menzione, anche nell’Alishang (ivi: 342) e a Chighar Serai (ivi: 212).

A questo punto il confine meridionale dell’area kafira si estende fino a comprendere tutta la fascia montuosa a nord del fiume Kabul, dalle porte di Kabul stessa fino a parte di Swat e all’Indus Kohistan<sup>35</sup>. E’ la progressiva avanzata dei Pathan, provvisti anch’essi di armi da fuoco, a erodere nell’arco di tutto il XVI secolo la frontiera meridionale del Peristan.

oculare (*ibid.*: 142). Questo capo, cucito anch’esso in forma di mantello senza maniche, è in uso ancor oggi fra i Kalasha, che lo chiamano *ghui*.

<sup>35</sup> Mettendo insieme le varie fonti, constatiamo che in quest’epoca sono Kafire, o a prevalenza kafira, le valli di Nijrau (Abu-l-Fazl in Raverty 1888: 104; Babur 1921: 213) e Taghau (Babur 1921: 221), ossia il Kohistan di Kabul; tutte le alture che dominano il Laghman e il Ningrahar (Babur 1921: 210; Scarzia 1965: CXLVIIss); buona parte del Kunar (Babur 211-12); almeno parte del Bajaur (Babur 1921: 370, 372); parte della valle del Panjkora (Muazzam Shah in Holzwarth 1999: 42; Siddiq, ivi: 46); e buona parte della valle di Swat (Raverty 1862: 251). Cf. Cacopardo & Cacopardo: 35-37.

L'avvento delle nuove armi scatena dunque una nuova avanzata della civiltà. Ma è dal fronte settentrionale, per il momento, che l'irruzione del mondo islamico sarà più efficace e duratura. Nei primi decenni del XVI secolo il khanato di Chagatai, agitato da possenti conflitti intestini, irrompe in direzione delle montagne, compiendo una serie di incursioni che porteranno le sue forze nel Peristan settentrionale e fino in Baltistan e Ladakh, da dove raggiungeranno perfino il Kashmir (cf. Petech 1977: 26-27).

Di questo ingresso settentrionale nella regione abbiamo la testimonianza di prima mano lasciata da Mirza Haidar Dughlat, il principe di stirpe Moghul che fu condottiero di alcune di queste imprese. Il Bolor, o Balur, di cui Mirza Haidar ci indica con precisione le frontiere, coincide perfettamente col nostro Peristan, chiuso com'è fra le province di Kashgar e Yarkand, il Badakhshan, il territorio di Kabul, il Laghman, il Kashmir e il Baltistan. Quest'area è definita *kafiristan*, "terra di infedeli".

Mirza Haidar non è prodigo di notizie etnografiche, ma riconosciamo tratti del mondo kafiro quando allude alla libertà sessuale informandoci che "seguono i loro desideri senza limiti o compunzione", o quando riferisce che sono montanari e hanno vacche, pecore e capre da cui ricavano latte, burro e vestiti di lana; che lasciano alle donne il lavoro dei campi; che ogni valle parla una lingua diversa e nessuno conosce la lingua altrui; che ogni villaggio è perennemente in guerra con tutti gli altri. Di queste guerre ci fornisce un quadretto che fa sorridere, certamente un po' caricaturale, ma che può far riflettere sulla profonda differenza fra il concetto di guerra in ambito tribale e nel mondo delle grandi civiltà. Mentre Mirza Haidar muoveva eserciti di migliaia di uomini su distanze di

centinaia di chilometri, gli abitanti del Bolor, andavano in guerra ogni mattina lasciando le donne alla cura dei campi e del focolare, ma quando era pronto da mangiare, queste venivano fuori e “li inducevano a desistere” con il solido argomento che era l’ora del pranzo, dopo il quale le ostilità riprendevano fino alla nuova pacificazione a ora di cena: pacificazione che talvolta falliva, costringendoli a vegliare tutta la notte nelle loro case fortificate<sup>36</sup> (Dughlat 1895: 384-6).

Non sappiamo esattamente in quale parte del Peristan settentrionale Mirza Haidar trascorresse l’inverno del 1527-28. Ma sappiamo che in seguito a questa e alle altre incursioni del khanato di Chagatai in questo periodo, una qualche forma di governo di derivazione statale fu insediata nel Chitral, perché nel 1550 la troviamo dominata da musulmani sunniti di lingua turca i cui sudditi sono tutti Kafiri (Muazzam Shah in Holzwarth 1999: 44; Hafiz Muhammad Sidiq *ivi*: 49; cf. Holzwarth 1996: 122-23; Raverty 1888: 232n). Questa è evidentemente la prima origine del principato di Chitral, che fu probabilmente il più antico dei vari principati musulmani che si sarebbero formati nel nord del Peristan nella seconda metà del millennio.

<sup>36</sup> Queste “case fortificate” dovevano essere qualcosa di molto simile ai *kot* in uso fino a tempi recenti fra i Kalasha. A sud di Birir esiste ancora un villaggio Kalasha di recente islamizzazione, Jinjeret Kuh, che era composto un tempo esclusivamente di queste case-torri, due delle quali sono ancora in perfetto stato di conservazione (Cacopardo & Cacopardo 1992; 1996). Edifici apparentemente analoghi a questi per struttura e funzioni sono stati recentemente scoperti nella valle di Swat da Olivieri (Olivieri & Vidale 2006: 138-39), che li attribuisce al periodo kafiro seguito al declino del buddhismo in quell’area. Strutturalmente simili, ma funzionalmente diverse da quelle Kalasha sono le torri documentate in Nuristan, che non erano, a quanto pare, case permanentemente abitate dalle famiglie, ma edifici da guardia e da battaglia riservati ai guerrieri (cf. Edelberg 1984: 145-54).

Da sud, di lì a poco, si sviluppa un'offensiva dell'impero Moghul. L'imperatore Akbar, impegnato in un confronto con Abdullah Khan, signore del khanato uzbeko che da Bukhara minacciava le sue frontiere, tenta più volte di penetrare da sud il territorio dei Kafiri per raggiungere il Badakhshan. Nel 1581, una forza al comando di suo figlio, il futuro imperatore Jahangir, viene inviata contro i "Siah Posh dei monti di Katur" (Raverty 1888: 141)<sup>37</sup>. Nel 1582 un'altra forza sotto Mohammad Darwish Khan viene inviata ad un *jihad* contro i Kafiri del Laghman (Scarcia 1965, spec. CXXXVIII, CLXss). Nel 1593, nel corso di combattimenti contro ribelli Pathan e della setta dei Roshanniya, un'altra forza penetra profondamente in territorio Kafiro, raggiungendo il villaggio di Kanshal nel Dir Kohistan (Abu-l-Fazl Allami 1939: 982-85; cf. Raverty 1888: 170-72).

A dare filo da torcere ad Akbar non sono tanto i Kafiri, quanto i Pathan, refrattari al giogo di qualsiasi governo, che si sono insediati ormai in Bajaur, Swat, Panjkora e lungo tutta la frontiera meridionale del Peristan. I conflitti fra l'impero e questi "ribelli" si prolungheranno per tutto il regno di Akbar, ma fallito questo tentativo di sottometterli, i Pathan di questa fascia tribale resteranno indipendenti, formando un baluardo che impedirà per lungo tempo la penetrazione in Peristan dei

<sup>37</sup> Potrebbe riferirsi a questo episodio una tradizione orale registrata da McNair (1884: 8), secondo cui una forza Moghul sotto Jahangir avrebbe portato i suoi elefanti fin oltre l'abitato di Drosh, per restare poi bloccata da una muraglia appositamente costruita. La tradizione è menzionata anche da Murtaza (1982: 65-66), che situa nei dintorni di Lawi il luogo dove i Moghul furono arrestati, pur senza menzionare né Jahangir, né la muraglia. Potremmo avere qui un esempio della notevole profondità cronologica delle tradizioni orali dell'area, che raggiungerebbe in questo caso i tre secoli.

potentati delle pianure dal versante meridionale. Fino a fine Ottocento, nessun altro esercito imperiale tornerà a valicare i colli che chiudono la piana di Peshawar (Caroe 1958: 385). Nel Kunar, in età Moghul, l'estrema frontiera dell'Impero rimane attestata nei pressi di Nurgal, a poco più di una trentina di chilometri da Jalalabad, dove sorgono due forti imperiali muniti di una forte guarnigione (Raverty 1888: 110)<sup>38</sup>

Ed è di questo periodo la primissima testimonianza occidentale sui Kafiri in età moderna: curioso a dirsi, è anche questa di fonte italiana. Si tratta di un manoscritto riesumato ai primi del Novecento da Pietro Tacchi Venturi<sup>39</sup>, in cui Matteo Ricci, il celebre missionario gesuita in Cina, ricostruisce le vicende dell'avventuroso viaggio dall'India al Celeste Impero del suo confratello portoghese Bento da Goes (cf. Wessels 1924: 1-42). Sulla base dei diari di quest'ultimo, fortunatamente recuperati dopo il suo assassinio nel Turkestan cinese, Ricci riferisce che nel 1603, mentre si trova dalle parti di Peshawar, Goes viene a sapere da “un pellegrino” di:

una terra che i saraceni chiamano Caferstam, nella quale non consentono entrar saraceni, e gli ammazzano quando là vanno, lasciando pure andare a essa gentili mercanti, ma non entrare nei loro tempj. E diceva degli uomini di quella terra che si vestivano di nero quando andavano alli tempj a orare, e la terra esser fertile et produrre uva, della quale facevano vino che da li portavano per vendere ai saraceni. E, avendone il pellegrino seco, lo diede a provare e bere al fratello Benedetto; e ritrovò esser vero vino d'uva, cosa molto insolita in quelle bande. Di dove vennero a pensare che sarebbe quella qualche terra de' christiani (Ricci in D'Elia 1949: 403; cf. Ricci-Trigault 1983: 519).

<sup>38</sup> Nel Kohistan di Kabul la frontiera della Civiltà resterà lungamente attestata ad un forte costruito nel Nijrau da Babur, che nel Settecento era ancora continuamente esposto ad attacchi kafiri (Ghulam Muhammad in Raverty 1888: 143)

<sup>39</sup> Lo scritto di Ricci era stato pubblicato nel 1615 nella traduzione latina di Nicholas Trigault (cf. Ricci-Trigault 1983: 517-37), attraverso la quale la notizia di Goes approdò poi alla letteratura novecentesca sui Kafiri del Nuristan (cf. Masson 1842: 205; Davidson 1902: 170; Jones 1966: 79). La prima narrazione del viaggio di Goes, basata sullo scritto di Ricci, era stata tuttavia pubblicata nel 1605 da Padre Fernão Guerreiro (1997: 117-82): è qui che troviamo dunque la prima notizia sul Kafiristan pubblicata in Europa (ivi: 151).



Nacque da questo la leggenda dei “Kafiri cristiani”, che fu lungamente coltivata in ambito cattolico anche dopo che un altro gesuita, Padre Gregorio Roiz, era tornato scoraggiato e deluso dal lungo viaggio intrapreso intorno al 1678 nella speranza di iniziarli al cattolicesimo (Mac Lagan 1932: 126). La speranza rimase viva a tal punto che il 6 luglio 1887 fu perfino istituita una Prefettura Apostolica “del Kafiristan e del Kashmir”, con sede a Rawalpindi (Archivio Propaganda Fide, Roma, Acta 1887, 308-309), che nel 1947 divenne addirittura diocesi con la stessa denominazione (Enciclopedia Treccani, v. \*). Pare che sia seguito, nel primo Novecento, qualche tentativo di evangelizzazione del Nuristan, naturalmente senza esito (Levy 1973: 265). Curiosamente, alla voce “Afghanistan” dell’*Enciclopedia cattolica* si legge ancor oggi che il cristianesimo sopravvisse in Kafiristan fino all’Ottocento.

Risalgono invece al 1625 quelle che possiamo definire le più antiche note etnografiche di cui disponiamo sui Kafiri, contenute nell’*Iktal Namah-i- Jahangiri* (in Raverty 1888: 141-42; 1896: 76). Pare che il suo autore abbia incontrato una delegazione di Pashai del Darrah i-Nur venuti in visita a Jalalabad dall’imperatore Jahangir. Il passo, di circa una pagina, contiene varie notizie piuttosto precise, che dimostrano la stretta affinità delle culture Pashai di quest’epoca con quelle del Nuristan ottocentesco. L’autore osserva, per di più, che i visitatori “assomigliano ai Kafiri del Tibbat”, termine spesso usato a quei tempi dai musulmani per indicare il Ladakh e il Baltistan (Holzwarth 1997: 1n). Poiché è più probabile che intendesse con questo riferirsi a Kafiri del Peristan orientale piuttosto che a buddhisti, potremmo avere qui un antico riconoscimento della sostanziale omogeneità culturale del Peristan.

Nel Seicento le testimonianze rimangono rade, ma consentono di disegnare un quadro approssimativo che vede ancora una fascia continua di culture Kafire dal Nuristan e dall'area Pashai fino a Chilas e oltre, passando per il sud del Chitral, ancora occupato dai Kalasha, l'alta valle del Panjkora (Dir probabilmente inclusa), l'alta valle di Swat, Gilgit stessa e l'Indus Kohistan. Nel nord del Chitral è stabilmente insediato il principato islamico, i cui sudditi sono però probabilmente ancora in larga parte Kafiri. Non sono ancora islamizzate né la valle di Gilgit, sede di un principato che diviene nel corso del secolo tributario dell'impero Moghul, né quelle di Hunza e Nagar, anche se l'Islam sciita proveniente dal Kashmir comincia a penetrare dal Baltistan. Sulla fascia sud, prosegue la progressiva avanzata dei Pathan (Cacopardo & Cacopardo 2001: 31-38).

Ma è solo nel prossimo secolo che la diffusione dell'Islam da sud finisce per saldarsi con quella proveniente dal nord. E' nel Settecento, a quanto si ricava dalle scarse notizie disponibili, che il proselitismo sunnita dei Pathan riesce a guadagnare alla fede del Profeta buona parte dell'Indus Kohistan fino a Chilas (Holzwarth 1998: 18-19; cf. Holzwarth 1999: 121-24; cf. Frembgen 1999: 83-85), andando a saldarsi con il proselitismo sciita venuto dal Kashmir. Ed è in questo secolo che si forma il khanato di Dir, che renderà praticabile, per quanto difficoltoso e insicuro, il percorso del Lowri Pass per raggiungere Chitral da sud. A fine secolo, il *khan* di Dir Qasim Khan consoliderà appieno il suo potere creando un piccolo potentato locale confinante col principato di Chitral (Cacopardo & Cacopardo 2001: 36). Quest'ultimo, probabilmente già dai primi decenni del secolo, ha conquistato l'area a sud di Drosh: sebbene il sud Chitral rimanga largamente Kafiro, la contiguità di questi due centri di potere

politico musulmano, Dir e Chitral, crea le condizioni per rendere praticabile la via del Lowri Pass e rompe per sempre la continuità del territorio tribale. E' solo adesso, dunque, che il Nuristan si avvia al suo tardivo isolamento culturale.

Non c'è da stupirsi se la penetrazione dell'Islam dal meridione si sviluppa lungo i due principali possibili percorsi di transito da nord a sud attraverso la regione, ossia la via del Lowri Pass e quella dell'Indo, fino ad allora probabilmente del tutto impraticabili a causa dell'ostilità dei Kafiri. Ma possiamo stabilire con certezza che a fine Settecento nell'area montuosa compresa fra questi due assi si trovavano ancora vaste zone Kafire o a prevalenza Kafira.

Erano gli anni della rivoluzione francese, l'Inghilterra era avviata alla rivoluzione industriale, ma il Peristan era ancora pressoché del tutto sconosciuto all'Occidente. Nella sua geografia dell'India pubblicata nel 1793, Rennel dà notizia di un territorio che chiama Cafferistan o Kuttore (ossia Katur), abitato da idolatri, che, secondo le informazioni che riesce a recuperare, si estende dai monti a nord-est di Kabul fino al Kashmir (Rennel 1793: 150, 164ff). E' questa la prima notizia inglese sul Kafiristan, basata in parte su autori classici come Abu-l-Fazl o Babur, ma in parte anche su una raccolta di manoscritti che non è stata ancora rintracciata, i "manoscritti Kirkpatrick". Inspiegabilmente, la notizia di Rennel è completamente sfuggita a tutti gli studiosi contemporanei del Peristan. Per quanto una simile estensione dell'area Kafira a fine Settecento potesse sembrare sorprendente rispetto alle concezioni novecentesche di cui si è detto, Rennel non era molto lontano dalla verità.

La distribuzione delle residue comunità “gentili” proprio in quegli anni ci è nota infatti in considerevole dettaglio grazie soprattutto ad un manoscritto persiano dalla storia tormentata, il *Sair al-Bilad*, che contiene il minuzioso rapporto di un’esplorazione geografica intrapresa fra il 1786 e il 1796 da Moghul Beg, l’inviato di un capitano inglese di stanza a Calcutta, Francis Wilford, del corpo dei genieri del Bengala. Moghul Beg fu uno dei primissimi fra quegli esploratori-spie che gli inglesi inviarono durante tutto l’Ottocento oltre la loro frontiera ad esplorare i territori dove essi stessi non erano ammessi, i famosi *pundits* di Rudyard Kipling. Utilizzato appena da Wilford per un oscuro articolo (Wilford 1801), il *Sair al-bilad* conteneva preziose informazioni geografiche che solo alla fine del secolo successivo sarebbero state acquisite per altre vie, a prezzo di molte fatiche, dai geografi della Corona britannica: fosse giunto in mano al perspicacissimo Rennel, la geografia di buona parte dell’Afghanistan e del Pakistan sarebbe forse stata fissata molto tempo prima. Il manoscritto finì quasi un secolo dopo nelle mani di Raverty, che ne pubblicò ampi stralci in un volume rimasto a lungo rarissimo (Raverty 1888), dopodiché questo testo fu di nuovo largamente dimenticato fino alla sua recente riesumazione da parte di Holzwarth.

Il *Sair al-bilad* divide i Kafiri in due grandi categorie, note anche a Robertson: Siah Posh (in Pushto: *tor kafiri*, “Kafiri Neri”) e Safed Posh (pers. “vestiti di bianco”; in Pushto *spin kafiri*, “Kafiri Bianchi”). Ma mentre Robertson considera Siah Posh solo i Kati, e Safed Posh tutti gli altri gruppi meridionali del Nuristan, Moghul Beg applica il primo termine

in modo molto netto a tutti i Nuristani e solo ai Nuristani<sup>40</sup>, mentre riserva l'appellativo Safed Posh a tutti i Kafiri diffusi al di fuori del Nuristan, che al tempo di Robertson erano ormai convertiti. Abbiamo qui un'altra indicazione della percezione, quanto meno esterna, di una identità collettiva nuristana, che mette in questione la tesi sostenuta da Fussman (1988) e, sulla sua scorta, da **Fabietti (1998: \*[L'id. etn.]**), secondo cui l'"identità etnica" nuristana sarebbe una semplice costruzione esogena fondata sulla contrapposizione con i musulmani circostanti.

Nella descrizione di Moghul Beg, i Siah Posh occupano tutto l'attuale Nuristan, insieme ad alcuni altri distretti adiacenti, fra cui l'alto Alishang (Raverty 1888: 103), il Tregam (ivi: 107-108, 150) e l'alta valle di Shigal (ivi: 107). Si direbbe anzi che sia l'identità Safed Posh ad essere costruita in opposizione all'altra, poiché comprende un assortimento eterogeneo di popoli che hanno in comune solo il fatto di essere Kafiri e non essere Nuristani: precisamente i Pashai dell'alto Darra-i-Nur (ivi: 109, 130, 147), i parlanti Shina della valle di Gilgit (ivi: 161, 190-91), i Gawri e forse i Torwali del Swat Kohistan (ivi: 130, 203, 234, 236, 242), e qualche altro gruppo residuo nell'Indus Kohistan (a nord del Buner, ivi: 130), nel Dir Kohistan (ivi: 130, 158) e nei pressi del Baltistan ("i monti del Piccolo Tibet", ivi:130) <sup>41</sup>. Complessivamente, le aree kafire indicate da Moghul Beg occupano in effetti buona parte del territorio che va dal Nuristan ai confini del Kashmir.

<sup>40</sup> Cf. Mohun Lal (1834: 76; 1846: 344) , che chiama Siah Posh i Kafiri del Tregam e del basso Alishang, genti del sud del Nuristan che Robertson avrebbe chiamato Safed Posh.

Moghul Beg è un ricercatore estremamente attento, assai più accurato di molti suoi successori ottocenteschi: sebbene acquisite spesso di seconda mano, raramente le sue registrazioni geografiche risultano scorrette o irrintracciabili. Eppure sappiamo con certezza che le sue informazioni sulla distribuzione delle culture Kafire sono incomplete. Erano Kafire alla sua epoca, per esempio, varie altre valli Pashai, come Sau e Kulman nel basso Alinghar (Mohan Lal 1834: 78; 1846: 347; Burnes 1842: 214) e parte del Darra-i-Mazar (Elphinstone 1815: 619n). Ma la cosa più sorprendente è il suo ferreo silenzio riguardo ai Kalasha, come agli altri Kafiri del sud Chitral. I Kalasha non convertiti occupavano allora un territorio molto più vasto delle tre valli attuali, che comprendeva tutte le valli sul lato destro del fiume Chitral dal Lutkho fino a Urtsun, nonché vaste aree sul versante sinistro, nello Shishi Kuh e intorno a Drosh (Cacopardo & Cacopardo 2001: 74-76). Moghul Beg si reca personalmente a Drosh, ospite del governatore Mir Shah Riza, uno dei grandi principi dello *Shah Namah* di Mohammad Siar (v. Appendice), che è la sua fonte per gli itinerari nel Chitral e tutt'intorno. Descrive minuziosamente due itinerari per Bragamatal, via Arandu e via Lutkho, ma tace della via diretta per andarvi da Drosh attraverso la valle di Bumboret, terra Kalasha per eccellenza. Ci informa su distretti reconditi come la valle di Tirich o di Ojor, e ignora la grande valle Kalasha di Shishi Kuh che ha a portata di mano. E' evidente che il suo ospite gli ha nascosto di proposito, o lo ha pregato di tenere nascosta, l'esistenza stessa di questi territori

<sup>41</sup> Questi ultimi dovrebbero essere i nipoti dei “Kafiri del Tibbat” dell'*Iktal Namah-i-Jahangiri*.

Kalasha, così come la presenza di Kafiri in distretti che pur nomina, come Urtsun (Raverty 1888: 157-58, 173), Damel (ivi: 173) o lo stesso Lutkho. La presenza di Kalasha a fine Settecento in quest'ultima importante vallata del Chitral, fino a ieri incerta, è adesso confermata dallo *Shah Namah* di Siar: nel novembre 2006, per di più, abbiamo avuto modo di incontrare alcuni loro discendenti.

C'è una sola spiegazione possibile di queste omissioni: il principe credente Mir Shah Riza non vuol far sapere al resto del mondo che buona parte dei suoi sudditi non sono convertiti. Questo tipo di congiura del silenzio è ancor oggi praticata da non pochi nel Chitral, quando si tratta di rievocare il passato. Tutto ciò che ha a che fare con la “kafiritudine” suscita ancor oggi sentimenti molto forti negli animi: cosa che va tenuta presente nel valutare non solo le tradizioni orali e le loro manipolazioni, ma anche le testimonianze storiche dei documenti scritti<sup>42</sup>. Tutto questo rende ancor più significativa, in particolare, la notizia di Moghul Beg sulla tardiva permanenza della cultura kafira in tutta la valle di Gilgit, dall'area di Ghizr fino a Sai e Gor, che smentisce le convinzioni consolidate nel Novecento su una conversione assai più remota di quest'area.

La diffusione delle culture kafire nel Peristan orientale è dunque ancora vasta al tempo di Moghul Beg. Ma non è destinata a durare. La valle di Gilgit, così come Hunza, Nagar e Chilas, risultano già essenzialmente islamizzate al principio dell'Ottocento (Moorcroft & Trebeck 1841: 266, 268), mentre le persistenze preislamiche in Swat Kohistan o in valli laterali

come Bagrot e Haramosh non durano molto oltre la metà del nuovo secolo. E' intorno a metà Ottocento che, sul versante afghano, finiscono per abbracciare l'Islam gli ultimi Kafiri Pashai del Darrah-i-Nur e di Kurdar e, nel basso Chitral, i Palula, i Dameli e i Kalasha della sponda sinistra e della valle principale. Nel 1895, quando Abdur Rahman invade il Nuristan e gli inglesi il Chitral, nello Shishi Kuh troviamo ancora gli ultimi Kalasha non convertiti<sup>43</sup>, ma ai primi del Novecento questi sono confinati nelle cinque valli minori della sponda destra, che negli anni Trenta, con la conversione delle due meridionali, Urtsun e Jinjeret Kuh, si ridurranno alle tre attuali, quelle di Bumburet, Rumbur e Birir. I Kalasha restano così fino ad oggi gli ultimi eredi di tutto questo mondo.

Abbiamo parlato fin qui della diffusione dell'Islam in Peristan come se, alla stregua di quanto accade oggi, condizione kafira e condizione musulmana fossero due cose immediatamente identificabili e radicalmente alternative: oggi si può essere solo l'una o l'altra cosa, non entrambe allo stesso tempo. In realtà in passato non era così. La ricostruzione della diffusione dell'Islam è resa incerta dal fatto che, lungo tutta la linea di faglia ai margini del Peristan, esistevano situazioni intermedie a cui si faceva riferimento col termine *nimcha*, che non significa “mezzosangue”, come credeva Biddulph (1880: 7), ma “mezzo musulmano”. Era una

<sup>42</sup> E' notevole che anche lo *Shah Namah* di Siar ometta completamente di nominare i Kalasha, anche quando narra episodi che direttamente li coinvolgono, come le battaglie del Lutkho o il vaticinio di Murad Beg a Khairullah (v. Appendice).

<sup>43</sup> Sappiamo che era un Kalasha non convertito quell'Ahmad Jan (Gurdon 1933: 15-16; Murtaza 1982: 246) del villaggio di Lawi, sopra la foce dello Shishi Kuh, che il primo gennaio 1895 uccise di suo pugno, su mandato del fratellastro Amir ul-Mulk, il Mehtar anglofilo Nizam



condizione ambigua, che poteva prendere una varietà di forme: interi villaggi puramente kafiri potevano avere anziani capaci di pronunciare la *kalima* (la formula della professione di fede), allo scopo di farsi credere musulmani dai loro vicini credenti; individui o gruppi di recente conversione potevano avere cognizioni sull'Islam talmente vaghe da non farli considerare musulmani a pieno titolo; villaggi di confine potevano comportarsi da Kafiri coi vicini Kafiri per proteggersi dalla loro ostilità e da musulmani coi vicini musulmani per la stessa ragione; o non di rado il villaggio stesso poteva essere diviso in una metà musulmana e una kafira secondo una preesistente divisione lignatico-territoriale (Cacopardo & Cacopardo 2001: 38-39; v. anche Raja Khan 1845: 817; Mohan Lal 1846: 345).

E' probabile che una simile zona grigia fosse esistita in precedenza anche in rapporto al buddhismo e allo stesso induismo, che ad esso subentrò per qualche tempo, sul finire del primo millennio d. C., lungo il confine meridionale del Peristan: la maggiore affinità di queste religioni con la cosmologia delle culture peristane favorì probabilmente rapporti meno ostili, come risulta da varie fonti, fra cui lo stesso Goes. Ma quanto ai rapporti con l'Islam, è certamente più probabile che dei Kafiri o semi-Kafiri fossero considerati musulmani dalle fonti, che non il contrario. La ricostruzione che abbiamo proposto si può pertanto ritenere sostanzialmente attendibile.

ul-Mulk, scatenando la guerra di successione che si concluderà nel giro di qualche mese con la conquista inglese di Chitral.

Riassumendo, il confronto fra la Barbarie peristana e la Civiltà con le sue grandi religioni sembra aver avuto un andamento oscillante. Nel primo millennio della nostra era il buddhismo, dopo aver circondato la regione, riesce a penetrarla in profondità fino a creare una avventurosa via di comunicazione che la traversa da nord a sud, ma solo per decadere nel giro di qualche secolo, lasciando scomparire dal Peristan ogni traccia di civiltà. A questo segue mezzo millennio di silenzio pressoché totale delle fonti, durante il quale è lecito supporre che le culture peristane abbiano ripreso il sopravvento, tornando a erigere un baluardo insormontabile fra l'Asia Centrale e l'India. A partire dalla metà del secondo millennio, l'Islam, dopo avere a sua volta circondato il Peristan, comincia a eroderlo da un po' tutte le direzioni, finché, sul finire del Settecento, la spinta islamizzatrice proveniente dal nord si salda con quella da sud attraverso il Lowri Pass e la valle dell'Indo. Di lì a poco i Kafiri orientali risultano sostanzialmente islamizzati, mentre quelli del Nuristan conservano la loro religione per tutto l'Ottocento e una (piccola) parte dei Kalasha fino ad oggi.

Ciò che occorre dunque tener presente è che il rapporto fra civiltà e culture peristane (qualunque cosa queste fossero in passato) si è storicamente costituito e sviluppato nell'arco di *migliaia* di anni. Mentre per i classici popoli d'interesse etnografico (o almeno per l'immaginario antropologico su di essi) il rapporto con la civiltà è segnato dal brusco incontro con l'Occidente che irrompe d'improvviso sulla scena dall'altro estremo della storia del mondo, qui il "contatto" si diluisce in un passato millenario che riconduce fino alla preistoria. Non possiamo stabilire con certezza quando gli avi dei Nuristani siano arrivati in Nuristan. Ma se

anche fosse vera l'ipotesi prevalente (che sembra oggi corroborata dagli studi genetici), che li vuole in quelle montagne fin dai primi tempi dell'ingresso indo-ario nel subcontinente, al loro arrivo la civiltà era già insediata a pochi chilometri dal confine del Peristan. La presenza delle miniere di lapislazzuli nel bacino del Kokcha (cf. Wood 1872: 170-72), a ridosso delle valli dei Kati e dei Prasun, aveva attirato infatti l'interesse dei regni e degli imperi fin dall'età del bronzo. Se da alcune migliaia di anni gli abitanti delle montagne hanno avuto a portata di mano le vie battute dai mercanti e dai soldati nel Panjshir e in Badakhshan, è evidente che il loro sottrarsi ai gravami e ai benefici delle civiltà che si avvicendavano sotto i loro occhi dev'essere stato il frutto di una scelta, di un'opzione culturale forte e determinata, che li metteva in uno stato di contrapposizione attiva nei confronti di tutto quel mondo <sup>44</sup>. Per molti secoli abbiamo testimonianza del continuo brigantaggio dei Kafiri su tutte le strade che aggiravano il Peristan. Che l'accesso ai paesi kafiri fosse interdetto ai musulmani in genere è confermato da moltissime fonti. Anche se ciò non significa, come avremo modo di vedere, che il rapporto sia stato sempre e dovunque improntato all'aperto conflitto, non è probabilmente infondato descriverlo come una forma di *resistenza*, il rifiuto attivo di un modello, o di un insieme di modelli, alternativo ai propri.

E' evidente che questa resistenza culturale ha avuto anche una dimensione politica. Resta da vedere fino a che punto quest'ultima possa essere concepita come una forma di resistenza del modello fraterno contro il modello del padre.

<sup>44</sup> Cf. l'osservazione di Gary Snyder (1987: 71) su un caso analogo in India.



## CAPITOLO 2

### Chitral. Il Modello del Padre musulmano.

E' suggestivo immaginare che fin dal più antico ingresso degli Indo-Arii in Peristan, la loro anabasi alla volta delle montagne sia stata causata soprattutto dal desiderio di sottrarsi al controllo degli stati o *chiefdoms* che dominavano le pianure.

Termini come *jesbt*, *jashtero*, *düshtü* che ricorrono diffusamente in tutto il Peristan per indicare il ruolo politico dell'anziano che siede in consiglio<sup>45</sup>, sono diretti discendenti del *jyeshtha* dei tempi vedici. Sebbene

<sup>45</sup> Per i *jesbt* (in Robertson: Jast) dei Kom del Bashgal, v. Strand 1974c: 58; per i *jashtero* dell'Indus Kohistan, Biddulph 1880: 17; Jettmar 1975: 239; Frembgen 1999: 81-82); per i *düshtü*, *düshtük* del Waigal, Jones 1974: 43ss, 63ss. Hanno la stessa origine e lo stesso significato *zheshta*, *zheshtero* fra i Dameli del Sud Chitral (Cacopardo & Cacopardo 2001: 151-52); in ambito Nuristano, l'Ashkun *dishtu*, e il Prasun *eshtek*; fra i Pashai *jeshta*, *deshta* (Turner 1966: 291 -

la forma politica dominante in ambiente vedico fosse senza dubbio la monarchia, vi sono tracce di forme non monarchiche alternative (Sharma 1968: 16ss): secondo Raychaudhuri (in Majumdar, Raychaudhuri & Datta 1992: 29), in particolare, “la ricorrenza [nei testi vedici] del termine *jyeshtha*, che corrisponde a *jetthaka* dei testi Pali, punta possibilmente a qualche forma di organizzazione parallela a quella delle ben note repubbliche tribali di prima età buddhista” (cf. anche Sharma 1968: 27) . Queste “repubbliche tribali”, in verità tutt’altro che “ben note” in Occidente, sono documentate, purtroppo assai sparsamente<sup>46</sup>, in un periodo di ben ottocento anni (ca. 600 a. C. – 200 d. C.), in cui sembra che l’India, nella piana gangetica in particolare, sia stata teatro di un vasto confronto fra modello del padre e modello dei fratelli destinato a concludersi col sopravvento delle forme monarchiche, che avrebbero dominato incontrastate da allora in poi la storia del subcontinente. Appartiene a questa categoria l’assetto politico della città di Nysa (cf. Muhlberger 1998: 4), situata da qualche parte lungo il margine meridionale del Peristan, dove Alessandro incontrò genti che potrebbero essere state antenate dei nostri Peristani. Arriano (1990: 154 – 5.1-2) descrive Nysa come una città-stato indipendente a regime aristocratico e narra che Alessandro, che era dopotutto un allievo di Aristotele, si complimentò per questo con i suoi notabili. Non si può escludere che il modello dei fratelli peristano abbia alle spalle una tradizione ininterrotta riconducibile ad

T5286). Il significato di base è “anziano, maggiore, capo”; *jashtero*, *ẓheshtero* sono comparativi derivati da *jyeshthara* (*ibid.* T5288).

ambienti vedici o pre-vedici, da cui anche queste repubbliche sembrerebbero derivare. Poiché le dirette ascendenze vediche o pre-vediche di alcuni aspetti delle culture peristane sono chiaramente discernibili non solo in campo linguistico, ma anche nella sfera religiosa, questa eventualità non può essere scartata con leggerezza.

Lasciando sullo sfondo questo interrogativo, veniamo ad esaminare il rapporto fra modello fraterno e modello paterno nel periodo che ci interessa, ossia quello del confronto con l'Islam. Il Peristan di Mirza Haidar e di Marco Polo ha tutta l'aria di non conoscere alcuna forma di istituzione centralizzata. E anche il Peristan dell'etnografia recente sembra confermare l'idea che le culture Kafire fossero tutte a modello fraterno. Il Nuristan ottocentesco è tutto acefalo, come erano acefale le varie comunità un tempo kafire del Swat Kohistan e dell'Indus Kohistan fino a Chilas. Le culture preislamiche che meglio conosciamo danno certamente l'impressione, come vedremo nei prossimi capitoli, che il modello fraterno del potere fosse strutturalmente connesso alla loro complessiva architettura sociologica, economica e religiosa. Si sarebbe portati a concludere che la resistenza culturale nei confronti dell'Islam sia andata di pari passo con la resistenza del modello dei fratelli nei confronti del suo contrario. Questo tipo di resistenza politica è un fenomeno ampiamente documentato nei rapporti fra "tribù" e "stati" in Medio Oriente e Tapper (1983: 53-54) ha indicato alcuni dei modi in cui essa si può manifestare, che vanno dall'aperto scontro militare, a varie strategie di evitamento, fino

<sup>46</sup> Cf. Sharma 1968; Scharfe 1989: 233-35; Majumdar, Raychaudhuri & Datta 1997: 29-30, 56-57, 74-75. Per un'ottima panoramica sintetica della letteratura in materia, vedi

alla migrazione collettiva per sottrarsi fisicamente al controllo del potere statale (*“flight rather than fight”*).

Ma le cose non sono così semplici. Se esaminiamo più da vicino le circostanze politiche del confronto, vediamo che in Peristan si ebbero sotto questo profilo quasi tante situazioni diverse quante sono le aree di cui abbiamo parlato.

A nord del Peristan, l'Islam è senza dubbio associato al modello del padre, che è legato a due aree di antico radicamento della civiltà: a nord-ovest il Badakhshan, con alle spalle Balkh, Bukhara e Samarcanda; a nord-est, di là dalle montagne, il Turkestan orientale, oggi Sinkiang cinese, con i centri urbani di Kashgar e Yarkand. In entrambe le aree, lo stato è presente in via continuativa da tempo immemorabile. Le origini dei principati del Peristan settentrionale, per quanto ancora relativamente oscure, si riconducono senza ombra di dubbio all'arco settentrionale che va dal Badakhshan al Baltistan. Quest'ultimo, veicolo in tempi più lontani di influenze tibetane, dopo la sua islamizzazione nel XVI secolo diviene cinghia di trasmissione di influssi provenienti dal Kashmir, l'altro grande centro di civiltà immediatamente a ridosso del Peristan a sud-est. Su questo versante è dunque innegabile il legame fra Islam e modello paterno.

La prima attestazione di un potere centralizzato musulmano in Peristan risale al 1550 e si può localizzare con ogni verosimiglianza nell'Alto Chitral. Parla di un paese dominato da musulmani di lingua turca i cui sudditi sono kafiri (Holzwarth 1996: 122; Muazzam Shah in Holzwarth 1999: 44; Siddiq, *ivi*: 49). Poiché la testimonianza successiva,



del 1593, parla di un prefetto soggetto a Kashgar (Abu-l-Fazl 1939: 984; Holzwarth 1999: 57), dobbiamo ritenere che in questo periodo il nord del Chitral sia stato sede di una dipendenza del khanato di Chagatai, che controllava a quel tempo il Turkestan orientale, dipendenza verosimilmente nata proprio in seguito alle incursioni di cui ci parla Mirza Haidar (Holzwarth 1996: 122-23). Questa sembra, come si è già accennato, la prima origine del principato di Chitral. Ai primi del Seicento abbiamo notizia di un condottiero di confessione ismailita di nome Shah Babur, appartenente alla spodestata dinastia degli Shah del Badakhshan, che si è rifugiato nel Chitral per sfuggire alle persecuzioni anti-ismailite del khanato uzbeko di Bukhara e nel 1621 regna in un luogo imprecisato del nord del distretto (Holzwarth 1998b: 10; cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 48-49). Shah Babur è con ogni probabilità il fondatore di quella che è ampiamente ricordata nelle tradizioni orali di tutto il Chitral come la dinastia Rais: il nome di suo figlio, chiamato appunto Shah Rais, è attestato nel 1643 e 1660 ca. (Holzwarth 2006: 175). E' con Shah Babur che ha inizio la conversione dell'Alto Chitral all'Islam ismailita, che è forte in quelle aree ancora oggi (Holzwarth 1994).

Le tradizioni orali non hanno, in linea di massima, conservato memoria dei nomi dei singoli sovrani della linea Rais. Ma il loro ricordo è molto vivo nel Chitral, dove si indicano spesso i resti dei loro cimiteri e dei loro forti: più di un lignaggio Kho si considera loro discendente e nel sud del distretto molte leggende sono legate ai loro conflitti con i “re” Kalasha.

Tema diffuso delle tradizioni orali del Chitral è infatti quello dei mitici re kafiri che regnarono prima dei sovrani musulmani tanto nel nord Kho, quanto nel sud, che era allora occupato dai Kalasha almeno fino al Lutkho.

Su questi leggendari “re Kalasha” è necessario soffermarci un istante, poiché la loro esistenza metterebbe in questione l’ipotesi dell’associazione delle culture preislamiche del Peristan con il modello fraterno del potere.

Su questi “regni” non esiste alcuna attestazione scritta coeva. Si crede in generale nel Chitral che vi sia stato un tempo in cui i “Rais” regnavano nel nord, dopo aver sopraffatto i re kafiri dei Kho, mentre i Kalasha regnavano ancora da Chitral in giù: i resti del forte di Bula Singh, l’ultimo signore Kalasha di Chitral, sono ancora indicati nel villaggio di Uchusht presso Chitral Proper<sup>47</sup> (cf. Wazir Ali Shah 1974: 70; Murtaza 1982: 44, 55; Stein 1921: 36; Cacopardo 2007: 382-83). Si dice che i Kalasha continuassero a regnare nel sud anche dopo la conquista Rais di Chitral, fino alla caduta di Raja Wai, l’ultimo re kafiro, il cui forte si trovava in un sito ancor oggi indicato nel villaggio di Batrik a Bumburet, dove vive un lignaggio di suoi diretti discendenti, i Rajawaidari. La tradizione orale Kalasha tende in genere ad ascrivere la caduta di Chitral agli ultimi tempi della dinastia Rais. Ecco per esempio una leggenda da noi registrata a Birir nel 2006:

Quando i Rais presero Chitral, per punire i Kalasha fecero una pozza d’acqua sul cui fondo sparsero spine e vetri rotti e vi fecero ballare i Kalasha finché i piedi sanguinarono a tutti. Poi usarono quell’acqua rossa come tintura per i muri. Questa pozza era presso Jang Bazar [oggi la zona amministrativa del capoluogo], dove all’epoca sorgeva il forte dei Rais. Poco più sopra sorgeva un santuario di Mahandeo, luogo *onjeshia* [puro], presso il quale un

<sup>47</sup> Il luogo dove sorgeva il forte è chiamato Bala Hissar (Fortezza Alta) e la sua attribuzione agli ultimi re Kalasha è leggenda notissima nel Chitral, molte volte ricordata dai nostri interlocutori, uno dei quali (Mirza Gul, Mogh, 2006 FN3: 174), un discendente dei Kalasha del Lutkho, ricordava che qui il re Kalasha sedeva su un *peleske* (tappeto di lana di capra) e amministrava giustizia. Il luogo è adesso occupato da un forte appartenente a un ramo collaterale della famiglia reale Katur, discendente da Nizarab Shah, figlio di Shah Katur II. Qui e di seguito, le fonti indicate con “FN” sono interlocutori da noi intervistati sul campo alla data indicata. La cifra che segue FN è il numero progressivo dei volumi di *field notes*; il numero di pagina segue i due punti.

uomo si addormentò ed ebbe un sogno in cui gli apparvero le donne *suchi* [fate] che ballavano intorno a lui cantando una canzone. Gli dissero che se i Kalasha avessero cantato insieme questa canzone, il Rais sarebbe morto e si sarebbe estinta la dinastia. Quando l'uomo raccontò la cosa agli altri, quelli dissero che avevano paura, poiché se il Rais lo fosse venuto a sapere li avrebbe uccisi tutti. Ma un anziano andò dal sognatore e gli disse: “Se il Rais riprova a farci ballare nel sangue, allora canteremo la canzone di nascosto, dicendo le parole solo in cuore”. E così fecero. Di lì a poco il Rais si ammalò di dissenteria e ne morì. E questa fu la fine della dinastia (Sherbek, Guru, Birir, 7.10.2006 – FN2: 3).

Se accettiamo l'assunto che la caduta dei re Kalasha risalga agli ultimi tempi del periodo Rais, allora la ricerca recente ci consente di dare una datazione approssimativa di quegli eventi. Essa ha stabilito infatti che nel 1740 regnava ancora l'ultimo re di quella dinastia, Shah Mahmud bin Shah Nasir, del quale si è reperito un decreto (*sanad*) che reca appunto quella data (Holzwarth 1999: 138-39). Sembra che la conquista del Basso Chitral sia da attribuire al padre di Mahmud, Shah Nasir (cf. Murtaza 1982: 62), che dovrebbe aver regnato intorno ai primi del Settecento. La sottomissione dei Kalasha al principato islamico risalirebbe dunque a non più di tre secoli fa.

Le memorie sui re Kalasha sono talmente radicate e diffuse che non possiamo fare a meno di prendere sul serio queste indicazioni sulla presenza di un modello del padre kafiro precedente alla conquista musulmana. Già in passato abbiamo prospettato l'ipotesi che l'emergere di queste figure sia legato a forme di leadership militare dovute al conflitto coi musulmani.

Nella letteratura sull'“origine dello stato”, il conflitto esterno è stato spesso discusso fra i fattori che possono far emergere forme di centralizzazione politica. La guerra reca con sé la potenzialità di generare potere politico per almeno due processi distinti (cf. Cohen 1978b: 45-49; Service 1978: 23ss; Balandier 2000: 141-44) : uno è il semplice meccanismo della conquista, per cui un territorio precedentemente acefalo viene

assoggettato ad uno stato preesistente, che vi istituisce un apparato amministrativo più o meno rigido, più o meno autonomo, più o meno incline a rendersi indipendente, ma che si riconduce comunque ad una struttura statale centralizzata (cf. Price 1978: 170ss) . Questo è un caso di formazione statale secondaria paragonabile a quello del principato musulmano di Chitral.

L'altro meccanismo, già indicato da Spencer, attraverso cui la guerra produce potere è la leadership militare, quello che potremmo chiamare “effetto Shaka”: come gli Zulu del primo Ottocento (Mair 1981: 26-27, 92-95; Gluckman 1987)), una società acefala, o a leadership debole, può aggregarsi sotto un leader forte dotato di pieni poteri sotto la pressione di uno scontro armato. L'effetto Shaka è un caso molto frequente nella storia, e ricorre anche nei sistemi a modello fraterno di tipo statale. Era ben noto ai Romani di età repubblicana, che fecero non poco per scongiurarlo. In ambiente acefalo, esso può sfociare nella duratura costruzione di un sistema a modello del padre (come nel caso di Shaka stesso o in quello di Cesare), ma anche nella reazione di rigetto del modello dei fratelli, come nel caso di Khan Khwaju fra i Pathan (Raverty 1888: 228) o in quello di Geronimo evocato da Clastres (1984: 155-56).

Per spiegare le emergenze del modello paterno nella memoria storica dei Kalasha, un effetto Shaka esauritosi poi nella sconfitta rimane l'ipotesi più plausibile, anche se, come vedremo più oltre, non l'unica possibile. Il fatto che un gran numero di tradizioni orali parli dei conflitti dei re Kalasha coi Rais, ma nessuna di scontri con i re kafiri dei Kho, fa pensare che esse si riferiscano ad una fase in cui questi ultimi non c'erano più, perché li avevano rimpiazzati i Rais. Solo la ricerca archeologica o

l'eventuale scoperta di nuove fonti documentali potranno dirci fino a che punto si fossero costituite nel Chitral preislamico posizioni di potere centralizzato. Ma se dobbiamo stare alle tradizioni orali, sia per quanto riguarda i sovrani Kalasha che i Kho preislamici, esse ci parlano di un ambiente in cui il leader è concepito, secondo la logica dei sistemi tribali, più come un generoso distributore di ricchezza che non come un despota esattore di tributi.

Le figure di re Kalasha ricordate nelle tradizioni orali delle diverse valli del Basso Chitral sono almeno una decina, una pluralità che contrasta nettamente con il caso dello straniero Rais e fa pensare che si tratti di eventi relativamente recenti.

Nella tradizione orale di Bumburet e Rumbur, Bula Singh e Raja Wai sono contemporanei. Sconfitto dai Rais, Bula Singh si ritira ad Ayun, dove resiste per qualche tempo, ma è costretto infine a cercare rifugio a Bumburet, nel villaggio di Brun, dove ancor oggi esiste un lignaggio da lui discendente, quello dei Bulasinghdari. Entrato in conflitto con Raja Wai, che controlla Bumburet alta, Bula Singh viene infine sconfitto da questi che, alleatosi con i Rais, stermina i suoi seguaci e lo uccide. La figura di Raja Wai, peraltro, non è meno tragica. Dopo aver sottomesso i Kati del Bashgal con una vittoriosa campagna, il suo destino è segnato da due misfatti che suscitano l'ira degli dei: l'incesto con la figlia e l'oltraggio recato alle donne dei Kati prigioniere, che costringe a ballare nude davanti a lui. Lo sciamano (*dehar*) gli profetizza la sua rovina. Perduto il Bashgal a causa di una rivolta, Raja Wai e i suoi cadono vittima di un'epidemia che

decima i Kalasha riducendoli alla miseria e alla soggezione al principato di Chitral (Parkes 1975: 15-17; 1991: 5-6; cf. Wazir Ali Shah 1974: 78-79)<sup>48</sup>.

Il ciclo di Raja Wai, associato alla figura di eroe fondatore di Nanga Dehar, riveste grande importanza nella tradizione orale di Bumburet e Rumbur, ove costituisce il nucleo di memoria storica più antico, costantemente rievocato nei canti cerimoniali e nelle orazioni celebrative che accompagnano le feste. Secondo i nostri interlocutori, questi re non riscuotevano alcun tributo dal loro popolo, tesi corroborata dal fatto che in nessuna di queste ampie narrazioni se ne fa menzione. Anzi, nella versione più estesa di cui disponiamo, registrata da Parkes, si fa menzione per ben tre volte di grandi elargizioni di tipo redistributivo: quando Raja Wai distribuisce “molto denaro” (!) alla sua gente per celebrare un'ondata di nascite numerose (Parkes 1975: 14); quando lo stesso re celebra un sacrificio di sessanta capre e nove vacche (ivi: 15); quando Bula Singh sacrifica a sua volta centottanta capre e nove vacche (ivi: 16). A parte l'improbabile menzione della moneta, che non circolava a Chitral nemmeno nel tardo Ottocento, queste elargizioni somigliano molto alle feste redistributive che ancor oggi si celebrano fra i Kalasha: tutto il contrario, dal punto di vista strutturale, delle prestazioni tributarie che caratterizzano i sistemi statuali.

Ne è insignificante che la rovina di Raja Wai tragga origine da un peccato di incesto. L'incesto reale, prerogativa di tanti re africani come dei faraoni egiziani (Mair 1981: 59-60; de Heusch 1987a: 63ss), non è altro che

<sup>48</sup> Sulla figura di Raja Wai, vedi anche Schomberg 1938: 186; Morgenstierne 1973: 25; Loude 1980: 61-2, 65-6; Lièvre & Loude 1990: 169-70.

la trasposizione metaforica dell'atto di costituire il potere: esso sovverte la norma di reciprocità che impone di dare ad altri le proprie donne, così come l'imposizione del tributo sovverte la norma redistributiva che impone di condividere con gli altri i propri beni. Nelle parole di Sahlins (1986: 70): "Il potere si rivela e si definisce in quanto rottura dell'ordine morale proprio del popolo, in quanto massimo dei delitti contro il legame di parentela: il fratricidio, il parricidio, il legame tra madre e figlio, tra padre e figlia, tra fratello e sorella". La storia di Raja Wai sembra alludere proprio allo scongiuramento di questo atto di sovversione, che i re africani, come i capi polinesiani di Sahlins, portano invece a compimento. E' probabile insomma che, più che i lontani eredi di antichi regni, questi "re" Kalasha fossero il frutto effimero di un "effetto Shaka" generato dal conflitto col mondo musulmano messo in moto dalle armi da fuoco. Raja Wai e Bula Singh furono presumibilmente dei capi redistributori che si costruirono un potere sufficiente a mobilitare eserciti capaci di contrastare quelli, certamente più agguerriti, dei musulmani, ma non sufficiente a ridurre in soggezione il proprio popolo. Abbiamo a che fare, in ogni verosimiglianza, con dei tipici *chiefdoms*, ossia per l'appunto sistemi dotati di un certo grado di centralizzazione delle decisioni politiche, ma privi di un apparato statale.

Un'altra figura di sovrano nota nella letteratura è quella di Shalak Shah, menzionata per la prima volta da Siiger (1956: 33; cf. Loude 1980: 61, 166; Loude & Lièvre 1984: 187-90; Parkes 1991: 6-7). Contrariamente a quanto questi afferma, Shalak Shah non è certo il "paramount king of Kalasha history", ma una figura piuttosto evanescente, di cui si dice che abbia guidato in tempi remoti la migrazione dei Kalasha di Bumburet e

Rumbur da un paese chiamato Tsyam alla loro patria attuale. Avevamo già osservato in passato, sulla scorta di Morgenstierne (1932: 47) e Tucci (1977: 63, 80-81), che il termine Tsyam potrebbe ricondursi all'antico toponimo sanscrito Shyama, che sembrerebbe designare il nord del Chitral (Cacopardo & Cacopardo 1992: 369; Cacopardo & Cacopardo 1996: 308). Nell'area di Mastuj, uno dei lignaggi considerati aborigeni è chiamato appunto Shamé (Ismail Wali, Mastuj, 2006 FN2: 137). Ora, nell'estate del 2006 abbiamo registrato proprio in quell'area una tradizione che attribuisce ad un Kalasha di nome Salak la costruzione di un grande canale d'irrigazione oggi scomparso (Ziarat Beg, Pauer, 2006 FN1: 263). Non si può fare a meno di ipotizzare che si tratti della stessa persona e che la migrazione dallo Tsyam non si riferisca ad altro che alla ritirata di un particolare gruppo di Kalasha da un avamposto settentrionale al cuore più meridionale del loro territorio. Va osservato comunque a questo proposito che una delle qualità che i Kho attribuiscono ai Kalasha dei tempi antichi è proprio la padronanza dell'ingegneria in genere e di quella idraulica in particolare (cf. Murtaza 1982: 44), tanto che nell'Alto Chitral si indicano ancora oggi alcune antiche opere di canalizzazione attribuite a maestranze Kalasha (Hidayat ur-Rahman, Chitral, 2006 FN1: 263). Questo dato ci induce a non escludere che in età preislamica la gestione di opere idrauliche sia stata uno dei fattori che possono aver contribuito alla formazione di *chiefdoms*, sebbene difficilmente un fattore determinante, considerata la scala strettamente locale della maggior parte delle opere idrauliche antiche nel distretto. Il "miglioramento delle infrastrutture della produzione di sussistenza" compare ai primi posti fra le strategie di consolidamento del potere nei *chiefdoms* elencate da Earle, secondo il quale



la creazione di sistemi di irrigazione non sfocia necessariamente nella formazione di un vero e proprio apparato statale, anche laddove può favorire una certa concentrazione dell'autorità politica (Earle 1991: 2, 5, 12).

Un allargamento non trascurabile delle nostre conoscenze in fatto di re Kalasha è arrivato con la registrazione negli anni Novanta di una serie di cicli epici tramandati oralmente fra i vari popoli del Sud Chitral (Cacopardo & Cacopardo 2001: 118-37, 157-66, 213-22; 243-46) che gettano nuova luce sugli ultimi tempi dell'indipendenza dei Kalasha. Sebbene indipendentemente registrati, i cicli dei Palula, dei Dameli, dei Gawar e dei Jashi si corroborano spesso a vicenda e lasciano ben pochi dubbi sul carattere fondamentale storico degli eventi narrati, la cui trama emerge in modo relativamente distinto al di là delle metafore e dei tropi che arricchiscono il tessuto narrativo e del velo di nebbia che la meccanica della trasmissione orale distende col tempo sui suoi contenuti. Appare chiaro così che la conquista Rais del Sud Chitral ebbe luogo in un contesto di conflitti locali diffusi e generalizzati, una guerra di tutti contro tutti che richiama alla mente la testimonianza di Mirza Haidar: in cui invariabilmente, come nel caso di Raja Wai, a uscire vincitrice è la parte alleata dei Rais. Mentre i vari gruppi Kalasha che inizialmente popolano tutto il territorio, talvolta costituiti in *chiefdoms* (per es. ad Ashret) e talvolta no (per es. a Damel), sono occupati a combattersi accesamente fra di loro, i vari gruppi di immigrati, provenienti da varie parti del Peristan, sono occupati a combattere i Kalasha e a combattersi altrettanto accanitamente fra loro. Se lo stato esiste *ne cives ad arma veniant*, si direbbe che lo stato dei Rais non mancasse, in quel momento, di una sua giustificazione:

dall'avvento del principato in poi, manca nelle tradizioni orali qualsiasi riferimento a conflitti di questo genere.

Fra le figure più interessanti dal punto di vista dell'antropologia politica, vi è quella di Nagar Shah, il re Kalasha di Nagar, un centro della valle principale (oggi sede di un forte novecentesco della famiglia reale) che dovette avere un tempo una certa importanza, se una tradizione orale di Jinjeret Kuh narra, con una di quelle iperboli così frequenti in questo tipo di storie, che diecimila persone ballavano un tempo tutte insieme sulle sue spianate (Cacopardo & Cacopardo 1992: 355). Nel ciclo epico dei Palula messo per iscritto da Mirza Guldali Shah, Nagar Shah è dipinto come un despota che tiranneggia i Kalasha di Ashret costringendoli a pagargli tributo. La tradizione indica esattamente la portata di questo tributo: dodici otri di vino di lamponi. Questo solo dettaglio dice molto sulla natura dell'apparato politico di Nagar Shah: non si tratta certo di un flusso di risorse capace di mantenere in vita un apparato amministrativo specializzato. Si tratta però di un gravame non indifferente per una piccola comunità, se si pensa soltanto al lavoro necessario per la raccolta. Non sappiamo se Nagar Shah facesse in realtà il classico mestiere del "banchiere tribale" alla Malinowski, destinando la preziosa bevanda all'intrattenimento dei suoi diecimila ospiti. Ma constatiamo che si parla qui di un'embrionica centralizzazione di risorse, un flusso verticale verso il capo che costituisce la materializzazione simbolica della sua supremazia attraverso l'imposizione alla società di un *debito* nei suoi confronti. Mentre nelle situazioni strettamente acefale è il leader ad essere concepito nella posizione di debitore nei confronti della collettività, la figura di Nagar Shah muove in direzione di un potere che costituisce se stesso nella veste

di *creditore* del corpo sociale: abbiamo qui un ulteriore slittamento in direzione del modello del padre lungo il continuum di cui abbiamo parlato. L'autorità di Nagar Shah, si direbbe, ha mosso un primo passo nella direzione del dominio.

Ma, ancora una volta, senza successo. I suoi sudditi, recalcitranti al tributo, si alleano con i profughi Palula provenienti da Chilas e finiscono per rovesciarlo. Un secondo capo Kalasha, residente nel forte di Rahli Kot nella valle di Ashret, viene poi sopraffatto dai Palula con il sostegno dei Pathan di Dir. Segue un conflitto fra i Palula e i Dameli, in cui i primi hanno la meglio, naturalmente col sostegno dei Rais. Il tempo delle guerre si conclude con l'attacco di tutti gli alleati del principato contro i Gawar di Arandù, naturalmente divisi in due fazioni, che vengono a loro volta sottomessi.

Le storie dei re Kalasha sembrano quasi un apologo e un ammonimento intorno alla natura e al rischio del potere. Raja Wai è punito per l'incesto, rottura della norma di reciprocità nella sfera della parentela; Nagar Shah è punito per il tributo, rottura della norma di condivisione nella sfera economica; e anche ad Arandù la fazione perdente è guidata da due ricchi fratelli che suscitano l'indignazione dei compatrioti per la loro esecrabile ingenerosità. Si direbbe che la società tribale sia decisa a celebrare la propria etica nell'atto stesso di commemorare la propria sconfitta.

A differenza dei Greci antichi, che riconducevano l'inizio della storia ad un'età dell'oro di gloria e di vittoria, nella memoria dei Kalasha l'alba dei tempi ricordati è un'età di sconfitta e di dolore. Erano re e divennero schiavi: la loro coscienza storica è una coscienza tragica, una

condizione che richiama piuttosto quella degli Ebrei nell'esilio di Babilonia. Nella tradizione di Bumburet e Rumbur, è proprio il peccato originale di Raja Wai, metafora del sopruso del potere, la causa prima della loro caduta.

Tutto questo sembra indicare che nell'area di Chitral il confronto politico che si accompagnò all'ingresso dell'Islam fu quello fra il modello paterno solido e di antica tradizione importato dal nord musulmano e un modello paterno instabile e plurale, agitato da forti tensioni interne, che emergeva dalla società tribale proprio per effetto del contatto con la Civiltà. E' difficile vedere un Bula Singh, il cui nome risultava del tutto sconosciuto a sud di Drosh, come il "re di tutti i Kalasha" che da Chitral amministra il suo regno. E' molto più probabile che egli fosse uno fra i tanti capi di una costellazione di *chiefdoms* formatasi principalmente per "effetto Shaka". Raja Wai, poi, è una figura ancor più strettamente localizzata, legata alle tradizioni di Bumburet e Rumbur, e ignorata perfino nella memoria storica di Birir. Anche se l'autorità di qualcuno di questi capi potrebbe essere stata corroborata dal controllo di infrastrutture idrauliche di uso collettivo, non sembra probabile che i "re Kalasha" fossero eredi di una tradizione politico-amministrativa dalle radici antiche.

Quello che è certo è che il principato islamico di Chitral non ereditò la sua struttura amministrativa da un precedente apparato kafiro, ma dalla cultura politica musulmana di area centroasiatica, la cui influenza è evidente in tutto il suo apparato istituzionale. Il potere della dinastia Rais a Chitral non durò molto più di un secolo, fra i primi del Seicento e la prima metà del Settecento. A giudicare dai suoi resti materiali, si direbbe che l'élite di quell'epoca godesse di un livello tecnologico superiore a quello

della successiva età Katur. In particolare l'uso di mattoni da fornace, sconosciuto nel tardo periodo precoloniale, è chiaro segno di legami più intensi che in tempi posteriori con le aree di insediamento della civiltà a nord e a ovest (cf. Cacopardo 2007: 386-87). E' certamente in quest'epoca che si afferma e si consolida l'apparato amministrativo che sarà ereditato dai Katur.

E' probabile che nel periodo Rais la diffusione dell'Islam a Chitral sia rimasta limitata anche nel nord. Vi è incertezza sulla confessione della casa regnante, poiché mancano notizie coeve, dopo quella di una presunta conversione di Shah Babur dalla fede ismailita al sunnismo nel 1635 (Holzwarth 1994: 20-21), conversione della cui autenticità è lecito dubitare. E' certo che il sunnismo non prese piede a quell'epoca fra la popolazione, poiché l'Alto Chitral rimase pressoché privo di moschee fino al Novecento<sup>49</sup>, mentre il sud rimase certamente kafiro. E' possibile che anche l'Alto Chitral sia rimasto in larga misura kafiro in questo periodo, poiché due manoscritti citati da Renel, purtroppo non ancora rintracciati, sembrano indicare che il grosso della popolazione non fosse ancora convertito<sup>50</sup>. Vi sono indicazioni che perfino alcuni membri della futura famiglia regnante dei Katur fossero kafiri in età Rais.

<sup>49</sup> Gli ismailiti non hanno moschee, ma luoghi di riunione noti come *jumat kbana*, che nel Chitral furono tuttavia introdotti solo nel Novecento ad opera dell'Agha Khan.

<sup>50</sup> Queste due fonti, che facevano parte della collezione del Cap. Kirkpatrick, sono finora sfuggite a tutti gli studiosi. La prima è un manoscritto indicato come *Dil Kusha*, ove si parla di un paese chiamato Katur ("Kuttore") i cui sovrani risiedono a Showkul (o Towkhul) e Jowkhul e i cui abitanti sono "exceedingly fond of wine and hog's flesh", formula che ha tutta l'aria di un codice per dire che sono infedeli, essendo fra l'altro i suini del tutto assenti nell'area. Poiché i due centri sembrano da identificare con Shoghor e Joghur, dobbiamo ritenere che ci si riferisca al Chitral. L'altro manoscritto, citato senza alcuna indicazione di titolo o autore, afferma che gli

La transizione dai Rais ai Katur si prolungò in un lungo conflitto dalle alterne fortune, che insanguinò duramente i primi decenni del Settecento. Secondo le tradizioni orali dei Kho, il capostipite dei Katur Sangin Ali I, popolarmente noto a Chitral come “Lagh Sangalli” (Sangalli il Calvo), era un alto dignitario della corte Rais, un “maestro di palazzo” che, un po’ come Carlo Martello, riuscì ad esautorare il sovrano, probabilmente Shah Nasir, pur senza prenderne il posto. La dinastia Katur vanta ascendenze mitologiche nella casa di Tamerlano, attraverso un sant’uomo, avo di Sangin Ali, che sarebbe arrivato dal Khorasan: ma una tradizione orale molto diffusa nel Chitral vuole invece che essa fosse autoctona, e che Sangin Ali fosse in realtà un uomo di umili origini, un pastore di particolare intelligenza e capacità che era stato chiamato alla corte per queste sue doti. Vi è una tradizione orale segreta tramandata fra i Mirasia, un alto lignaggio aristocratico che si ritiene discendente dei Rais, secondo la quale i Katur guidarono in realtà una ribellione di stampo “nazionalista”, mobilitando il sostegno popolare all’insegna della cacciata dello straniero e della lotta contro l’eccessivo carico tributario da esso imposto (Hidayat ur-Rahman, Chitral, 2006, FN3: 138ss). Quale fondamento abbia una simile immagine non possiamo sapere, ma le origini autoctone dei Katur appaiono altamente probabili e contribuirebbero a spiegare l’apparente declino tecnologico di cui si è detto.

Gli eventi che seguirono l’ascesa politica di Sangin Ali I si possono ricostruire con una certa precisione in base alle tradizioni orali registrate a

abitanti di Katur sono “per la maggior parte idolatri” (Rennel 1793: 165-66). Non conosciamo le date dei due testi, ma è altamente probabile che si tratti di opere del Seicento o Settecento.

fine Ottocento da Mirza Ghufuran, che sono ancor oggi vive, e arricchite di molti dettagli, nella memoria orale dei Kho. Rinviamo il lettore all'Appendice per un esame più dettagliato dei problemi etnostorici che l'analisi di queste narrazioni solleva, e al secondo capitolo di *Gates of Peristan* (Cacopardo & Cacopardo 2001: 45-62) per una panoramica delle fonti su cui si basa la breve ricostruzione che segue. Qui basti ricordare che molti elementi di queste narrazioni sono corroborati dai documenti coevi reperiti soprattutto da Wolfgang Holzwarth, cosa che ci consente di inquadrarle in una cronologia più attendibile di quelle “immaginifiche” della storiografia recente.

Alla morte di Sangin Ali I scoppia un conflitto fra i suoi figli che si risolve in favore della linea del maggiore, Muhammad Beg, dal quale discenderanno tutti i futuri sovrani della nuova dinastia. E' il figlio di Muhammad Beg, Shah Katur I a divenire il primo sovrano Katur di Chitral, dopo aver messo in fuga Shah Mahmud Rais con l'aiuto del proprio fratello Mir Khushwaqt, che diviene sovrano di Mastuj e Yasin. Quest'ultimo è il capostipite della linea Khushwaqté, che regnerà con alterne vicende su quei territori settentrionali fino all'Ottocento.

Possiamo datare il regno di Shah Katur I ai primi del Settecento, poiché è nel secondo decennio di quel secolo che si può fissare la *revanche* di Shah Mahmud, il quale riconquista il trono che reggerà fino al 1748 ca. Di lì a poco sarà sopraffatto dai Katur. Il conflitto fra le due dinastie si chiude definitivamente nel 1762, quando viene cacciato l'ultimo sovrano Rais, Shah Abdul Qadir, che aveva regnato per un solo anno. Nel frattempo si è già aperto il conflitto fra i due rami della nuova dinastia, Katur e Khushwaqté, che insanguinerà la seconda metà del secolo. In una

sola generazione, quella successiva a Shah Katur I, si contano ben sette Mehtar<sup>51</sup> dei due rami. Il conflitto approda sul finire del Settecento al sopravvento del Khushwaqté Shah Khairullah, che regna su tutto il distretto, da Yasin a Drosh fino al 1790 ca. Le vicende della sua ascesa al potere e del suo successivo conflitto con Shah Katur II sono oggetto del famoso “poema scomparso”, lo Shah Namah di Muhammad Siar, scritto nel primo Ottocento e solo recentissimamente ritrovato. Esse sono anche diffusamente ricordate in tutto il Chitral, poiché è dall’esito di quel conflitto che derivano lo status, le proprietà e le prerogative di moltissime famiglie di *adamzāda* e popolani. Con la vittoria di Shah Katur II, assistito dal signore Pathan di Dir Qasim Khan, i sostenitori di Khairullah persero tutto, mentre quelli di Shah Katur acquisirono le posizioni che i loro discendenti hanno ereditato per mantenerle in generale fino ad oggi.

Il regno di Shah Katur dura fino al 1840 ca. Continua il conflitto con i Khushwaqté, che riprendono il controllo delle aree settentrionali di Yasin e Mastuj, per mantenerlo non senza aspri contrasti attraverso il successivo regno del figlio di Shah Katur II, Shah Afzal, nonché quello del figlio di questi Aman ul-Mulk, il *Lut Mitar* (Grande Mehtar) dell’ultimo periodo precoloniale, che regnerà dal 1857 ca. al 1892. Dopo le guerre di successione dei successivi tre anni, gli Inglesi, che avevano già preso possesso di Gilgit attraverso i re del Kashmir loro alleati, occupano Chitral nel 1895, in seguito alla definizione della linea Durand, il confine con

<sup>51</sup> E’ questo il titolo persiano (lett. “anziano”) utilizzato a Chitral per designare il sovrano, una volta caduto in disuso quello di Mir, che prevaleva ancora nel tardo Settecento. La forma Khowar del termine è *mit’ar*.



l'Afghanistan di Abdur Rahman, che simultaneamente invade il Kafirstan, conquistando la valle del Bashgal a ridosso del Chitral.

Ha così inizio la breve fase coloniale del principato, che durerà appena un cinquantennio, fino all'accessione di Chitral al Pakistan indipendente nel 1947. Il principato continuerà a esistere, sempre più nominalmente fino alla sua soppressione nel 1969. Il periodo coloniale portò a Chitral un cambiamento relativamente morbido. Il lungo regno di Shuja ul-Mulk (1895-1936) vide, sotto la guida inglese, una modernizzazione dell'apparato amministrativo che fece di Chitral qualcosa di molto simile ad uno stato moderno, con un pieno controllo del territorio e significativi passi avanti in direzione della certezza del diritto e del tributo. Fu soppressa la piaga del traffico di schiavi, che affliggeva in particolare i Kalasha, ma non fu abolita quella del lavoro forzato, ed anche la schiavitù domestica dei *khanazad*, in barba alla Convenzione di Ginevra, si mantenne per tutta l'età coloniale. Gli avversari della dinastia Katur accusano gli inglesi di aver di fatto rafforzato il potere dispotico del Mehtar rendendo superfluo il consenso dei dignitari e dei clan su cui si basava in precedenza il suo potere. I suoi sostenitori danno invece un quadro idillico del periodo coloniale, attribuendo agli inglesi il merito di aver pacificato il distretto, portando ordine e prosperità, e di essersene andati in pace, senza nemmeno pretendere alcunché in cambio delle numerose opere pubbliche che avevano realizzato. Di certo, i Chitrali sono unanimi nel nutrire il massimo rispetto per la correttezza, l'efficienza e l'incorruttibilità dell'amministrazione inglese, che nel 2006 veniva spesso portata a pietra di paragone in stridente contrasto con il comportamento tutt'altro che irreprensibile degli americani in Afghanistan.

Ma è la fase precoloniale del principato quella che interessa il nostro discorso. Il periodo Katur di questa fase, che è naturalmente quello meglio documentato, dura poco più di quello Rais, circa un secolo e mezzo. Abbiamo qui una forma molto interessante di modello del padre, collocata com'è sulla linea di faglia fra Barbarie e Civiltà. Musulmano certamente di ispirazione e derivazione, kafiro probabilmente di ascendenza, il principato Katur regna su musulmani e pagani, e con pagani e musulmani confina per tutta l'età precoloniale. La sua struttura amministrativa incapsula nel sud i Kalasha e gli altri gruppi kafiri che si vanno convertendo, lasciando sostanzialmente inalterato il loro ordinamento interno a modello fraterno. Gerarchizzazione, stratificazione sociale e concentrazione della ricchezza sono certamente molto pronunciate, ma la concentrazione del potere non appare così accentuata come in altre forme più estreme del modello paterno.

La struttura politico-amministrativa del principato precoloniale ci è nota in un certo dettaglio sia grazie alle tradizioni orali registrate da un secolo a questa parte, sia grazie a fonti coeve tanto britanniche quanto locali, arricchitesi recentemente con la scoperta dello *Shah Namah* di Muhammad Siar<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> La nostra analisi del principato precoloniale si basa sulla comparazione delle tradizioni orali da noi stessi registrate sul campo con tutto l'insieme della documentazione esistente, dalle fonti antiche riesumate da Raverty, Holzwarth e, in piccola misura, da noi stessi, a quelle di età coloniale già utilizzate in *Gates of Peristan* (Cacopardo & Cacopardo 2001: 54-59), ora integrate da ricerche d'archivio a Peshawar e Chitral e da nuovi reperti come l'importante rapporto di Gurdon (1903), fino alla ricerca recente in materia, ora arricchita da nuovi titoli come Parkes 2001 e 2003, IUCN 2003 e Israr ud-Din 2008.

Si è discusso se questo sistema possa essere considerato uno stato, poiché esso si colloca certamente in prossimità del limite più rudimentale di questa categoria politica. A nostro modo di vedere, perché si possa parlare di stato bisogna che il sistema politico sia dotato di un apparato organizzativo del potere distinto e separato, facente capo ad un'autorità centrale che rivendica efficacemente il controllo dominante della violenza ed un credito tributario obbligatorio nei confronti di una società economicamente stratificata<sup>53</sup>. Apparato organizzativo gerarchico, potere centrale, monopolio della violenza, tributo obbligatorio e stratificazione economica sono insomma i caratteri necessari e sufficienti affinché si abbia uno stato<sup>54</sup>. Esaminiamoli uno per uno.

Nel caso di Chitral, la stratificazione economica si manifesta in modo accentuato sia nella distribuzione dei diritti sulle risorse fondiari (campi irrigui, acqua, pascoli), sia in quella dei diritti sui loro prodotti e sulle prestazioni di lavoro altrui. Vi è una nobiltà di sangue, significativamente designata col termine persiano di *adamzada*, “figli d'Adamo”, cioè “uomini”. Percentualmente piuttosto numerosa nell'alto Chitral, essa è formata dal vasto lignaggio reale dei discendenti di Sangin

<sup>53</sup> Questa definizione prende le mosse da quella proposta da Cohen (1978b: 69), che parla di un sistema politico “distinguishable by its centralized bureaucracy and dominant control of force by the central authority over subordinate segments of the society”. Il credito tributario è l'unico elemento che abbiamo aggiunto.

<sup>54</sup> Si noti che la tanto discussa territorialità (cf. Southall 1956: 241, 247) non è fra i caratteri che distinguono lo stato dagli altri sistemi politici, poiché questi ultimi hanno spesso sia una base territoriale definita che un criterio territoriale di appartenenza. Questo è evidente in Peristan, dove tanto nelle aree tribali che in quelle “governate”, era ciascun villaggio a controllare un territorio dai confini ben precisi, in cui la residenza era il criterio di appartenenza alla comunità locale, fatti salvi eventuali diritti specifici riservati ai primi occupanti. I principati

Ali I e da una quindicina di altri clan e lignaggi di varia numerosità che devono in genere il loro rango ai servizi prestati al monarca da uno o più antenati. Lo status di *adamzada* garantisce certamente prestigio sociale, ma non necessariamente ricchezza, poiché le fortune economiche dipendono strettamente dai rapporti dei singoli gruppi o famiglie con le parti di volta in volta vincenti nei frequenti conflitti per il potere. La sfera politica e il suo apparato di potere costituiscono pressoché l'unico canale di accesso alle posizioni di privilegio economico, poiché quella di Chitral precoloniale è un'economia strettamente non mercantile. Non circola moneta, non esistono mercati locali per lo scambio di prodotti autoctoni e il flebile commercio esterno, limitato ai pochi mesi estivi di apertura dei passi, è praticamente monopolio della famiglia reale. Il commercio, del resto, è considerato attività piuttosto disdicevole a Chitral ancora oggi. La stratificazione economica, dunque, non solo è presente, ma discende direttamente dalla presenza e dall'azione dell'apparato politico.

L'obbligazione tributaria prendeva essenzialmente tre forme: prestazioni di beni (*thang'i*, *qal'ang*, *kbir'aj*), prestazioni d'opera (*beg'ar*, *rayat'i*, *bol'i*), prestazioni alimentari di ospitalità (*ashim'at*, *'utak*, *ch'ashit*). Gli *adamzada* erano obbligati alle prestazioni militari e, in genere, a quelle di ospitalità, ma esenti da altre prestazioni di lavoro e di beni, se non in forma di dono volontario. Le prestazioni di lavoro e di beni erano regolate in linea di massima da norme consuetudinarie, ma in ultima istanza tutto era rimesso all'arbitrio di chi aveva il potere di riscuoterle, che era di norma

controllavano il territorio attraverso il controllo politico sui villaggi, e definivano i confini del proprio territorio come quelli dei villaggi in esso contenuti.

anche l'autorità giudiziaria a livello locale. Nelle parole di molti Chitrali: "Might was right", il potere era il diritto. Il sistema dei tributi in natura era molto articolato e diversificato: i tributi variavano non solo da zona a zona, ma spesso da lignaggio a lignaggio e perfino da famiglia a famiglia all'interno dello stesso villaggio. Ma l'obbligazione percepita come più gravosa non era il tributo in beni, ma il lavoro forzato, che non era remunerato nemmeno coi mezzi di sussistenza in corso d'opera. La memoria di questo gravame, che perdurò fino ai primi anni Cinquanta, è fra le più amare di molti Chitrali ancor oggi. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, era considerata spesso assai gravosa anche l'obbligazione alimentare di ospitalità a favore del sovrano e del governatore provinciale. Come in tutti gli stati arcaici il sovrano era solito viaggiare periodicamente per tutto il territorio del paese, una pratica essenziale per garantire l'effettività del controllo politico (cf. Claessen 1978: 584-85). Poiché il suo seguito constava di centinaia di persone (da 200 a 500) la visita costituiva un gravame non indifferente, la cui periodicità era per di più sospesa nella più assoluta incertezza. Nel complesso, la certezza del tributo non era fra le virtù di questo sistema.

Il caso di Chitral è uno di quelli cui riesce difficile applicare le categorie di *staple finance* vs. *wealth finance* elaborate da Earle (Johnson & Earle 2000: 257-58). Difficile parlare di *staple finance* se a Chitral non esistevano magazzini pubblici di cereali fino all'introduzione della decima islamica dell'*ushur* nel 1914, mentre fino a quel momento solo i campi prossimi ai forti reali pagavano un tributo in cereali, strettamente destinato al consumo della residenza regia. Difficile soprattutto perché il tributo più significativo non era tanto in beni, quanto, come spesso accade nello stato

arcaico, in lavoro. Ancor più problematica l'applicazione della curiosa categoria di *wealth finance*, che racchiude in un unico concetto situazioni per certi aspetti diametralmente opposte, come un'economia monetaria di mercato e la circolazione di beni di prestigio in un'economia senza moneta. A nostro modo di vedere, al di là della sua praticità per gli archeologi, questa categorizzazione non risulta particolarmente illuminante e rischia anzi di ingenerare una dannosa confusione fra situazioni radicalmente differenti.

Ma veniamo al carattere che più di ogni altro definisce la natura dello stato, il monopolio della forza. Questo è l'elemento la cui presenza è più discutibile nella Chitral precoloniale, poiché non solo non esisteva un esercito permanente, né una forza di polizia, ma la stessa guardia del corpo del sovrano era qualcosa di numericamente assai esiguo<sup>55</sup>. A differenza che in altri stati precoloniali della regione, come quelli Baluchi studiati da Fabietti (1997: 71-72), non esistevano milizie mercenarie. Gli eserciti, convocati all'occasione, prendevano la forma di *bol*, grosse bande armate di varie centinaia o poche migliaia di persone, prive di qualsiasi struttura gerarchica e formate dagli *adamzada*, per lo più montati a cavallo, col loro seguito appiedato e spesso scalzo. La forza militare del principe dipendeva dunque direttamente dal sostegno degli *adamzada*, come testimoniano inequivocabilmente alcuni passi dello *Shah Namah* di Siar, da cui risulta che il sovrano doveva spesso “convincere” il suo popolo a seguirlo in

<sup>55</sup> Quando il Mehtar Afzal ul-Mulk fu attaccato nel forte di Chitral da suo zio Sher Afzal nel 1892, la sua guardia armata contava in tutto sette persone.

battaglia<sup>56</sup>. Il sovrano si garantiva il sostegno degli *adamzada* con una serie di strategie, che andavano dall'attribuzione di privilegi e prebende, all'elargizione di beni di prestigio, ad accorte manovre di *divide et impera*, fino all'alleanza matrimoniale con gli strati più alti. Fra le strategie più efficaci in questo senso vi era l'adozione in baliatico, un legame di quasi-parentela che si creava con le famiglie a cui i principi affidavano i loro figli perché li allattassero e allevassero<sup>57</sup>. Un membro in vista della famiglia Katur (Inayatullah Aseer, Chitral, 2006, FN3: 108) ci ha parlato con grande rimpianto di questa “calm and peaceful white relationship” che garantiva la fedeltà più ferrea dell'adottante e di tutto il suo distretto, contrapponendola alla “bloody red relationship”, il legame agnatico di sangue, che nella casa reale portava su di sé lo stigma della competizione, del conflitto, del fratricidio perennemente in agguato.

Nonostante tutto questo, non vi sono dubbi che il sovrano, finché restava tale, “rivendicasse efficacemente il controllo dominante della violenza” nel suo paese. Questo sia nel senso che non era lecito né praticabile ricorrere alla violenza senza il suo beneplacito, sia nel senso che egli era in grado di imporre l'obbedienza con la forza attraverso i suoi

<sup>56</sup> Chi ritenesse che questo basti a escludere Chitral dalla categoria degli stati, si dovrebbe rassegnare a escluderne anche l'Inghilterra di Enrico VIII, che Somervell poté definire “the most powerful [king] that ever sat upon the English throne”, allo stesso tempo domandandosi: “What was the source of that power? Not the royal army, for it consisted, we are told, of one hundred yeomen of the guard. Whenever Henry needed an army he had to go to his subjects and ask for it” (Somervell 1928: 184).

<sup>57</sup> Sull'adozione in baliatico (*fostering*) si veda l'ampio studio comparativo di Parkes, distribuito in sei articoli di recente pubblicazione (Parkes 2001, 2003, 2004a, 2004b, 2005, 2006), che, prendendo le mosse dal caso di Chitral, estendono la comparazione a tutto l'ambito eurasiatico.

agenti locali, che disponevano di bande armate formate dai loro parenti e dipendenti.

Quanto al monopolio della forza, possiamo dunque concludere che quella che, da Weber (1964: 154-56) in poi, è universalmente considerata la caratteristica più essenziale dello stato, non mancava al principato di Chitral, sebbene in una forma che, condizionando il potere ad una certa misura di consenso, ne limitava la concentrazione nelle mani del sovrano. E' da notare che è proprio la mancanza di una forza permanente di schiavi o mercenari a servizio del trono che discosta in primo luogo il nostro caso dal tipo ideale weberiano dello "stato patrimoniale" (ivi: 347ss). In bilico fra stato e *chiefdom*, il principato precoloniale è in posizione non meno liminale sul confine fra ciò che Weber chiama il tipo di autorità "patriarcale" e quello patrimoniale.

Quanto alle caratteristiche del potere centrale, il Mehtar risiede nel forte di Chitral ed è titolare del potere decisionale ultimo in qualsiasi materia, compresa quella giudiziaria. Egli è altresì titolare di un diritto di disposizione sulle terre e i beni di tutto il paese, che si concreta in un potere di confisca non di rado esercitato a danno dei suoi oppositori politici. Questo diritto non si può assimilare in alcun modo ad un diritto di proprietà, poiché si distingue nettamente dai diritti del sovrano sui beni di proprietà dello stato. Esiste una ampia varietà di regimi di conduzione dei terreni, che vanno dal titolo più forte, che è quello sulle terre ancestrali trasmissibili ereditariamente senza limiti, a quelli più deboli, come quello sulle terre *mirbani* elargite dal sovrano, revocabile entro tre generazioni, fino a quello debolissimo dei contadini *rayat* insediati sulle terre dello stato (*mitari zemin*).



Nelle sue decisioni, il Mehtar è assistito da un consiglio chiamato *mebraka*, che si riunisce quotidianamente ed è composto dai maggiori dignitari di volta in volta presenti a Chitral. Ogni decisione viene discussa in maniera solenne e formale, ma l'ultima parola è sempre quella del Mehtar, che deve naturalmente tener conto delle opinioni espresse, nel quadro delle strategie di produzione del consenso di cui si è detto. Ma nelle sue decisioni, il Mehtar non si ritiene vincolato da alcuna norma, né di diritto consuetudinario, né di diritto musulmano, sebbene sia sua facoltà richiedere la consulenza giuridica di sapienti islamici, che sono comunque privi di autonomo potere decisionale. In questo il sistema di Chitral è diametralmente opposto, per esempio, alla teocrazia islamica del khanato uzbeko di Bukhara, dove, secondo Burnes (1834, ii: 366-67), il clero doveva la sua grande potenza al controllo sull'applicazione della *sharia*, considerata superiore alla stessa volontà del re. In questo senso è del tutto appropriato affermare che a Chitral non esisteva supremazia della legge<sup>58</sup>.

Il territorio di Chitral era diviso in sette province, sottoposte ad un governatore locale, variamente chiamato *mitar*, *mir*, o *shahzada* (principe) o talvolta *hakim*, che risiedeva sul luogo in un forte ed era in genere, ma non necessariamente, un figlio, fratello o zio paterno del sovrano. Sotto il

<sup>58</sup> Nella sua recensione di *Gates of Peristan* per la rivista *Anthropos*, Anna Schmidt (2002: 569-70) criticava l'impiego, a proposito di Chitral, di una categoria come quella di *rule of law*, concetto a suo dire "unidimensionale", che "non trova alcuna rispondenza nelle istituzioni indigene". Esso è, al contrario, un principio intrinseco al diritto islamico, che vede nella volontà divina la fonte ultima della legge. Il giurista e *adamzada* Chitrali Azmat Isa, diretto discendente di quel Mahmad Isa che guidò la resistenza agli inglesi nel 1895, ci ha confermato nel 2006 con dovizia di argomentazioni tanto la presenza del principio in ambito islamico, quanto la sua assenza nel regime precoloniale di Chitral (Azmat Isa, Chitral 2006, FN3: 115, 125).

governatore vi era uno o talvolta due ulteriori livelli di governo, rappresentati da funzionari a competenza generale variabilmente chiamati *bakim*, *charvelu*<sup>59</sup>, o talvolta *ataliq*, che rispondevano sia al centro che al governatore locale, e il cui potere dipendeva in larga misura dal loro peso politico in termini di alleanze, di appoggio popolare e, in ultima istanza, di armati che potevano mobilitare. La loro posizione non era automaticamente ereditaria, ma poteva diventarlo a periodi in funzione di questi fattori. Poiché tutti questi funzionari avevano una posizione nell'apparato dello stato che li distingueva dagli altri nobili o potenti che non ricoprivano una di queste cariche, si può parlare di un apparato amministrativo distinto e separato, che rappresenta una forma embrionale di ciò che chiamiamo “burocrazia”. Il grado di “separatezza” di questo apparato era tuttavia molto basso: i funzionari avevano potestà tributaria e competenze giudiziarie di primo grado, ma in quest'ultimo campo, ad esempio, la loro non era una giurisdizione esclusiva e la composizione delle liti era spesso affidata ad anziani (*lothor'o*) di famiglia *adamzada* che esercitavano un'autorità informale non inquadrata nell'amministrazione. Anche sotto questo profilo, dunque, lo stato arcaico di Chitral si colloca in prossimità del limite che può distinguere questa categoria da quella del *chiefdom* complesso proposta da Earle (1991: 3; cf. Kristiansen 1991: 22).

In età precoloniale, il funzionamento di questo apparato non si fondava su alcuna forma di documentazione scritta e mancavano anche le

<sup>59</sup> Quello di *charvelu* è l'unico fra i titoli dei funzionari del Chitral che, allo stato attuale delle conoscenze, non trova riscontro in alcun altro stato circostante. Tutti gli altri sono turchi (*ataliq*) o persiani (*mehtar*, *bakim*, *shabzada*, etc.), ad eccezione del titolo di *chorbu*, funzionario

altre forme di registrazione di dati quantitativi, per esempio censuari, conosciute in altri stati arcaici (cf. Polanyi 1987: 37-40). Questo contribuiva certamente a conferire al sistema la sua caratteristica fluidità. Le testimonianze dei Chitrali sono concordi nell'indicare che in età precoloniale non vi erano norme precise che regolassero i poteri dei vari livelli di governo e i loro rapporti. Quando, per esempio, tentammo di ottenere dal principe Khushwaqt ul-Mulk, figlio di Shuja ed ex-governatore di Mastuj, qualche indicazione precisa sugli obblighi del governatore nei confronti del sovrano e sui suoi margini di autonomia, la sua risposta fu: "But you are still thinking in Western terms!" Il sistema precoloniale non era un sistema rigido e cristallizzato, ma un ambiente fluido in cui il potere era sottoposto a tutti i livelli ad un perenne processo di negoziazione, pur mantenendo sostanzialmente inalterate le sue forme. Non solo variava il grado di autonomia delle singole province, ma accadeva spesso che una o più di esse si distaccassero, aderissero ad altri principati o sfidassero il potere centrale per sopraffarlo.

Frembgen (1985: 54-55) e Stellrecht (2006: 192) hanno ritenuto di poter applicare ai principati islamici del Peristan la categoria dello "stato segmentario" elaborata da Southall (1956: 241ss). A prima vista, le sei caratteristiche attribuite da Southall a questo tipo di stato (ivi: 248) sembrano attagliarsi alla perfezione al caso di Chitral, ove esiste appunto un governo centrale, ma anche vari "peripheral foci" di amministrazione, che riproducono il modello centrale, ne possono limitare fortemente il

esecutivo a livello di singolo villaggio, che è testimoniato in area Shina-Burusho e deriva probabilmente dal Baltistan.

potere e sono soggetti a continui processi di fissione e riaggregazione. Ma il caso di Chitral si discosta fortemente dal quadro di Southall (cf. *ivi*: 251) nella misura in cui esistono importanti poteri riservati al centro, come quello di confisca e di riduzione in schiavitù, ed è pienamente riconosciuta la natura delegata del potere dei governatori, almeno finché questi non si ribellano, cosa che può accadere in tutti gli stati arcaici. Southall pretendeva di accomunare lo stato segmentario con i sistemi segmentari acefali del tipo dei Nuer e dei Tallensi in una categoria dei “sistemi piramidali” da contrapporre a quelli “gerarchici” degli stati unitari. E’ evidente che non possiamo condividere questa proposta, che infatti non ha avuto fortuna, poiché al di là delle discutibili analogie formali, è chiaro che la struttura dell’autorità politica ha forma radicalmente opposta nei due casi che egli accomuna sotto l’etichetta di “piramidali”. Così come non può sfuggire la profonda differenza fra un sistema composto da segmenti che sono per definizione equivalenti ed un’altro in cui uno dei segmenti è posto per definizione in posizione di supremazia. Comunque sia, la dinamica delle alleanze nei conflitti interni allo stato di Chitral è lontanissima da quell’“opposizione complementare” che si teorizzava all’epoca come tipica dei sistemi segmentari: il primo atto di qualsiasi pretendente al trono era sempre quello di cercare appoggio esterno contro i suoi più prossimi agnati. Più che come base per una categorizzazione tipologica, la “segmentarietà” può forse esser vista più utilmente come una qualità o una tendenza presente in maggiore o minor misura in tutti gli stati arcaici di una certa dimensione, purché si tenga presente che si tratta di una forma di segmentarietà radicalmente diversa da quella dei sistemi acefali.

Possiamo dunque concludere che il principato di Chitral presenta tutti i caratteri che distinguono lo stato, sebbene in forme fra le più elementari documentate nell'Eurasia moderna. Vi è tuttavia a nostro parere un'elemento cruciale nella categorizzazione dello stato arcaico, la cui rilevanza non è stata sempre adeguatamente riconosciuta. Esso ha a che fare con la sua sfera finanziaria, che costituisce di solito, com'è noto, il nerbo della sua economia. Si tratta di quella che, da Polanyi in poi, è nota nella letteratura antropologica come redistribuzione. Polanyi (1957) applicava specificamente questo termine alle situazioni in cui un flusso verticale di beni procede dalla società verso un centro politico, per essere poi reimpiegato a beneficio della collettività. Nella sua concezione alquanto irenica dello stato arcaico, Polanyi accomunava sotto questa etichetta i flussi tributari delle antiche monarchie con l'opera di "banchiere tribale" dei capi di *chiefdoms* come quelli delle Trobriand o di Tikopia. Successivamente il termine è stato applicato anche a casi in cui, non esiste un vero e proprio flusso tributario verticale, ma sono i membri più benestanti della collettività a sentirsi in obbligo di impiegare la propria ricchezza in grandi feste redistributive che coinvolgono l'intera comunità, generando prestigio per chi le elargisce: le cosiddette "feste di merito" (cf. per es. Harris 1979: 82-89).

Polanyi dava praticamente per scontato che i flussi tributari percepiti, in natura, in moneta, o in servizi gratuiti, dai sovrani degli stati arcaici fossero controbilanciati da un flusso di beni e di servizi a favore

della collettività<sup>60</sup>. La sua visione dello stato arcaico è quella di una specie di socialismo di stato. Quando non era documentabile, come accade molto spesso, un flusso di beni discendente dal centro verso la popolazione, la contropartita veniva identificata nei servizi di “protezione e sicurezza”, nelle opere pubbliche, o nelle funzioni rituali. Parecchi autori si sono posti il problema di stabilire fino a che punto questo scambio fosse effettivamente bilanciato, ad esempio Lucy Mair (1981: 125-41), Marcella Frangipane (1996: 13ss) e Marvin Harris (1979: 88ss), giungendo per lo più a conclusioni non certissime, che ne mettono comunque in dubbio l'equità.

A nostro parere si può gettare qualche luce su questo non facile problema adottando un modello analogo a quello proposto da Sahlins per la categoria della reciprocità (per il quale vedi oltre). Anche i flussi verticali possono essere classificati lungo un continuum. Ad un estremo possiamo collocare la *redistribuzione positiva*, ossia le situazioni in cui ad un flusso discendente di beni che procede da un soggetto verso la generalità della popolazione, non fa riscontro alcun flusso ascendente. Nel mezzo poniamo la *redistribuzione bilanciata*, il caso del banchiere tribale, in cui un flusso ascendente più o meno obbligatorio è interamente destinato a ritornare alla collettività sotto forma di festini, o di distribuzioni destinate a fronteggiare le emergenze, o di fondi finalizzati ad esigenze specifiche. In

<sup>60</sup> Lo stesso eccesso di ottimismo si può imputare a Malinowski quando dice a proposito dei *chiefdoms*: “Credo che in tutto il mondo i rapporti tra economia e politica si rivelerebbero dello stesso tipo. Il capo, dovunque, funge da banchiere tribale, raccogliendo il cibo, immagazzinandolo e proteggendolo, per poi utilizzarlo a vantaggio dell'intera comunità. Le sue funzioni sono il prototipo del sistema finanziario pubblico e dell'odierna organizzazione dell'erario statale” (cit. in Sahlins 1980: 193)

questo caso, tipicamente, la figura del capo non si distingue marcatamente dagli altri membri della collettività per stile di vita, consumi e disponibilità al lavoro manuale. All'altro estremo, infine, si colloca la *redistribuzione negativa*, in cui il flusso ascendente di beni e servizi a favore del centro politico non è controbilanciato da alcuna prestazione a beneficio del gruppo. In questo caso il gettito tributario è tipicamente utilizzato soprattutto allo scopo di garantire al sovrano e ai suoi pari uno stile di vita e di consumi che li distingue nettamente dal resto della collettività.

Si noterà che con questa categorizzazione ci discostiamo dalla posizione adottata da Sahlins ne *L'economia dell'età della pietra*, che si attiene ancora al concetto polanyano di redistribuzione come *pooling*, messa in comune, flusso comunque centralizzato. Nell'intento di distinguere i sistemi a *big man* di tipo melanesiano dai veri e propri *chiefdoms*, egli traccia il confine fra reciprocità e redistribuzione limitando quest'ultimo concetto ai casi in cui la *leadership* è permanente e istituzionalizzata, e relegando invece al campo della reciprocità quelle situazioni in cui, anche in presenza di veri e propri flussi centralizzati, la *leadership* è “un'acquisizione personale”, destinata a dissolversi “alla morte del *big man* su cui si impernia” (Sahlins 1980: 213). Questa distinzione è certamente significativa, ma a nostro parere ha a che fare con la natura dell'autorità o del potere, dunque con la sfera politica, e non con la nozione di redistribuzione. Preferiamo definire quest'ultima, in termini più strettamente economici, in base alla categoria della *generalità*, riferendola a quei flussi che corrono, in qualunque direzione, fra un dato soggetto,

dotato o meno di autorità politica centralizzata, e l'insieme dei membri di un gruppo<sup>61</sup>. Questo consente di isolare chiaramente la redistribuzione positiva da quella bilanciata o negativa, un'operazione in assenza della quale Sahlins si imbatte in non lievi difficoltà analitiche (cf. *ivi*: 142-44, 212-14).

La redistribuzione, dunque, ha una sua algebra, che come tale può essere sintetizzata in una formula. Se, mutuando i simboli dalla scienza della finanza pubblica contemporanea, indichiamo con  $G$  il flusso di beni e di servizi che procede dall'alto a favore della collettività e con  $T$  il flusso opposto di beni e servizi che procede dal basso verso l'alto, possiamo elaborare un indice di redistribuzione  $d$  che varia da un valore estremo di  $-1$  nel caso della redistribuzione puramente negativa ad un estremo opposto di  $+1$  per il caso della redistribuzione puramente positiva, passando per il valore  $0$  corrispondente alla redistribuzione bilanciata. L'indice è dato dalla formula:

$$(G - T) / G = 1 - T/G$$

nel caso di  $G > T$ , ossia quando il beneficio per la collettività eccede il costo a suo carico, mentre nel caso opposto di  $T > G$ , ossia quando il costo supera il beneficio, sarà dato da

$$(G - T) / T = G/T - 1$$

<sup>61</sup> E' proprio in questa chiave, tanto per fare un esempio, che Burghart (1987: 242-44), pur senza esplicitare il criterio, distingue nel regno del Nepal gli atti di redistribuzione del



dove il saldo  $G - T$  indica lo scarto fra il beneficio e il costo, mentre le due formule indicano il rapporto fra questo saldo e, rispettivamente, il flusso discendente e quello ascendente<sup>62</sup>. Così ad esempio, se le entrate “tributarie”  $T$  del leader rappresentano il 40% della sua spesa  $G$ , abbiamo un grado di redistribuzione di  $+ 0,6$ ; se la spesa  $G$  di un principe a favore della collettività rappresenta il 40% delle sue entrate  $T$ , avremo un grado di  $- 0,6$ . Se l'algebra della redistribuzione è molto semplice da definire, la sua aritmetica, naturalmente, è assai più problematica, e non solo quando abbiamo a che fare con una economia non monetaria come quella dell'età precoloniale in Peristan. Mentre infatti i flussi tributari ascendenti, formati essenzialmente da beni e lavoro, si prestano ad una quantificazione che richiede soltanto un sistema di equivalenze codificato, quelli discendenti comprendono, come aveva già osservato Mair (1981: 141), una componente “intangibile” fatta di servizi come la sicurezza collettiva o la funzione giurisdizionale, che mal si prestano ad un computo aritmetico. Come tante formulazioni delle scienze economiche, la categorizzazione algebrica dei processi redistributivi è utile nella misura in cui consente d'impostare teoricamente il problema, anche se non sempre di risolverlo sul piano empirico.

sovrano da quelli di reciprocità.

<sup>62</sup> Anche questa non è una nostra invenzione. Richard Salisbury si era approssimato molto a questo concetto quando aveva parlato di una “proportion of tax funds that is diverted into raising living standards for an elite – as compared with the amount that returns as benefits for all”, aggiungendo in nota a piè di pagina: “This ratio is, I suggest, the measure of how far a political administration is extortionate” (Salisbury 2006: 126).

Non sono poche le occasioni, per di più, in cui l'evidente squilibrio fra i due flussi consente comunque, anche in assenza di quantificazione, di classificare con ragionevole certezza il fenomeno sul versante della redistribuzione positiva o di quella negativa. E' questo il caso del principato di Chitral, dove, a differenza di molti regni africani, non esisteva alcuna forma di elargizione pubblica a favore della popolazione e i benefici provenienti dallo stato si limitavano a pochissime opere pubbliche, qualche intervento di coordinamento in opere idrauliche locali (ad opera soprattutto dei governatori), e ad una protezione contro le incursioni esterne che aveva una certa efficacia nel nord Kho, ma assai poca nel sud del paese, che rimase terreno di preda dei Kafiri del Bashgal fino all'avvento degli inglesi. Le entrate fiscali e il lavoro forzato erano destinate quasi esclusivamente a beneficio diretto della casa reale e dei funzionari dello stato. La generosità era sì considerata fra le virtù del sovrano, ma era una generosità esercitata strettamente in funzione delle sue strategie di costruzione del consenso, che aveva come solo destinatario il ceto degli *adamzada*. E' questo un classico esempio di quella che Liverani (2004: 90-91), a proposito di Uruk, ha chiamato "redistribuzione a doppia cerchia", in cui la cerchia più larga del popolo in genere è gravata dal tributo, mentre la cerchia più ristretta degli aristocratici ne è direttamente o indirettamente beneficiaria. In questi casi abbiamo un doppio grado di redistribuzione che caratterizza il sistema, negativo per la cerchia più ampia, bilanciato o addirittura positivo per la cerchia più ristretta. La redistribuzione a doppia cerchia è un caso amplissimamente documentato nello stato arcaico e può essere considerata un carattere tipico di questa forma politica, sebbene naturalmente non solo di essa. Non è forse fuori

luogo ipotizzare che essa costituisca la forma più arcaica e diffusa di stratificazione economica nelle società preindustriali: è forse qui che va cercata, piuttosto che altrove, l'origine delle classi sociali. Poiché la cerchia privilegiata è per definizione più ristretta, nella redistribuzione a doppia cerchia il grado complessivo del sistema<sup>63</sup> sarà tendenzialmente negativo: e tanto più negativo, quanto più ristretta sarà la cerchia dei privilegiati. Possiamo considerare in sostanza questa forma, come la forma più diffusa della redistribuzione negativa.

Il passaggio dalla redistribuzione positiva tendenzialmente tipica delle società tribali alla redistribuzione negativa dello stato arcaico è uno dei fenomeni più cruciali e significativi nella storia dell'umanità (cf. Clastres 1980: 140-42). Questo è ciò che de Heusch (1987b) ha chiamato “inversione del debito”, la transizione da un quadro etico-normativo in cui il corpo sociale è considerato in credito verso la sua leadership, ad uno opposto in cui il credito è a favore di quest'ultima. E' solo con l'inversione del debito che il passaggio dal modello dei fratelli al modello del padre può considerarsi compiuto. E' questo il nocciolo del “malencontre” di Clastres (1980: 111ss): un evento gravido di futuro, dal quale dipende in ultima istanza la costruzione della Civiltà.

Il caso di Chitral non può certo illuminarci sulle modalità originarie di questo evento: esso ci indica però alcuni modi in cui esso si può realizzare nella storia. Nel caso dei *chiefdoms* Kalasha, come si è visto, non

<sup>63</sup> Questo è dato dalla media dei valori relativi alle due cerchie, ponderata alla rispettiva consistenza numerica. Se indichiamo con  $c^1$  la popolazione della cerchia ristretta, con  $c^2$  quella della cerchia allargata, con  $p = c^1 + c^2$  la popolazione complessiva e con  $d^1$  e  $d^2$  i rispettivi gradi di redistribuzione, il grado complessivo del sistema sarà dato da  $d = (g^1 c^1 + g^2 c^2) / p$ .

possiamo essere certi che l'inversione del debito si fosse compiuta, abbiamo soltanto dei segni che il processo fosse in corso. Nel caso del principato di Chitral, invece, il rovesciamento è pienamente compiuto e non vi sono dubbi sul fatto che il principale fattore che lo ha reso possibile è la violenza di una conquista esterna. Il principato di Chitral rappresenta la forma più compiuta ed agguerrita che il modello paterno abbia conosciuto in tutto il Peristan precoloniale. Esso presenta tuttavia chiari segni di quella tensione interna fra i due modelli di cui abbiamo parlato. E' una tensione che rimane tutta interna alla cerchia privilegiata dell'aristocrazia e non presenta nella fattispecie alcun rapporto con il parallelo confronto esterno col modello dei fratelli in cui il principato è impegnato, specialmente sul fronte del Bashgal. Anche questa tensione, tuttavia, è un fenomeno gravido di futuro, come avremo modo di vedere nell'ultimo capitolo. Per il momento ci tocca esaminare alcuni altri aspetti del confronto fra i due modelli nel Peristan precoloniale.

### **CAPITOLO 3**

#### **Peristan. Il confronto fra Padre e Fratelli.**

Il bacino del fiume Gilgit, quello che abbiamo chiamato area Shina-Burusho, costituisce l'altro grande centro di radicamento del modello paterno nel Peristan settentrionale. All'arrivo dei primi inglesi a metà dell'Ottocento, esso ospitava i tre principati islamici di Hunza, Nager e Gilgit, quest'ultimo di recente conquistato dai Maharaja del Kashmir. Stellrecht (2006: 192-93) ha chiarito come la struttura politica precoloniale di tutta quest'area vada concepita in realtà come un unico apparato politico soggetto, proprio come quello di Chitral, a processi di segmentazione e ricomposizione dipendenti dai rapporti di forza fra le parti. Gilgit va vista a suo parere come un "segmentary centre", da cui dipendevano vari segmenti alleati, che solo in tarda età precoloniale si resero del tutto indipendenti.

Da Biddulph in poi, si era sempre ritenuto che questi principati islamici avessero origini antiche di molti secoli e che le leggende che parlavano anche qui di antichi re kafiri precedenti alla conquista musulmana si riferissero a tempi assai remoti.

In questo caso, tuttavia, abbiamo il soccorso di alcune fonti scritte. La generale convinzione di cui si è detto era in stridente conflitto con la notizia di Moghul Beg, naturalmente ignorata dai più, secondo cui intorno al 1790 l'intera valle era governata da un sovrano kafiro residente nell'area di Punyal (Holzwarth 1999: 199; cf. Raverty 1888: 161, 190-91). Finché questa notizia rimase isolata, era lecito dubitarne, o supporre che si riferisse ad una momentanea *revanche* dell'elemento autoctono. Ma l'esame delle altre fonti primarie emerse recentemente ci impone di considerarla più attentamente.

La regione di Gilgit e Hunza è la più tardiva a comparire nelle prime fonti islamiche sulla fascia settentrionale del Peristan. Fino alla metà del Seicento le notizie sono concentrate quasi esclusivamente ai due estremi di questa fascia, a ovest nel Chitral e a est nel Baltistan (Holzwarth 2006: 174) che si era pienamente islamizzato nella seconda metà del XVI secolo (Holzwarth 1997). Quanto a Gilgit e Hunza, sebbene vi siano tracce di rapporti con il mondo musulmano fin dalla metà del Cinquecento (ivi: 173-74), le prime notizie certe risalgono solo alla metà del secolo successivo. Le dobbiamo allo *Shighar Namah* (Holzwarth 1999: 91-106), un anonimo poema persiano scritto intorno alla fine del Seicento, che narra le vicende dei principati Balti di Shigar e Skardu nel periodo che va dal 1645 ca. al 1680 ca. (cf. Holzwarth 1998b: 12-14; 2006: 174-77; vedi anche Emerson 1984: 97, 129; Dani 1989: 229).

E' qui che troviamo notizia di un sovrano musulmano di nome Habib Khan che regna a Gilgit intorno al 1655 ed è indicato col titolo di *sardar*, termine persiano che ha connotazioni di leadership politico-militare. In cambio di “oro e ricchezze in immensa quantità”, Habib Khan riceve in moglie la figlia di Murad Khan, signore di Skardu e tributario dell'impero Moghul dell'India. Gli scambi matrimoniali fra le élites musulmane del Peristan e delle regioni circostanti erano fondati su un principio ipergamico, in virtù del quale i principi prendevano mogli dagli inferiori, ma le davano solo ai loro pari o superiori di status (cf. Biddulph 1880: 35-36, 65-66). Questo matrimonio conferisce, o riconosce, dunque a Habib Khan un rango pari a quello dei principi Balti, anche se le grandi ricchezze che deve pagare sono il segno della sua sottomissione politica: il poeta-cronista osserva infatti che “con questa astuzia egli [Murad Khan] sottomise quel paese e territorio” (*Shighar Namah* in Holzwarth 1999: 92). Questo fa pensare, sia detto per inciso, che fino a quel punto il principato di Gilgit non fosse legato al Baltistan e che il suo potere politico derivasse dunque in qualche modo da Kashgar <sup>64</sup>. Ricchezza e rango pongono comunque Habib Khan in una posizione di supremazia esclusiva che ci dà certezza che il suo fosse un apparato politico a modello paterno, probabilmente già dotato dei caratteri minimi di uno stato.

Due o tre anni dopo questo matrimonio, un figlio di Habib Khan si ribella all'autorità del padre, alleandosi con Shah Rais, sovrano musulmano

<sup>64</sup> Questo legame potrebbe risalire, proprio come nel caso di Chitral, alle incursioni di metà Cinquecento: sappiamo infatti che risale a quell'epoca il viaggio del primo musulmano

di Yasin e del nord Chitral, che era con ogni probabilità ancora tributario di Kashgar, cui si era sottomesso una ventina di anni prima suo padre Shah Babur (Holzwarth 1996: 124). A questo punto un esercito Balti, chiamato in soccorso da Habib Khan, invade in forza Gilgit. Ed è qui che apprendiamo che i suoi abitanti sono ancora Kafiri:

Tutte quelle genti sono demoni e bestie; sono mordaci e sleali come serpi. Non conoscono né l'Islam né retti costumi... Non si peritano di uccidere i viandanti; molti credenti hanno trovato la morte per mano loro. Nell'intento di annientare quegli infedeli (*kafirun*), si mise in marcia quell'immensa armata (*Shighar Namah* in Holzwarth 1999: 94).

L'armata sopraffà i ribelli, i cui capi vengono tradotti a Skardu in prigionia.

Passano altri due o tre anni di silenzio, quando un giorno un messaggero giunge a Skardu: “Il genero di Sua Maestà ha incontrato il martirio. Quel kafiro malfamato di Aki Khan lo ha aggredito preso dall'ira e gli ha tagliato la testa... Habib Khan ha reso l'anima al Creatore, o re credente” (ivi: 95-96). Se la prima ribellione poteva sembrare di ispirazione musulmana, questa è chiaramente un atto di insubordinazione dei Kafiri. Il quale tuttavia non ha successo: un'altra forza parte in armi dal Baltistan, stana Aki Khan col fumo e col fuoco dalla grotta dove si era rifugiato e ritorna in patria, lasciando sul trono di Gilgit un dignitario Balti designato da Murad Khan. Gilgit diventa così una prefettura di Skardu.

Ma la pace non dura. Di lì a poco un nuovo messaggio giunge a Skardu: “Buta ha cinto la spada dell'inimicizia. Chilis Khan e Haritam si sono alleati con lui. Hanno giurato e ricomposto i loro dissidi. Hanno

che percorse la via di Gilgit e Hunza per andare dall'India a Yarkand (Holzwarth 2006: 174).



cinto contro di te la spada dell'inimicizia e adesso ti rifiutano obbedienza” (Holzwarth 1999: 97).

Il testo non dice nulla sulla religione dei ribelli, ma i loro nomi assai poco islamici suggeriscono che si tratti di Kafiri. Apprendiamo che fino ad allora questi erano divisi da conflitti intestini che, davanti alla minaccia dell'assorbimento in un potentato musulmano, sono stati ricomposti. E' scattato, insomma, qualcosa di simile ad un meccanismo di opposizione complementare.

Mentre i Kafiri trovano l'unità, in Baltistan emergono dissidi. Il signore di Shigar Imam Quli Khan, che aveva assistito Murad nelle due spedizioni precedenti guidando personalmente la prima, adesso si dissocia e rifiuta il suo aiuto: il principe di Skardu, lasciato solo, è costretto a guidare personalmente la terza spedizione. Questa non ha buon esito. Sebbene naturalmente il poema encomiastico la presenti come vittoriosa, è sintomatico che sia liquidata in soli sette versi, contro le decine pomposamente dedicate alle altre due. Vi si narra che all'arrivo di Murad, Chilis Khan e Buta si ritirano ad Azuwar (Yasin), il principe fa strage di ribelli e ritorna in patria circondato “di potenza e di splendore”. Dopodiché Buta torna all'assalto “come un demonio” e “insieme ai suoi compagni conquista Gilgit e siede contento nella sua sfera [di dominio]” (Holzwarth 1999: 98).

Questa vittoria kafira, che si può datare con precisione fra il 1663 e il 1665, ha tutta l'aria di essere definitiva. Circa dieci anni dopo ritroviamo infatti Chilis Khan e forse lo stesso Haritam (cf. Holzwarth 2006: 176) al potere a Gilgit e Brushal (Hunza/Nagar). In un contesto reso difficile da decifrare dalle vaste lacune presenti in tutt'e tre le copie conosciute del

manoscritto, Gilgit e Brushal sembrano essersi riconciliate col Baltistan, poiché prestano appoggio militare ora a una ora all'altra delle due parti in lotta (Holzwarth 1999: 103, 105-06). Essendo queste all'epoca entrambe tributarie dell'impero Moghul attraverso il governatorato del Kashmir (ivi: 100-102), Gilgit e Brushal restano a loro volta incluse nella sfera d'influenza di quell'impero, una configurazione politica che sembra perdurare fino a Settecento avanzato (Holzwarth 1998b: 13-16; 2006: 177).

Questo può far pensare che Chilis e i suoi alleati si fossero a quel punto convertiti all'Islam. Ma, nel silenzio delle fonti su questo punto, la cosa appare improbabile. Le prime testimonianze certe su sovrani musulmani a Hunza e Nagar risalgono solo al Settecento (Holzwarth 2006: 177-79), mentre a Gilgit, dopo Habib Khan, non ve n'è alcuna in assoluto fino ai primi dell'Ottocento. L'unico sovrano di Gilgit sicuramente attestato da fonti contemporanee prima di Moghul Beg è la regina Jwari, che regna a metà Settecento. Dalla tradizione orale Jwari risulta essere la nonna paterna di quel Gauri Tham, menzionato fra l'altro nello *Shah Namah* di Siar, che regnava a Gilgit ai primi dell'Ottocento (cf. Biddulph 1880: 136-37; Leitner 1894: 70), il quale va identificato con ogni probabilità col sovrano dei Kafiri Safed Posh di Gilgit di cui parla Moghul Beg.

Ma Chilis Khan e Hartam, per parte loro, sono chiaramente rintracciabili in quel confuso magma di sedimentazioni narrative e poetiche che è il *corpus* delle tradizioni orali di Hunza/Nagar e Gilgit a noi pervenuto. Come ha rilevato Holzwarth (2006: 175-77), i loro nomi compaiono ai piani alti delle mitiche genealogie principesche trascritte a

fine Ottocento da Biddulph (1888: 134-36; cf. 27), nonché in alcuni canti e tradizioni narrative Shina registrate fra Ottocento e Novecento. Qui gli eventi dello *Shighar Namah* appaiono trasfigurati in un passato mitologico in cui Chilis Khan può prendere la forma di un *pari* e volare di montagna in montagna come un'aquila, un passato che lascia tuttavia intravedere chiaramente un rapporto con i fatti storici: anche Murad, Shah Rais e Sher Khan (che comandò la seconda spedizione Balti a Gilgit) sono commemorati in antiche canzoni (cf. Ghulam Mohammad 1980: 54-59). Una tradizione registrata da Biddulph (1880: 135ins) considera Gauri Tham diretto discendente di Chilis Khan. Se centotrenta anni dopo lo *Shighar Namah* troviamo a Gilgit un re kafiro considerato pronipote di Chilis Khan ed in tutto questo periodo manca qualsiasi attestazione certa di sovrani musulmani, non si può che ritenere probabile che Gilgit abbia avuto principi Kafiri continuativamente dai tempi di Chilis fino all'alba dell'Ottocento.

Questa conclusione, che sembra discendere direttamente dai dati che abbiamo esaminato, non è mai stata avanzata finora: troppo forte è ancor oggi il peso delle convinzioni tradizionali sull'antica islamizzazione dell'area<sup>65</sup>. Eppure l'elemento più significativo a suo sostegno era noto da moltissimo tempo: in radicale contrasto con il caso di Chitral, a Gilgit, Hunza e Nagar si praticava una complessa ritualità di evidente impronta preislamica che appare strettamente legata alle istituzioni politiche centralizzate. Abbiamo re apostrofati con l'appellativo di "sole"

<sup>65</sup> Si veda, per contro, Cacopardo & Cacopardo 2001: 33-34, sulle altre fonti disponibili sul carattere recente dell'islamizzazione.

(Frembgen 1985: 62, 168; cf. Scharfe 1989: 93-94), considerati dotati di poteri sciamanico-magici che li mettono in comunicazione con gli spiriti (Lorimer 1929: 521; Frembgen 1985: 169ss), capaci di provocare la pioggia, assistiti da un magico tamburo capace di suonare da solo (ivi: 170-71), che officiano cerimonie agrarie in cui seminano ritualmente cereali misti a polvere d'oro, mettendo mano personalmente all'aratro. In un rito praticato a Gilgit fino a metà Ottocento (Biddulph 1880: 101-102), il re usciva in processione dal suo forte seguito dai dignitari e da tutti gli uomini del luogo, avanzando fra due ali di donne armate di verghe di salice, alle cui vigorose percosse solo re e dignitari potevano sottrarsi elargendo generosi regali; il giorno dopo, per di più, seguiva una battaglia rituale fra due metà, rispettivamente guidate dal re e dal suo primo ministro. I resoconti su questi temi (Biddulph 1880: 100ss; Leitner 1894: 9-16, 111; Ghulam Muhammad 1980: 5-10, 41ss; Müller-Stellrecht 1973; Jettmar 1975: 239-40, 261ss; Frembgen 1985: 166-76) ci trasportano in un'atmosfera frazeriana, con tratti di regalità sacra che evocano per certi versi più il mondo africano che quello indoeuropeo.

Per lungo tempo Jettmar e la sua scuola spiegarono tutto questo facendo riferimento ad una "religione complementare", che si sarebbe perpetuata nel corso dei secoli parallelamente all'Islam ufficiale. Riesce difficile, tuttavia, concepire come complementare un complesso rituale in cui è il potere costituito in quanto tale ad assumere un ruolo così centrale. E' assai più ragionevole, e più conforme ai dati disponibili, concludere che questa ritualità si dev'essere consolidata e trasmessa in seno ad un principato kafiro.

Vi sono tutte le ragioni di ritenere infatti che fra il Seicento e il Settecento quest'area sia stata compattamente kafira e, come si è visto, politicamente più integrata che in seguito. In base ai magri dati disponibili, Nagar sembra esser stata la prima a convertirsi intorno ai primi del Settecento, mutuando il suo Islam sciita dalla confinante valle Balti di Shigar (Frembgen 2005: 71). Hunza avrebbe adottato l'Islam ismailita proveniente da ovest a partire dal finire di quel secolo, mentre Gilgit sembra l'ultima ad entrare nell'*umma* dei musulmani, dopo la conversione di Gauri Tham ai primi dell'Ottocento (cf. Holzwarth 2006: 177ss).

Se la nostra ipotesi è fondata, avremmo dunque in questo periodo un'area kafira a modello del padre contrapposta ai principati musulmani del Baltistan da una parte e di Chitral dall'altra. Occorre osservare subito che i rapporti con i vicini musulmani non sembrano improntati necessariamente ad una pregiudiziale ostilità, se nello stesso *Shighar Namah* registriamo due casi di alleanza politica che travalica il confine religioso, quella di Shah Rais coi ribelli e quella successiva di questi col Baltistan, che evidentemente riconosce ai capi kafiri la sovranità sui loro popoli e la libertà religiosa in cambio della sottomissione politica simboleggiata dal tributo e dall'appoggio militare. E' probabile che in questo tipo di situazioni si siano creati i presupposti di un ambiente tendenzialmente *nimcha*, con un'atmosfera relativamente tollerante da parte musulmana e relativamente conciliante da parte kafira, in cui si può essere sviluppato un dialogo interreligioso (di cui conosciamo altri esempi, cf. Holzwarth 1994b), che può ben essere sfociato alternativamente a Nagar in una più precoce conversione, e a Gilgit in una più duratura conservazione del principato kafiro. Si direbbe che in questa fase, l'ambiente musulmano

abbia avuto nei confronti del paganesimo un atteggiamento meno conflittuale e più tollerante di quello che, in altri contesti, ebbero sia l'Islam che il Cristianesimo. Anche a Chitral sono documentati parecchi casi di alleanza del principato con questo o quel gruppo kafiro, mentre la tendenziale tolleranza dei Katur verso i sudditi pagani è testimoniata dalla stessa sopravvivenza dei Kalasha.

In ogni caso, la presenza di Chiliss Khan e Haritam nelle genealogie mitiche è testimonianza solida di una continuità istituzionale fra i capi (probabilmente) kafiri emersi nel contesto dello *Shighar Namah* e i principati storici ottocenteschi. Che sia autentica o no la connessione genealogica, la sua proclamazione è attestazione sufficiente di quella continuità. E' del tutto probabile che risalgano per lo meno a quell'epoca sia l'apparato istituzionale dei principati che la loro ritualità regale.

Per quanto riguarda l'apparato istituzionale nel suo assetto politico-amministrativo, esso presenta in tutta l'area Shina-Burusho tratti abbastanza simili, pur con le dovute differenze, a quelli di Chitral e del Baltistan. Abbiamo un potere centrale insediato in un forte, ma privo di una forza armata permanente, una gerarchia amministrativa distribuita fra centro e periferia, una pronunciata stratificazione sociale, un'aristocrazia legata al sovrano anche da rapporti di adozione in baliatico, un sistema di esazioni tributarie in natura, un'obbligazione alimentare di ospitalità e un regime di *corvée*. E' plausibile che, nel caso di Gilgit, i tratti essenziali di questo apparato siano derivati principalmente dal Baltistan, e dunque

indirettamente dal Tibet, come già suggeriva Leitner (1894: 58; cf. Biddulph 1880: 44)<sup>66</sup>.

Ma per quanto riguarda il complesso rituale incentrato sulla figura del sovrano, non abbiamo paralleli conosciuti in aree circostanti. In campo indiano, bisogna risalire ai tempi vedici per rinvenire traccia dell'attribuzione al re di simili funzioni in qualche modo sacerdotali: nell'induismo bramano il ruolo sacerdotale è rigorosamente appannaggio dei bramini (cf. Dumont 2004: 161ss; Scharfe 1989: 103-104; Quigley 1995: 140-41), categoria che non ha paralleli in tutto il Peristan. E' certamente scevro da ogni influenza bramana, un sistema in cui il re è assimilato allo sciamano, dal quale mutua il suo rapporto con la sfera del puro (vedi su questo soprattutto Frembgen 1985: 166-76), e in cui la regalità si veste di funzioni sacerdotali officiando grandi eventi rituali collettivi che inscenano metafore di redistribuzione, metafore di sovversione, metafore di comune appartenenza, metafore di contratto sociale.

E' fuori di dubbio che questo complesso rituale legato al modello paterno sia costruito con lo stesso armamentario simbolico che conosciamo dalle culture preislamiche a modello fraterno del Peristan occidentale (cf. Jettmar 1975: 215ss). Si direbbe che, mutuando dal mondo della Civiltà la struttura istituzionale del modello del padre, il mondo kafiro la reinterpreti fondandola su forme di legittimazione alternative costruite

<sup>66</sup> Purtroppo, nel silenzio di Petech (1977) su questi aspetti, le informazioni disponibili sugli apparati politici del Baltistan non sono abbondanti (cf. Frembgen 1985: 197-201), ma almeno il titolo di un importante funzionario locale di questi regni di area Shina-Burusho,

nel proprio linguaggio. Ma ciò che è alternativo, a ben vedere, è solo l'apparato legittimante, quello simbolico-rituale, e non l'apparato legittimato, cioè quello amministrativo. Sul piano economico e politico, se dobbiamo giudicare dalle loro forme ottocentesche, questi principati kafiri presentano una struttura del potere e un sistema di distribuzione delle risorse sostanzialmente analoghi a quelli dei potentati musulmani circostanti. Ciò significa che l'inversione del debito è compiuta, che siamo usciti dal mondo tribale, per entrare nel mondo del potere coercitivo e della redistribuzione negativa. Si direbbe che a Gilgit l'apparato simbolico del paganesimo peristano quale lo conosciamo in ambiente acefalo abbia subito una torsione che lo rendesse compatibile col potere e capace di legittimarne la pretesa. Sono le logiche kafire ad essere asservite al modello paterno, piuttosto che il contrario.

Sulle modalità storiche di questo asservimento, nulla di certo si può stabilire. Possiamo dare per scontato che il principato musulmano di Habib Khan fosse il frutto di un atto di conquista, forse proveniente da Kashgar, forse dal Baltistan. Che il principato kafiro abbia ereditato dagli invasori musulmani il suo apparato amministrativo appare probabile. Intravediamo un parallelo col caso di Chitral: ma mentre lì la ribellione dell'elemento autoctono guidato dai Katur si scatena sotto il segno dell'Islam, a Gilgit essa si lega alla difesa della tradizione dei padri. Ciò che resta misterioso è la derivazione dell'apparato ideologico-rituale di questi principati. Che esso sia di origine seicentesca sembra un'ipotesi

quello di Tarangfah o Trangpa, è chiaramente riconoscibile in area Balti (Biddulph 1880: 43-4; Emerson 1984: 109-10; Frembgen 1985: 118ss, 201).



scarsamente compatibile col suo carattere profondamente arcaico. Che un principato kafiro preesistesse alla conquista musulmana nell'area di Gilgit non sembra probabile, alla luce della testimonianza di Mirza Haidar. Se non vogliamo dar credito a quest'ultima, possiamo ipotizzare perfino che una tradizione politica a modello paterno si fosse preservata nel Peristan settentrionale durante i secoli bui, magari estendendosi in tutta la fascia da Gilgit a Chitral, fino a comprendere l'area dei re Kalasha: ma l'ipotesi è quanto meno ardata. Alternativamente, possiamo immaginare una derivazione da principati kafiri preservati in Baltistan, o, forse meno inverosimilmente, da aree come Darel o Kandia, dove abbiamo tradizioni orali che parlano di antichi sovrani kafiri (Stein 1928: 25-26; Barth 1956: 79-86, 95-97; Staley 1969: 230-31; Cacopardo & Cacopardo 2001: 41), che potrebbero a loro volta collegarsi al mondo preislamico di Swat<sup>67</sup>. Fino a

<sup>67</sup> Da alcune fonti scritte musulmane emerge qualche indicazione su un'antica presenza di sistemi a modello paterno nella fascia meridionale del Peristan, nelle aree più prossime ai centri della civiltà urbanocentrica. La più antica è quella che fa cenno alla già ricordata incursione di Mahmud di Ghazni nel 1019-21 d. C. (Raverty 1888: 134-35). Vi si parla di un certo Shah kafiro di Kirat, nella bassa valle del Kunar, che venne a patti con Mahmud e accettò la conversione, mentre i Kafiri del Darra-i-Nur vi opposero resistenza armata. Poiché non si menziona alcun sovrano o capo di questi ultimi, si direbbe che già allora i due opposti modelli politici coesistessero ai margini meridionali del Peristan. D'altra parte, non possiamo escludere che quello dello Shah di Kirat fosse in realtà un piccolo potentato hindu, poiché risalgono a qualche tempo prima i resti di un elaborato tempio hindu trovati a Chighar Serai (van Lohuizen De Leeuw 1959). Questa antica traccia di un modello del padre peristano rimane dunque incerta. Qualche secolo più tardi, abbiamo altri due esempi di sovrani che potrebbero essere stati kafiri o *nimcha*: quel Sultan Haidar Ali dei Gibari che si batté contro Babur in Bajaur nel 1518-19 (Babur 1921: 366, 367) e il Sultan Awes che resistette invano all'avanzata Pathan nella valle di Swat negli stessi anni (Mu'azzam Shah in Holzwarth 1999: 42-43; Siddiq, *ivi*: 46-47; Raverty 1888: 231-32). Se Raverty (1888: 128n) si basa sui loro nomi di impronta musulmana per escludere che fossero Kafiri, è facile obiettare che non mancano esempi di nomi musulmani fra questi ultimi, non solo fra i Kalasha di oggi e del passato, ma anche, per esempio, fra i Kati di due secoli fa (Lockhart 1889: 322). Per entrambi questi sovrani, abbiamo qualche segno di inclinazioni kafire (Babur 1921: 211-12; Cacopardo & Cacopardo 2001: 35) ed è probabile che il popolo ex-kafiro dei Gawar che vive oggi sul Kunar a sud di Chitral, abbia

quando non emergeranno nuovi dati, tutto questo è soltanto congettura. Quel che possiamo dire è che nell'area di Gilgit il confronto fra Civiltà e Barbarie sembra essersi risolto in un primo momento a favore di quest'ultima sul piano religioso, mentre sul piano politico è il modello paterno a prevalere, dunque quello tipicamente legato al mondo della Civiltà. Culturalmente barbari, politicamente “civilizzati”, i principati kafiri si mantengono provvisoriamente in bilico su una linea di faglia che inevitabilmente li sfida ad adeguarsi al versante dominante, accettando la conversione all'Islam.

Questo per quanto riguarda l'area di Gilgit. Ma fra i capi kafiri dello *Shighar Namah* c'è una figura di cui Holzwarth non si è occupato, non avendone trovato traccia nelle genealogie o nelle tradizioni orali di Gilgit e Hunza/Nagar: quella di Bota.

Bota è nominato tre volte nello *Shighar Namah*: prima come membro dell'alleanza che giura inimicizia a Skardu, poi come fuggitivo ad Azuwar insieme a Chilis, infine come capo della riconquista di Gilgit. Dal breve resoconto di quest'ultimo episodio, Holzwarth (1998b: 13; 2006: 174) deduce che Bota diventa sovrano di Gilgit. Ma, come si è visto sopra, il testo non dice questo: dice che Bota “insieme ai suoi compagni conquista Gilgit e siede contento *nella sua sfera* [corsivo nostro]”.

Se Bota fosse diventato re di Gilgit in seguito a eventi tanto gloriosi, sarebbe problematico spiegare come mai egli sia l'unico fra i tre capi, anzi fra quasi tutti i personaggi maggiori di questi episodi, a non aver lasciato

qualcosa a che fare con i Gibari di Haidar Ali (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 241ss). Ma anche qui non possiamo stabilire certezze.

alcuna traccia nella memoria orale di Gilgit e Hunza/Nagar. Bota, per di più, non compare nemmeno nell'ultima notizia dello *Shighar Namah* in argomento, in cui si parla dell'appoggio militare prestato a Skardu nel 1675 da Gilgit e Brushal, che risultano sottoposte al solito Chiliss e a un certo Rahim Khan, che Holzwarth identificherebbe con Haritam, considerandolo sovrano di Brushal.

Il fatto è che con ogni probabilità, la “sfera” di Bota non è Gilgit, ma Chilas. E' questo un grosso villaggio di parlanti Shina situato sull'Indo a sud di Gilgit, che aveva avuto grande importanza ai tempi del Buddismo (von Hinüber 2004; cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 90-93). Chilas doveva essere un centro non trascurabile anche all'epoca in questione, se un secolo e mezzo dopo, intorno al 1820, contava mille case contro le appena trecento di Gilgit (Moorcroft & Trebeck 1841: 269), che era stata devastata da guerre recenti (Biddulph 1880: 137; cf. Stellrecht 2006: 197). Il fatto che Chilas non sia menzionata nello *Shighar Namah* non può stupire, se si considera la diffusa abitudine locale di indicare qualsiasi parte di un territorio con il nome del suo centro più importante: ancora oggi, un Chitrali dello Yarkhun che va in Wakhan può dire di andare a Kabul, che come centro urbano è nella direzione esattamente opposta. E che Gilgit fosse all'epoca il centro più importante è indicato dal fatto che vi risiedeva Habib Khan.

Ora si dà il caso che un uomo di nome Bota sia il personaggio di gran lunga più in vista nella tradizione orale di Chilas, dove il lignaggio più numeroso del villaggio si considera a tutt'oggi suo discendente. Come risulta dalle numerose fonti da noi raccolte a suo tempo (Cacopardo & Cacopardo 2001: 84ss), queste tradizioni, che trovano riscontro in molte

altre parti del Peristan, parlano di un conflitto fra Bota e un suo fratello minore di nome Machoke. Quest'ultimo ne esce perdente e abbandona per sempre la sua patria, con una di quelle migrazioni così frequenti nella storia della regione. Nella memoria orale di Chilas stessa, Machoke è l'unico nome indicato nel partito avverso a Bota, ma poiché altrove egli è spesso associato ad un altro "fratello" di nome Choke, questa vicenda è nota come "la migrazione di Choke-Machoke". I Palula del sud del Chitral, che parlano una forma arcaica di Shina, discendono certamente da questa migrazione, ma gruppi che si ritengono discendenti di Choke e/o Machoke sono distribuiti per tutto il Peristan, dalla valle di Owir nel Chitral fino a Gurais nell'odierno Kashmir.

Nello studio di cui si è detto, l'analisi comparata di queste tradizioni ci portava alla conclusione che la migrazione di Choke-Machoke non solo va considerata un fatto storico, ma fu certamente un fenomeno di vaste proporzioni, scatenato da un evento conflittuale di ordine inequivocabilmente politico verificatosi a Chilas, che causò l'emorragia di una buona parte della popolazione. Ipotizzavamo poi, senza poterne avere certezza, che si fosse trattato della ribellione contro un tentativo di instaurare un regime monarchico sopra una società precedentemente acefala. Le migrazioni con cause politiche di questo genere sono un fenomeno ricorrente in ambiente indiano (Scharfe 1989: 14n, 68, 144n, 171n, 227) e i loro effetti possono essere devastanti, poiché dal punto di vista del sovrano la perdita dei sudditi equivale, almeno a breve termine, alla perdita del territorio, in quanto viene meno il suo reddito, ossia le entrate tributarie (cf. Marsh 1876: 122). Gandhi classificava la volontaria

migrazione collettiva fra gli strumenti della resistenza nonviolenta al potere<sup>68</sup>.

In quello studio, tuttavia, propendevamo per escludere che il Bota di cui si parla in questo ciclo potesse identificarsi con quello dello *Shighar Namah*. Questo perché la datazione sembrava troppo recente sia in base al conto delle generazioni (conto comunque incerto), sia in base al fatto che le narrazioni collocavano concordemente l'arrivo dei profughi nel Sud Chitral in età Kalasha, *prima* del primo principato musulmano, ossia in un tempo che si riteneva allora assai più antico del XVII secolo. Per di più, il Bota dello *Shighar Namah* sembrava da localizzare a Gilgit e non a Chilas.

Ma adesso, alla luce della revisione cronologica della storia di Chitral, delle nuove ricerche di Holzwarth, nonché dell'inedita versione tedesca del testo che egli ci ha cortesemente messo a disposizione, dobbiamo rivedere quell'opinione. Che il Bota della tradizione orale non sia altri che quello dello *Shighar Namah* ci sembra oggi altamente verosimile, soprattutto in vista del fatto che la prima conquista musulmana del Sud Chitral sembra da collocare, come si è visto, a fine Seicento o ai primi del Settecento, risultando dunque successiva agli eventi dello *Shighar Namah*.

Se l'alleanza di Chiliss Khan e Haritam è il Bota di Chilas, che era all'epoca certamente kafira (come sappiamo oggi per certo dal *Tarikh-i murassa*, in Holzwarth 1999: 123), allora l'alleanza contro i Balti si

<sup>68</sup> Si confronti l'osservazione di Cohen (1978a: 53) sulla fissione in società acefale: "The hierarchical, inequalitarian tendencies... are held in check by the continuing fission of such polities which is their dominant response to land shortage and internal conflict. This keeps each polity at a low level of hierarchy".

configura come una vasta coalizione territoriale di tutti i Kafiri dell'area, dunque forte abbastanza da contrastare il Baltistan. E' verosimile che in questo conflitto emergano per effetto Shaka alcune figure di leader che, nel giurare alleanza, si spartiscono il territorio<sup>69</sup>. Bota comanda il vittorioso assalto della coalizione a Gilgit, dopodiché, in virtù degli accordi presi, ritorna in patria a Chilas per esercitarvi il potere conseguito con la sua leadership militare, lasciando Gilgit a Chilis e Brushal a Hartam. Se a questo punto interviene la ribellione di Choke-Machoke<sup>70</sup> ad impedire il compimento del suo progetto politico, abbiamo un quadro che spiega da una parte perché Bota non compaia nella memoria orale di Gilgit o nelle successive vicende dello *Shighar Namah*, dall'altra perché non vi sia poi stato un principato di Chilas.

In questo caso, dovremmo concludere che a Chilas si assiste ad uno sviluppo parallelo e opposto a quello di Gilgit: parallelo sul piano religioso, poiché anche Chilas esce kafira dal conflitto, opposto sul piano politico, poiché approda al modello dei fratelli, rifiutando il modello paterno anche in forma kafira.

Quello che è certo è che Chilas rimane acefala fino alla conquista inglese alla fine dell'Ottocento. Per quale ragione dunque il modello paterno prevale a Gilgit e soccombe invece a Chilas? Non abbiamo

<sup>69</sup> Vale la pena di osservare che, data la partecipazione di Shah Rais di Yasin, troveremmo qui coalizzati i tre centri che, sei secoli prima, ossia al tramonto dell'età buddhista, al-Biruni indica come sedi di un misterioso principato del paese dardo ("Dardar"): Shiltas, Gilgit e Aswira (Alberuni 1910: I, 207; cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 92).

<sup>70</sup> I disordini di Choke-Machoke potrebbero avere a che fare con spostamenti di popolazione dovuti alla pressione del *jihad* dei Pathan documentato proprio in quest'epoca più in giù lungo l'Indo (*Alamgir-namah* in Holzwarth 1999: 111).

elementi per rispondere: possiamo solo osservare che, per una volta, è difficile ricorrere alla spiegazione più scontata, invocando il fattore ecologico e la capacità di produzione di un surplus sufficiente a mantenere un'élite. Se è vero, infatti, che la piana di Gilgit risponde senz'altro a questi requisiti, lo stesso si può dire di Chilas, che fu sede in età buddhista del regno dei Palola Shahi e ancora ai primi dell'Ottocento aveva, come si è visto, il triplo della popolazione di Gilgit. Il caso di Chilas sembra fatto apposta per dimostrare che la potenzialità di produzione di un surplus non è di per sé sufficiente a generare la centralizzazione politica.

Sorprendentemente, per di più, questa affermazione del modello fraterno è un fatto storicamente definitivo. Nell'area tribale lungo l'Indo a sud dello Hindu Raj i sistemi acefali si manterranno in vita ben oltre la conversione all'Islam (cf. Frembgen 1999). Se Chilas stessa cadrà in mano agli Inglesi dopo una dura battaglia nel 1892 (Durand 1899: 280-82), il territorio immediatamente più a valle lungo l'Indo si manterrà indipendente dall'Impero e da qualsiasi principato per tutto il periodo coloniale (GSI 1928a: 12-13): alcune valli, come Tangir e Darel, si sottometteranno volontariamente solo nei primi anni Cinquanta alla costituzione del Pakistan (Staley 1982: 254). Ancora oggi, il controllo del governo su queste aree non si può considerare più fermo di quanto lo sia in altre aree tribali più famose, come quelle dei Mahsud o dei Waziri.

Se la regione di Chilas, anzi quasi tutto quello che abbiamo chiamato il Kohistan orientale, poté rimanere indipendente, questo è certamente dovuto alla presenza, immediatamente a sud delle comunità peristane, della vasta fascia tribale abitata da Pathan acefali. E' a causa della loro presenza che la valle dell'Indo, che ai tempi buddhisti era stata canale

di diffusione del modello paterno insieme alla “grande religione”, in età islamica diviene sì via di diffusione della cultura religiosa, ma non del modello politico statale<sup>71</sup>.

Non tutti i Pathan sono acefali. Il mondo Pathan, che si estende lungo tutto il margine meridionale del Peristan, è infatti un classico esempio di interrelazione mediorientale fra i due modelli, una tipica situazione polarizzata. I rapporti fra i due modelli in questo ambito sono stati analizzati da vari studiosi, per esempio da Ahmed (1976: 73-83), che li ha etichettati con i termini *nang* (onore) e *qalang* (tributo), o da Tapper (1983: 65-70), Hager (1983) e Anderson (1983: 123ss), sotto le etichette di *tribe* e *state*.

Già nella prima metà del millennio, più di una dinastia Pathan sedette addirittura sul trono del Sultanato di Delhi, all'epoca uno degli stati più potenti del pianeta, mentre altri gruppi di nomadi e montanari della stessa etnia coltivavano gelosamente per secoli la propria più assoluta indipendenza. Un potentato che unisce un po' tutti i Pathan a ridosso del Peristan si è formato nel XV secolo per effetto Shaka ad opera di Khan Kwaju, ma si sfalda rapidamente alla sua morte (Raverty 1888: 228; cf. Caroe 1958: 187-88). Nel tardo Cinquecento abbiamo visto i Pathan di Swat e dintorni impegnati in un lungo scontro, sostanzialmente vittorioso,

<sup>71</sup> Sappiamo da Biddulph (1880: 3) che ai suoi tempi l'accesso da sud alla valle dell'Indo era impedito dalla presenza di queste “fanatical and warlike tribes”. Per di più l'estremità meridionale di questo tratto ospitava a Palosa, proprio a ridosso del confine dell'impero, una comunità di rifugiati Wahabiti che definisce “Hindustani Mussulman irreconcilables, whose avowed object is unceasing war against the Christian power of the British Empire” (ivi: 5). La storia può ripetersi: annidati di là dal confine del territorio occupato dall'Occidente, ecco i diretti antesignani di al Qaeda.



con l'impero Moghul, scontro che, anche in virtù della vena messianica e utopica dell'eresia Roshanniya, si configura come un aperto conflitto fra modello del padre e modello dei fratelli.

A metà Settecento, si costituisce in Afghanistan lo stato Pathan dei Durrani, diretto predecessore della monarchia novecentesca, che col suo fondatore Ahmad Shah si espande da una parte verso il Badakhshan e dall'altra verso il Kashmir: con la conquista di quest'ultimo nel 1752 (Elphinstone 1815: 548), il regno afgano subentra ai Moghul nel controllo del Baltistan (Stellrecht 2006: 196). Lo stato dei Durrani presenta un interessante esempio di confronto interno fra modello paterno e modello fraterno, che è ben testimoniato dalla descrizione che ne farà Elphinstone (1815: 158-78) qualche decennio più tardi.

Alla fine del Settecento, nella fascia a sud del Peristan le comunità acefale Pathan prevalgono ancora a Swat, nella valle dell'Indo, nel Buner, e in molte valli laterali altrove: ma a cavallo della futura linea Durand si è formata una piccola costellazione di staterelli o *chiefdoms*, tutti Pathan<sup>72</sup>, che intrattiene variabili rapporti di sottomissione, alleanza o conflitto con quello che è da poco divenuto, col trasferimento della capitale da Kandahar, il regno di Kabul. Fra questi il khanato di Dir, consolidatosi sotto Qasim Khan dopo una serie di *jihad* contro i Kafiri e una vittoriosa campagna nel Chitral, è considerato il più potente di tutti (Raverty 1888: 193). E' questa la punta avanzata del modello paterno in direzione di

<sup>72</sup> Quelli prossimi al Peristan sono: il principato del (basso) Kunar, sotto una dinastia di Sayyid nominalmente tributaria a Kabul, con capitale a Pasat (Raverty 1888: 106-107); il khanato Tarklanri del Bajaur, interamente indipendente (ivi: 115); il khanato Mohmand di

Chitral. A questo punto dunque, nella fascia Pathan a sud del Peristan, il modello dei fratelli predomina a est del fiume Panjkora, mentre il modello del padre tende a prevalere in tutto il territorio a ovest di quel fiume fino a Kabul

Abbiamo già visto che è proprio attraverso il khanato di Dir che l'avanzata della civiltà islamica da sud si salda con quella proveniente da nord attraverso il Chitral. Ma la spinta propulsiva, la capacità di penetrazione del modello politico statale, con tutto ciò che esso si porta dietro, risulta debole su questo fronte meridionale proprio in virtù del contrasto, tutto interno alla cultura Pathan, fra i due opposti modelli politici. Anzi, la fascia tribale Pathan, con tutta la sua conflittualità perennemente in agguato, ha costituito a lungo, come si è già accennato, un efficace baluardo contro la penetrazione dei regni e degli imperi<sup>73</sup>. Per tutto l'Ottocento, l'area Pathan a est del Panjkora rimane a modello fraterno. Solo ai primi del Novecento la valle di Swat sarà ricondotta sotto l'autorità di un sovrano (cf. Barth 1985: 18-32).

In sintesi, constatiamo dunque che sui versanti settentrionale e orientale del Peristan, la diffusione della civiltà islamica è politicamente associata al modello del padre, mentre sulla fascia sud abbiamo una situazione molto dinamica, in cui le collettività Pathan e Peristane a modello dei fratelli oppongono una lunga resistenza alla penetrazione del modello opposto.

Kama, dirimpetto al Darra-i-Nur, con sede a Gwashta (ivi: 121); il khanato Mohmand del Khyber, in conflitto con Kabul per il controllo di quel passo (ivi: 122); e il khanato di Dir.

Va sottolineato tuttavia che il modello dei fratelli del Peristan pre-islamico ha natura e radici profondamente diverse da quello dei Pathan. Quest'ultimo, pur nella varietà delle sue forme (cf. Tapper 1983: 43-44), si iscrive a pieno titolo nella categoria dei sistemi tribali mediorientali, i cui caratteri sono stati così sintetizzati da Tapper in riferimento all'area irano-afghana:

All the tribal peoples discussed here adhere at least nominally to Islam [...], recognise individual rights to property, observe rules of patrilineal succession and inheritance, give primacy in political and social activities to males [...], express preferences for marriage among kinsfolk, and value egalitarianism, individualism, and independence (ivi: 48).

Questi caratteri (e altri ancora, come il sistema a lignaggi segmentari) sono comuni al modello fraterno dei Kafiri, ma con tre eccezioni: l'adesione all'Islam, l'endogamia di lignaggio e, probabilmente, l'"individualismo", checché significhi questo concetto. Sul piano della norma matrimoniale, anzi, le culture kafire conosciute presentano un sistema diametralmente opposto a quello Pathan, con la prescrizione di una rigorosa esogamia di lignaggio fino alla settima generazione ascendente (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 196): questo potrebbe avere qualcosa a che fare con l'assenza fra i Peristani di quella rivalità strutturale (*tarburnwali*) fra agnati collaterali prossimi, in particolare i primi cugini, che è così caratteristica dei Pathan (Barth 1959: 108-10; Ahmed 1976: 43-45; Hart 1985: 57-58). Ma i Peristani in genere si distinguono dai

<sup>73</sup> Non intecavano sostanzialmente questa indipendenza i tributi più o meno simbolici spesso versati dai gruppi acefali a potentati vicini (cf. ad es. Durand 1899: 272-73), come quello pagato dagli Yusufzai ai Moghul al tempo di Aurangzeb (Rennel 1790: 165).

Pathan per vari altri aspetti, come la minore conflittualità intestina, la stratificazione economico-sociale meno pronunciata (cf. Asad 2002) e l'avversione per il commercio<sup>74</sup>. Sul piano politico, tuttavia, il tratto più rilevante è l'assenza, nel modello fraterno peristano, di figure paragonabili a quelle dei *khan* Pathan che, pur in ambiente acefalo, riescono spesso a concentrare nelle proprie mani considerevoli dosi di autorità politica (Barth 1959: 71ss; Ahmed 1976: 52-56; Anderson 1983: 133-40). E' questa una forma di tensione endemica verso il modello del padre che non trova riscontro nel Peristan preislamico. Anche le forme di redistribuzione presenti fra i Pathan, spesso strettamente legate al patrocinio politico, differiscono profondamente da quelle fortemente ritualizzate dei Kafiri.

I Pathan acefali si inquadrano più facilmente in quell'interpretazione del rapporto mediorientale fra "tribù" e "stato" che vede le due cose come termini complementari "che si sono creati e mantenuti l'un l'altro in un unico sistema" (Tapper 1983: 4; cf. Gellner 1995: 180-201). Anche quando si arroccavano nella più intransigente indipendenza politica, essi restavano legati alla sfera della civiltà da quei rapporti di comunicazione, prima ancora che di scambio, che la comunanza religiosa incoraggia e presuppone: congregazioni, santi, leader e messaggi religiosi transitarono molto spesso liberamente attraverso le frontiere politiche. Sotto questo profilo, i gruppi a modello fraterno dei Pathan, pur sottraendosi al controllo degli stati, parteciparono a modo

<sup>74</sup> E' da notare che, fra i tre tipi di società Pathan ottocentesche indicati da Tapper (1983: 43-44) i Peristani sono decisamente più prossimi al primo, fatto di comunità indipendenti, egualitarie e "communal", con economia basata su agricoltura marginale e pastorizia. Ne sono esempio gli Afridi e i Waziri.

loro all'impresa della Civiltà, in posizione solo per certi versi periferica. Politicamente “barbari”, culturalmente civilizzati, i Pathan acefali si collocano in posizione strutturalmente opposta a quella dei principati Shina-Burusho.

Diverso è il caso delle culture acefale kafire, che sommavano all'insubordinazione politica l'ostilità culturale complessiva verso il mondo esterno. Nel loro rapporto con la Civiltà, è difficile vedere, in presenza di una pressoché totale autosufficienza economica e di una programmatica incompatibilità ideologica, i due termini di “un unico sistema”. Qui si tratta piuttosto di due sistemi distinti e più radicalmente antitetici che possono conoscere, lungo la linea di faglia che li separa, forme di interscambio e contaminazione. I principati dell'area di Gilgit vanno forse interpretati come il risultato di una di queste forme di contaminazione.

Kafiri e Pathan acefali si collocano insomma su versanti opposti dell'opposizione fra Islam e paganesimo, ma sullo stesso versante nel confronto fra modello del padre e modello dei fratelli. I loro sistemi politici, per quanto distinti e geneticamente indipendenti, si iscrivono entrambi nella più vasta categoria del modello fraterno, quello in cui stiamo cercando le radici della democrazia.

Che questa categorizzazione non sia un'arbitraria costruzione analitica è confermato dalla percezione autoctona delle cose. Già Tapper (1983: 66) aveva osservato, a proposito dell'opposizione fra *tribe* e *state*, che le due categorie sono “tendenze concettualmente opposte, modi o modelli di organizzazione, che non sono solo distinti analiticamente, ma consapevolmente articolati come categorie culturali all'interno dei gruppi in discussione”. Fra i Pathan le collettività politicamente acefale sono

designate (ancora oggi) col termine *yaghestan* (terra dei ribelli), mentre quelle sottoposte a stati sono indicate col termine *hokumat* (governo), una contrapposizione perfettamente omologa a quella fra *siba* e *makehzen* in Marocco (ivi: 51). Ebbene, in Peristan gli stessi termini persiani (con *hokumat* talvolta sostituito da *riyasat*, stato) vengono usati (ancora oggi) per designare la medesima polarità, sia in ambiente pathan che in ambiente peristano. Istintivamente, e senza alcuna formalizzazione teorica, vediamo qui riconosciuta una sostanziale affinità transculturale.

Yaghestan e Hokumat non sono dunque altro che la traduzione delle categorie su cui abbiamo fondato la nostra analisi nei termini della tradizione politica indigena. Questo ci autorizza a tracciare uno schema quadrangolare in base al quale inquadrare nei termini di quelle stesse categorie la grande varietà di movimenti in cui si è articolato il confronto fra Islam e paganesimo in Peristan, sul piano politico e su quello culturale. Se indichiamo sull'asse orizzontale AB il modello paterno, sull'asse CD il modello dei fratelli, sull'asse verticale AC la sfera musulmana e sull'asse BD la sfera kafira, otteniamo il quadrangolo della Fig. 1, dove A rappresenta i sistemi a modello paterno musulmani come Chitral, B quelli a modello paterno kafiri come Gilgit, C quelli a modello fraterno musulmano come i Pathan acefali, D quelli a modello fraterno kafiri come i Nuristani. Constatiamo che la conversione di Gilgit è un movimento orizzontale da B ad A sull'asse superiore; quella di Chilas è un movimento da D a C sull'asse inferiore; la creazione dello stato di Swat segna uno spostamento verticale da C a D; la formazione dei *chiefdoms* Kalasha, se la nostra ipotesi in materia è corretta, uno spostamento verticale sull'altro asse, da D a B; la conversione del Dir Kohistan, che era acefalo in tempi

kafiri e cadde sotto il khanato di Dir, è un movimento trasversale da D ad A; mentre, se dobbiamo stare alle tradizioni orali di luoghi come Kandia e Darel, qui avremmo un movimento trasversale in senso opposto, da B a C.

Quello che possiamo concludere è che in questa secolare vicenda di incontri e di scontri, di alleanze e conflitti, di tensioni e distensioni, il confronto fra il mondo kafiro e la civiltà islamica ha avuto un andamento tutt'altro che lineare: anzi, ha preso, di volta in volta, tutte le forme possibili. Stabilire quali fra questi movimenti si possano considerare “storia cumulativa” o “mutamento evolutivo” è una sfida che lasciamo volentieri ai volenterosi cultori di questi concetti.

## CAPITOLO 4

### **Kalasha. Pensiero barbarico e modello fraterno.**

Ma veniamo finalmente ad esaminare il modello fraterno peristano, questa forma arcaica di “democrazia tribale” che ci occuperà per il resto del volume. A questo scopo prenderemo le mosse da un caso apparentemente incongruo, quello dei Kalasha, gli “ultimi pagani” del Chitral.



Assoggettati da circa tre secoli ad un governo centralizzato, i Kalasha non sembrano a prima vista il miglior esempio possibile di modello dei fratelli peristano. Essi costituiscono tuttavia un indispensabile punto di partenza, se non altro perché sono l'unica cultura preislamica che si sia mantenuta viva fino ai giorni nostri, cosa che ha consentito alla nostra generazione di etnologi di osservarla nell'arco di oltre un trentennio, acquisendone una conoscenza piuttosto precisa. Da questa conoscenza risulta per di più evidente che il sistema Kalasha appartiene alla stessa classe dei sistemi acefali indipendenti del Nuristan preislamico e presenta strette affinità anche con quelli dello Yaghestan orientale, noti solo nelle forme islamizzate<sup>75</sup>. Abbiamo a che fare insomma con un modello omogeneo nelle sue linee essenziali che deve essere stato comune a tutto il mondo acefalo del Peristan preislamico, pur concretizzandosi, come vedremo, in forme variabili nel tempo e nello spazio.

Nel caso dei Kalasha, come dei loro vicini di recente islamizzazione del Sud Chitral, l'apparato di autogoverno locale è rimasto incapsulato nell'apparato amministrativo del principato di Chitral per oltre due secoli e mezzo, dal tempo della conquista Rais dell'area fino all'estinzione del principato dopo l'avvento del Pakistan. Dalle tradizioni orali risulta che i rapporti dei vari gruppi Kalasha con i Mehtar furono soggetti a vicende variabili, da fasi più favorevoli, come quelle seguite al sostegno prestato a Shah Katur II contro Khairullah sul finire del Settecento, ai tempi duri delle grandi vendite in schiavitù sotto Aman ul-Mulk (ca. 1867-92).

<sup>75</sup> Per le fonti sui sistemi politici acefali del Kohistan orientale, dal Dir e Swat Kohistan fino alle valli dell'Indus Kohistan, vedi la panoramica in Cacopardo & Cacopardo 2001: 40-41,

L'alleanza con Shah Katur sembra aver avuto un peso considerevole sul destino dei Kalasha. Pur restando in posizione fortemente subordinata, è probabile che essi debbano proprio a tale scelta quella tolleranza che consentì la sopravvivenza della cultura preislamica (cf. Parkes 2008: 350-51): abbiamo già visto che è appunto a quel periodo che si riconducono lo status e le prerogative di molti gruppi di sudditi del principato.

Le tradizioni Kalasha narrano di alcuni antenati che ebbero rapporti di vicinanza personale con questo o quel Mehtar, come nel caso di quell'Ahmad Jan di Lawi che nel 1895 uccise il Mehtar Nizam ul-Mulk su ordine di Amir ul-Mulk, suo fratello e successore. Questo tipo di personaggi appartenevano alla categoria degli *shadar*, gli attendenti del sovrano. Erano ammessi al *mehraka*, la corte del Mehtar, in posizione subordinata: assistevano in piedi e potevano prendere la parola solo se interpellati. Essi erano il tramite essenziale di un rapporto che, come ha giustamente sostenuto Peter Parkes (ivi), è spesso concepito nelle tradizioni orali Kalasha più in termini di contratto che di dominio: traspare da queste narrazioni una pretesa implicita dei Kalasha all'equità distributiva nello scambio fra obbligazioni tributarie e servizi di tutela. Una pretesa che si configura, nei nostri termini, come la rivendicazione di una redistribuzione bilanciata destinata a rimanere un mito.

Ai fini dell'amministrazione locale, il Mehtar nominava un funzionario per ciascuna valle, chiamato *asaqal* o talvolta, in tempi più recenti, *lambardar*, che intratteneva i rapporti con lo stato, poteva rivestire

da integrare con Frembgen 1999.

anche il ruolo di *shadar*, provvedeva alla riscossione dei tributi, organizzava il lavoro forzato, curava il servizio ai visitatori ufficiali, e costituiva il livello più basso della gerarchia amministrativa. Questo conferiva certamente al personaggio una certa autorità all'interno della comunità, ma tutto sembra indicare che questa fosse subordinata al sostegno del consiglio degli anziani e che l'influenza dell'*asaqal* fosse il presupposto, più che l'effetto, della nomina da parte del Mehtar. Ciò che appare chiaramente dalle tradizioni orali è che egli non era certo concepito come una figura di capo monocratico, anche in virtù dell'ambiguità strutturale della sua posizione, che lo esponeva potenzialmente al risentimento della collettività. E' probabile insomma che l'ordinamento amministrativo dello stato corresse su binari paralleli e distinti dall'ordinamento interno tradizionale, proprio come accade al giorno d'oggi, quando gli eletti o i nominati nei vari livelli di governo locale svolgono le loro funzioni parallelamente a quelle di una leadership interna che resta impermeabile alle fluttuazioni della politica esterna. Vale la pena di ricordare che questa situazione di incapsulamento è tipica delle minoranze etniche del Sud Chitral <sup>76</sup> e differisce profondamente da quanto accadeva in genere nei villaggi Kho del nord, dove la leadership a livello locale era esercitata da quegli stessi *adamzada* che costituivano il bacino di reclutamento del funzionariato dello stato.

<sup>76</sup> Va tenuto presente, peraltro, che la preservazione di forme di autogoverno locale a modello fraterno all'interno delle strutture statuali fu un fenomeno diffuso nel subcontinente indiano, conosciuto sotto l'etichetta di *panchayat raj* (Scharfe 1989: 142, 169; Majumdar, Raychaudhuri & Datta 1992: 381, 560). E' noto che Gandhi e Jayprakash Narayan teorizzarono addirittura la costruzione di una forma originale di "democrazia asiatica" in base a tale sistema tradizionale. Cf. Dumont (2004: 305-322), che mette in questione l'esistenza stessa del *panchayat* a livello di villaggio e lo considera invece un organo di casta, confermando comunque il carattere "collettivo e plurimo" di questo tipo di autorità (ivi: 295, 321).

Chitral funzionava in un certo senso come uno stato multi-etnico che riconosceva alle sue minoranze una sorta di “statuto speciale”, che, pur nella rigidità del rapporto di subordinazione, attribuiva specifiche competenze alle istanze locali, perfino, come vedremo, sul piano normativo e su quello giurisdizionale.

Non è dunque azzardato cercare nell’attuale sistema Kalasha una esemplificazione del sistema di autogoverno tradizionale delle comunità acefale peristane. Se la nostra interpretazione dei “re Kalasha” è corretta, con l’assoggettamento al principato i Kalasha devono essere ritornati al preesistente ordinamento acefalo dopo la provvisoria emergenza dei *chiefdoms* negli ultimi tempi dell’indipendenza<sup>77</sup>. Solo così si spiega infatti la evidente congruenza del loro egualitarismo economico-politico con l’apparato cosmologico e rituale che caratterizza la loro cultura. E’ significativo che nel caso dei Kalasha non si assista a quel processo abbastanza frequente in caso di incapsulamento, per cui il modello paterno dominante riproduce se stesso all’interno delle comunità subordinate, facendo nascere figure di capi monocratici che finiscono per concentrare nelle proprie mani un potere di natura analoga a quello dello stato in cui sono incapsulati: un fenomeno che è invece documentato nelle vicine valli dei Palula, dove la figura del *malik* rispondeva, almeno in certa misura, a questa tipologia (Cacopardo & Cacopardo 2001: 108-10). Mentre lì si assiste ad un movimento dal precedente ordinamento acefalo in direzione

<sup>77</sup> Un fenomeno del tutto analogo, con ritorno al preesistente modello dei fratelli dopo l’emergere di un *chiefdom* incipiente, è documentato, come vedremo, fra i Kati dell’alto Bashgal in seguito all’assoggettamento all’Afghanistan dopo l’invasione del 1895.

del modello paterno, dai Kalasha abbiamo invece, a quanto pare, un'oscillazione che approda al risultato opposto.

Sul piano culturale, è indubbio che i Kalasha (o almeno quelli delle tre valli oggi superstiti) abbiano risposto all'assoggettamento politico rinforzando con tenacia il loro attaccamento al patrimonio culturale ereditato. Si tratta di un meccanismo ampiamente documentato in condizioni di enclavizzazione paragonabili a questa. E' noto tuttavia che in questo tipo di situazioni si assiste talvolta al recupero e alla reinvenzione di tradizioni indebolite, che vengono reinterpretate in funzione di nuovi contesti storico-sociali (cf. su questo Sahlins 2000: 457-62; Herzfeld 2001: [2006: 39-42]\*). Nulla di simile è avvenuto fra i Kalasha in tempi recenti<sup>78</sup>.

La loro tradizione consiste in un insieme di norme, di credenze e soprattutto di riti che sono stati praticati continuativamente con partecipazione generale e considerevole scrupolo rituale da tempi di cui si perde la memoria. Questo complesso normativo e rituale è ciò che i Kalasha chiamano il loro *dastur*, termine persiano diffuso nel subcontinente (cf. Knight 1893: 49-50), che significa “modello, norma, usanza”, un concetto forse più prossimo a quello antropologico di “cultura” che a quello di “tradizione”. Il *dastur* è percepito soprattutto come un sistema di norme, che prescrivono sia una vasta gamma di operazioni rituali minuziosamente predefinite, sia una serie di osservanze in fatto di rapporti sociali, etichetta, matrimonio, successione,

<sup>78</sup> L'unico fenomeno di “invenzione” in qualche modo paragonabile è stato, ai primi del Novecento, l'introduzione a Bumburet e Rumbur di alcuni elementi del sistema di rango mutuati dai profughi Kati insediatisi in quelle valli in seguito all'invasione afghana del Nuristan

composizione delle liti, che investono la sfera economica, politica e sociale e distinguono l'essere Kalasha dall'essere musulmani dei loro vicini. Il *dastur* è sì qualcosa che può essere conosciuto (*dastur jhonik*) più o meno bene, ma è soprattutto qualcosa che si fa: “*dastur karik*”, facciamo il *dastur*, è una delle frasi che più spesso ricorrono in bocca ai Kalasha. Che questo complesso si fondi su un modello arcaico, che ha avuto una sua storia e una sua evoluzione, è testimoniato fra l'altro dal fatto che, nel ristretto ambito delle poche migliaia di Kalasha superstiti, ne conosciamo due varianti ben distinte, che, sebbene collimanti nei tratti essenziali, presentano significative differenze in molti importanti stilemi rituali: quella di Bumburet e Rumbur, che presenta qualche variazione fra le due valli, e quella meridionale di Birir, che era comune un tempo alle valli più a sud fino a Urtsun, nonché ai centri della valle principale e dello Shishi kuh, oggi convertiti (Cacopardo, A. M. 1996: 266; Cacopardo & Cacopardo 1996: 302)<sup>79</sup>.

Noi riteniamo che il *dastur* dei Kalasha non sia, come può accadere in altri casi, una disordinata accozzaglia di simboli stratificatisi casualmente nel corso del tempo, ma un complesso coerente, dotato di una sua logica interna, che ne fa quel che si dice un sistema. L'ipotesi che proponiamo è che questo sistema definisca a un tempo una cosmologia che dà ordine e

(Klimburg 2008; Graziosi 2007: 77). Questi erano tuttavia perfettamente coerenti con il preesistente impianto generale della cultura.

<sup>79</sup> Il *dastur* della valle di Birir presenta significative differenze non solo nei nomi delle divinità oggetto di culto (un dato tutto sommato secondario), ma anche nell'articolazione del ciclo festivo annuale, nella morfologia delle singole feste e nelle funzioni degli edifici rituali. E' molto significativo che i vicini Kati abbiano due nomi distinti per i Kalasha di Bumburet/Rumbur, che chiamano *kasvo*, e per quelli di Birir, che chiamano invece *neru*.

senso al mondo e un'etica che ispira i comportamenti umani, dunque anche i comportamenti politici.

Il *dastur* Kalasha<sup>80</sup> colloca al centro delle preoccupazioni rituali il valore della purezza, espressa dal termine *onjeshba*, che si contrappone al suo opposto *pragata*. E' profondamente *pragata* il *bashali*, la casa delle mestruazioni e del parto, rigorosamente vietata agli uomini e collocata sul fondovalle in prossimità del fiume, mentre sono *onjeshba* i santuari delle divinità maschili, rigorosamente vietati alle donne e collocati di solito a monte dei villaggi. E' *onjeshba* l'alta montagna, dove gli uomini portano le capre agli alti pascoli estivi, vietati alle donne e popolati dai *suchi* o *parian*. E' profondamente legata alla sfera dell'*onjeshba* la pastorizia, attività esclusivamente maschile, mentre non lo è l'agricoltura, attività prevalentemente femminile, praticata solo sul fondovalle, al di sotto dei canali d'irrigazione. E' *pragata* il *mandaujan*, il cimitero dove i Kalasha non entrano se non per seppellire i loro morti, lavandosi le braccia fino ai gomiti quando ne vengono fuori. E' animale *onjeshba* per eccellenza il markhor, il capride selvatico d'alta montagna creduto bestiame dei *suchi*, mentre sono *pragata* i polli ed i cani che vivono intorno agli umani sul fondovalle. E' atto *pragata* per eccellenza l'incesto, mentre sono *onjeshba* i ragazzi ancora vergini da ogni rapporto sessuale. E il tempo più *onjeshba* dell'anno sono i giorni del solstizio d'inverno, durante il Chaumos, quando il dio androgino Balumahin visita le valli e gli uomini si separano dalle donne per trasferirsi a vivere agli ovili, evitando ogni contatto sessuale.

Ciò che balza agli occhi a prima vista è che la polarità è connotata innanzitutto in termini di genere, puro il maschile e impuro il femminile. Non si deve credere che questo rifletta una condizione sociale di oppressione della donna, di limitazione della sua libertà, di svalutazione del suo ruolo nel mondo. La donna Kalasha è di fatto assai più libera e *empowered* delle sue vicine musulmane. Lo stesso potere del marito sulla moglie è fortemente limitato, specie nella fase iniziale del rapporto, dal diritto di questa alla libera scelta di un altro partner, formalizzato nell'istituto dell'*alashing*, la fuga d'amore. Non insistiamo su questo punto, perché esso è stato ampiamente sottolineato da tutte le donne occidentali che hanno scritto sui Kalasha, alle cui testimonianze rinviamo (Lièvre 1996: 342, cf. Loude & Lièvre 1984: 106-107; Maggi 2001; Glavind Sperber 2008: 139-40). Nel dualismo *onjeshba/pragata* c'è qualcosa di molto più profondo e significativo che non il semplice strumento ideologico della supremazia maschile, anche se non vi è dubbio che è il carattere patrilineare e patriarcale della società a determinare la posizione strutturale dei generi<sup>81</sup>.

Il secondo aspetto che balza agli occhi è la caratterizzazione spaziale di questa polarità, che si configura evidentemente come un'opposizione fra alto e basso: è associata all'*onjeshba* la direzione *web'āk*, su per la valle, mentre ha una connotazione *pragata* la direzione *preh'āk*, giù per la valle,

<sup>80</sup> Forniamo qui di seguito la sintesi di un discorso che abbiamo già articolato più ampiamente in altre sedi (Cacopardo A. M. 1985; Cacopardo & Cacopardo 1987), alle quali rinviamo per eventuali approfondimenti.

<sup>81</sup> Va da sé che non possiamo accettare la singolare tesi proposta da Lièvre (1996), secondo cui la subordinazione rituale delle donne sarebbe dovuta all'influenza dell'Islam.



permeata dall'impurità del mondo musulmano. Questo può far pensare ad una sottostante opposizione fra cielo e terra, o fra uranico e ctonico, di cui c'è solo qualche vaga traccia nella cultura Kalasha (cf. Parkes 1991: 85-89). Ciò che più significativamente sottostà all'opposizione fra alto e basso è piuttosto il contrasto fra il carattere selvatico del territorio d'alta montagna, un'ambiente che l'attività produttiva dell'uomo non altera radicalmente per assoggettarne la forma al suo bisogno, e il carattere domestico, costruito, asservito al bisogno dell'uomo, dei terreni di fondovalle, dove l'agricoltura e l'attività edilizia, costrette negli spazi limitati sottostanti al tracciato dei canali d'irrigazione, impongono alla natura un ordine che non le è proprio, interamente determinato dall'uomo.

La pastorizia, e con essa la sfera selvatica, è legata ad un principio di condivisione, l'agricoltura e la sfera domestica ad un opposto principio di appropriazione. I pascoli d'alta montagna sono proprietà comune di interi villaggi o vallate, o quanto meno di interi lignaggi, mentre i campi, le case e i pascoli invernali più prossimi ai villaggi sono proprietà del *kushun*, il "fumo", ossia la singola famiglia. La produzione agricola è gestita e organizzata individualmente dalle famiglie, mentre il pascolo estivo è gestito cooperativamente da gruppi plurifamiliari a base volontaria. La proprietà dei campi viene divisa fra i figli subito dopo la morte del padre, mentre quella del bestiame resta spesso indivisa fra i fratelli per decenni. Ma soprattutto i prodotti della pastorizia sono consumati prevalentemente con modalità di circolazione di tipo condivisorio e sono il cibo privilegiato delle celebrazioni rituali, delle feste, dei grandi banchetti che si tengono in occasione dei funerali o delle feste di merito. A differenza del pane, prodotto da mani femminili, destinato prevalentemente al consumo nella

sfera familiare, la carne, in particolare, veniva tradizionalmente consumata esclusivamente in quel genere di contesto. Tutto questo, nelle parole di Peter Parkes (1987: 644), fa sì che “the pastoral world should be so highly valued as a perfect realization of communal solidarity” e “infuses the entire sphere of pastoral production with its special significance as an ideological model for social order in general”. La condivisione, fra i Kalasha è a un tempo prescrizione rituale e norma etica, principio economico di distribuzione e regola di buona educazione. Non è sorprendente che venga associata alla sfera della purezza.

Ora è proprio questo stesso principio di condivisione che presiede alla categorizzazione dei rapporti di parentela e dello scambio matrimoniale nei termini della dicotomia puro/impuro. I Kalasha hanno un sistema di parentela a lignaggi segmentari patrilineari, patrilocali ed esogami. E' vietato sposarsi fra chi abbia in comune un antenato in linea maschile entro la settima generazione ascendente. Quando, raggiunta questa distanza, due membri di uno stesso lignaggio si sposano fra di loro, il lignaggio si scinde in due metà, atto marcato dalla costruzione di un nuovo Jeshtak Han, il tempio del lignaggio dedicato alla dea Jeshtak, o dalla erezione di un nuovo *Jeshtak nishan* (emblema di Jeshtak) all'interno del tempio esistente (o anche, ultimamente, dall'adozione a emblema del lignaggio del *nishan* domestico di una delle famiglie)<sup>82</sup>. Si noti che questa è una regola esogamica estremamente stringente per una popolazione numericamente esigua quali furono i Kalasha fino al primo Novecento,

specie se si considera che il matrimonio era proibito anche con le donne più prossime del lignaggio materno<sup>83</sup>, cosa che costringeva per lo più a cercare il coniuge al di fuori del villaggio e spesso dell'intera vallata: donde l'attuale rilassamento di questa norma con la riduzione a cinque (o addirittura a tre, Graziosi 2007: 90), e solo in linea paterna, del numero di generazioni prescritto. Mentre oggi chi viola la norma esogamica può convertirsi all'Islam, in passato era destinato a ricadere nella categoria dei *baira* (o *bera*), intoccabili ritenuti altamente impuri, esclusi da tutti i rituali e condannati per sempre all'impurità. Ciò che agli occhi Kalasha rende impuri i musulmani è, forse prima ancora che il loro essere "altri", la loro inclinazione al matrimonio coi più prossimi agnati. Impura è dunque l'endogamia, cioè l'atto di tenere per sé le proprie donne, massimamente impuro l'incesto.

Vediamo dunque che la collocazione dell'incesto in questa architettura concettuale risponde ad una logica che dice: esiste nella socialità umana una tendenza a mettere sotto controllo la natura, ad imporle un ordine che non è il suo, tendenza che è incarnata nell'agricoltura, la più fatidica invenzione del Neolitico. Questa tendenza è parallela e omologa a quella che induce gli uomini all'appropriazione, alla divisione, alla discordia, germi della sopraffazione e del dominio. Tutto

<sup>82</sup> Nella valle di Birir non esiste Jeshtak Han, né *jeshtak nishan* di lignaggio: ciascuna famiglia ha un *jeshtak nishan* domestico, che ha dunque una caratterizzazione funzionale molto diversa.

<sup>83</sup> La norma tradizionale proibiva il matrimonio nel lignaggio paterno fino alla settima generazione e in quello materno fino alla quinta. Sembra probabile che essa escludesse un tempo anche il lignaggio della nonna paterna, come accadeva fra i vicini Kom del Bashgal (Robertson 1896: 86).

questo è basso e impuro. L'opposta tendenza alla condivisione e all'armonia, alta e nobile come la verginità del selvatico, merita di essere celebrata ritualmente ed eretta a norma di agire sociale, nella ripartizione dei beni come in quella delle donne. La proibizione dell'incesto, che fonda la socialità umana sulla sua primordiale abdicazione all'appropriazione, è dunque, del tutto levistraussianamente (Lévi-Strauss 1972: 87ss), l'archetipo di ogni forma di condivisione.

Ma i significati di questa architettura simbolica non investono semplicemente il rapporto dell'uomo con la natura e quello dell'uomo con l'uomo (cioè innanzitutto con la donna). Quella dei Kalasha è un'autentica cosmologia, un discorso sull'universo, discorso cognitivo e normativo a un tempo, che lega in un unico disegno interpretativo l'invisibile, l'universo fisico e l'universo sociale. Come scrisse una volta Mary Douglas: "Quanto più conosciamo delle religioni primitive, tanto più appare evidente che nelle loro strutture simboliche vi è uno spazio per la meditazione sui grandi misteri della religione e della filosofia. Riflettere sulla sporcizia comporta una riflessione sul rapporto fra l'ordine e il disordine, l'essere e il non essere, il formale e l'informale, la vita e la morte. Dovunque le idee di sporcizia siano altamente strutturate, la loro analisi dischiude un gioco su questi profondi temi" (Douglas 1975: 25).

La collocazione del *mandaujau* nel polo *pragata* può far pensare ad una semplice contrapposizione fra vita e morte, cosa che non si concilia tanto bene con la pronunciata impurità del *bashali*, luogo della nascita, del venire alla vita. Questo suggerisce che l'opposizione qui significata non sia quella tra il vivere e il morire, ma piuttosto fra la vita mortale, il nascere-e-morire, e la vita incorporata dei *suchi* e degli dei. Di là dal

contrasto fra selvatico e domestico si profila quello più alto fra trascendente e immanente, armonia e separazione, indiviso e diviso. C'è una sorta di peccato originale nel nascere e il morire, un “danneggiamento” che, come nella favola di Propp (2004), va rimediato sul terreno della storia: lo strumento di questo riscatto è la pratica del rito, che periodicamente reintegra quello stato di purezza che l'esistere perennemente corrode.

Vale la pena di osservare che la cosmologia Kalasha si presta a esser vista in termini che evocano l'atteggiamento buddhista, per il quale il nascere e il morire portano con sé l'attaccamento, la schiavitù del desiderio e del bisogno, che è poi ciò che spinge gli umani da una parte ad asservire la natura, dall'altra ad asservire l'altro uomo, per fare di entrambi lo strumento della propria soddisfazione. Questo è l'atteggiamento di fondo di quella essenziale figura della tradizione indiana che è stata chiamata, traducendo il termine *sannyasin*, il “rinunciante” (cf. Dumont 2004: 326-28; 431-56). La condivisione è naturalmente una componente essenziale di questa visione del mondo:

Il segreto della Fortuna e della felicità sta nel dare, nel non conservare, nel non ricercare la Fortuna, ma nel distribuirla, affinché essa ritorni, in questo mondo [...] e nell'altro mondo. Rinunciare a se stessi, acquistare solo per donare, questa è la legge della natura e la fonte del vero guadagno: ‘Ciascuno deve rendere fertili i propri giorni distribuendo alimenti’ [*Anushasanaparvan*, 112, 27]

Così parafrasava Mauss (1965: 256n) l' *Anushasanaparvan*. E' singolare che nelle penetranti pagine dedicate al “diritto indiano classico” nel *Saggio sul dono*, questi si lasci sfuggire la profonda divergenza strutturale fra l'ideologia ufficiale brahmanica e quella del rinunciante, messa in luce più tardi da Dumont e altri (cf. ad es. Quigley 1995: 167). E' questo un argomento su cui torneremo fra poco. Per il momento ci interessava rilevare come, nel contrapporsi alla visione brahmanica, la visione del

*sannyasin* si avvicini alla cosmologia Kalasha. Il parallelismo strutturale fra le due cose emerge, per esempio, nello studio di Malamoud (1989: 93-114) sulla differenza fra l'ideologia del rinunciante e quella della religione sacerdotale proprio in merito al rapporto fra selvatico e domestico (*grama*, villaggio, e *aranya*, “foresta, *wildernes*”). Così come da quel passo in cui Dumont propone di spiegare proprio rifacendosi alla presenza del rinunciante la relativa carenza nelle feste cicliche indiane di quella “irruzione del sacro” così caratteristica delle “religioni cosiddette primitive” (come di quella Kalasha): “E’ lui, con la sua negazione del mondo, con il suo ascetismo, che rappresenta il capovolgimento di valori che ci aspettavamo dalla festa” (Dumont 2004: 445-46). Ferma restando la profonda differenza fra la cosmologia “barbara” di una società senza scrittura e una sofisticata ideologia di liberazione individuale fondata sulla tradizione scritta, abbiamo qui un dato che merita riflessione.

Va sottolineato tuttavia che, contrariamente alle immediate apparenze, quello della cosmologia Kalasha non è un discorso sul rapporto fra natura e cultura: è piuttosto un discorso sulla storia. L'agricoltura è la regina del neolitico: ma anche la pastorizia ne è figlia. Più che un'apologia del paleolitico, la cosmologia Kalasha sembra articolare un discorso tutto interno al neolitico, in cui la pastorizia è celebrata in virtù di un rapporto col selvatico che è analogo a quello della caccia-raccolta e di una propensione alla condivisione analoga a quella dei cacciatori-raccoglitori. Raccoglitore, per così dire, per interposta persona, il pastore si contrappone all'agricoltore, che con la sua opera di domesticazione del territorio prefigura la domesticità del mondo urbano. Siamo al di qua del fratricidio di Caino. Nel mito biblico, l'agricoltore

Caino, ucciso il fratello pastore, diviene il fondatore della prima città. Ciò che emerge da questo disegno, più che il conflitto senza tempo fra natura e cultura, è quello, tutto interno alla storia dell'uomo, fra Barbarie e Civiltà. Il monito Kalasha sembra essere: nessuno tocchi Abele, il sopruso del dominio non è inevitabile, la cultura lo può scongiurare.

Fermiamoci qua. Quel che ci interessa in questa sede è che la cosmologia Kalasha ha tutta l'aria di essere dotata di una formidabile coerenza interna, che organizza in un unico discorso una vasta molteplicità di significati. Naturalmente è legittimo, anzi doveroso, chiedersi se l'interpretazione che abbiamo proposto sia davvero adeguata, cioè fino a che punto abbia fondamento nella logica interna del sistema piuttosto che nelle inclinazioni filosofiche o ermeneutiche dell'etnografo<sup>84</sup>. Qui ci soccorre qualche casualità a suo modo straordinaria. La prima formulazione di questa analisi fu pubblicata in italiano nel 1985 (Cacopardo, A. M. 1985; Cacopardo A. S. 1985), mentre solo quattro anni più tardi ne sarebbe apparsa una più sintetica versione inglese (Cacopardo, A. M. & Cacopardo A. S. 1989). Ebbene, nel 1987 appariva sulla rivista *Man* un saggio di Peter Parkes, che, del tutto indipendentemente, proponeva un'analisi che nei suoi tratti fondamentali coincideva in modo sorprendente con la nostra. Rinviamo il lettore a quell'articolo per una comparazione che mostri, al di là delle inevitabili differenze di accento, la sostanziale omogeneità delle due analisi. Il parallelismo fra la dicotomia di genere e le categorizzazioni dello spazio, la connotazione solidaristica della

<sup>84</sup> Per un esempio di ermeneutica dai dubbi fondamenti empirici nell'etnografia del Peristan, v. Van Aken 1998.

sfera pastorale, l'attribuzione all'agricoltura ed alla dimensione "domestica" di potenzialità di divisione e di conflitto, la valorizzazione della generosità e della condivisione, tutto concorre a disegnare il quadro di quello che in quel primo studio avevamo chiamato il "comunismo" della cultura Kalasha.

Che due analisi indipendenti approdino a conclusioni quasi identiche è un fatto significativo, anche se forse non probatorio. Ma ancor più significativo può essere ascoltare la rappresentazione del comunismo Kalasha che un'altra antropologa ancora, Birgitte Glavind Sperber (200\*), ha raccolto in tempi recentissimi dalle labbra di Qazi Palleawan, uno dei più rispettati *ghön d'yan* (cantori) di Rumbur, figlio del grande *qazi*<sup>85</sup> Baraman del lignaggio dei Balroè. Palleawan ha conosciuto da oltre trent'anni gli antropologi della nostra generazione e di quella successiva, e non vi è dubbio che la loro influenza si sia fatta sentire a Rumbur. Ma le sue parole non potrebbero essere quelle che sono se il *dastur* di cui parla non fosse quello che è. La cultura Kalasha non è una cultura qualunque. E' una cultura molto forte, che è sopravvissuta alla sottomissione al principato, alla conversione del Nuristan, all'avvento del Pakistan, alla fine dello stesso principato e, almeno per il momento, all'alluvione della modernizzazione e del turismo. La raffigurazione che ne dà Palleawan è

<sup>85</sup> *Qazi* è un termine di derivazione araba (*qadhi*) che designa il giureconsulto musulmano. Esso non fa parte della tradizione Kalasha, ma è stato introdotto nel 1973 nel quadro della nuova legislazione sulle minoranze, come titolo onorifico per alcuni anziani più competenti sul *dastur*, ai quali fu attribuita una pensione. Esso non comporta specifiche funzioni politiche o rituali. Tradizionalmente i Kalasha non hanno alcuna figura paragonabile a un sacerdote e tutti i riti possono essere officiati da chiunque, purché risponda, ove richiesto, ai necessari requisiti di purezza. Questa generalizzazione delle facoltà rituali è un altro tratto che li distingue nettamente dalla tradizione bramánica.



certamente di ordine deontologico, ci parla di ciò che i Kalasha *dovrebbero* essere, più che di ciò che effettivamente sono. Ma proprio in questo sta il suo valore antropologico: Palleawan ci descrive un’etica, ossia un sistema di valori. Come dice Dumont (2000: 123), “se riflettesse completamente e soltanto il dato, il sistema delle idee e dei valori non sarebbe più capace di orientare l’azione, smetterebbe di essere se stesso”. Fino a che punto dunque questa etica sia rispettata nel presente è un’interessante questione che esula tuttavia completamente dal nostro discorso.

Quando facciamo celebrazioni, abbiamo bisogno di molto formaggio, lo dovessimo comprare costerebbe un sacco di soldi. Noi Kalasha abbiamo grande unità. I Patua [etnonimo Kalashamund per i Kho] non sono così. I nostri lignaggi si aiutano sempre l’un l’altro. Noi ci diamo l’un l’altro. Sempre quando c’è una celebrazione qualcuno dà *prachona* e dà formaggio. A noi Kalasha piacciono molto le capre. Nella nostra cultura Kalasha condividere è molto importante. Noi ci diamo l’un l’altro. Spesso ci aiutiamo l’un l’altro gratuitamente, senza soldi. Io aiuto lui, lui aiuta me e quell’altro. I Kalasha condividono le cose. Ai Patua non piaciamao: “I Kalasha sono idioti. Dovrebbero scomparire!”. Ai Patua interessa soprattutto avere un sacco di soldi. Noi non corriamo dietro ai soldi. Il nostro *dastur* è diverso. Noi cerchiamo l’onore (*iz̄at*). Noi ci aiutiamo l’un l’altro. Tutti noi Kalasha siamo d’accordo che fra tutte le cose lo *iz̄at* è quella che ci piace di più. Possiamo ottenere *iz̄at* dalle nostre capre. Lo possiamo ricavare dai nostri cereali. Possiamo ottenerlo dando aiuto agli altri, o dando per le celebrazioni. Qui gli anziani conoscono tutte le specie di lavoro. Noi educiamo i nostri nipoti e dividiamo il lavoro fra loro. Qui i nostri onorati anziani ci possono insegnare tutto, il *dastur* e i costumi che ci sono stati dati dai *debar* [sciamani].

Palleawan non si imbarca certo in un’analisi strutturale del suo *dastur*. Ma coglie l’essenza che sottostà a quel sistema simbolico. Nello studio sopra ricordato, Parkes metteva in luce una serie di sorprendenti analogie di questo sistema simbolico con quelli di altre culture assai lontane nello spazio e anche nel tempo, come quelle dei baschi, dei greci Sarakatsani o dei catari della Francia medievale: cosa che lo induceva a concludere che, attraverso una serie di permutazioni spiegabili in termini ambientali, si può discernere un sistema di “valori pastorali” radicato in “cosmologie strutturalmente identiche” fra i montanari dell’Eurasia, dai

Pirenei fino allo Himalaya occidentale. In tempi più recenti, tuttavia, lo stesso Parkes (1994: 159-60; 1997: 53-54) suggeriva che la particolare insistenza dei Kalasha sulla dimensione della purezza vada ricondotta (insieme al loro esasperato egualitarismo) principalmente alla condizione di enclave subordinata e oppressa in cui erano caduti con la sottomissione al principato di Chitral. Ora, è possibile, come abbiamo accennato, che questa situazione abbia accentuato certi caratteri della cultura, spingendo i Kalasha ad enfatizzarli più di quanto non facessero i loro vicini Nuristani, che coltivavano certamente con più entusiasmo le virtù guerriere. Ma ciò non vuol dire che il sistema di valori sottostante a queste variazioni locali non fosse essenzialmente lo stesso. Senza volerci spingere fino ai Pirenei, ci sembra abbastanza evidente che tutte le culture a sistema acefalo del Peristan preislamico a noi conosciute condividessero gli elementi strutturali essenziali di questa architettura concettuale (cf. in particolare Jettmar 1975: 215ss).

Per rifarci ancora una volta alle categorizzazioni di Buttitta, si può ritenere che questa architettura simbolica comune almeno a molta parte del Peristan preislamico, si collochi al livello di ciò che egli chiama la Norma, in cui “lo Schema viene articolato in sostanze espressive e di contenuto profonde, storicamente determinate”, mentre le molteplici varianti locali, in cui il sistema si proietta in forme differenziate sul piano dei riti, del costume, delle costruzioni mitologiche o dei nomi degli dei, si collocano al livello “dell’Uso comunitario, in cui tutto questo viene a esplicitarsi nella prassi in rapporto a contesti più articolati rispetto a ciascuna società” (Buttitta 1996: 25).

La conclusione che ci interessa trarre a questo punto è che il sistema di valori che abbiamo delineato risulta scarsamente compatibile con un apparato politico a modello paterno, che fonda la sua costruzione dell'universo sociale sull'appropriazione più che sulla condivisione, sull'assoggettamento della natura all'uomo piuttosto che dell'uomo alla natura, sulla gerarchia e la sottomissione, piuttosto che sull'omogeneità sociale e l'uguaglianza. La cosmologia Kalasha, al contrario, trasuda da tutti i pori la sua compenetrazione col modello dei fratelli.

Proprio per questo è interessante confrontarla con un'architettura analoga, ad essa evidentemente imparentata, che è invece strettamente associata al modello del padre: il sistema delle caste indiane nell'interpretazione che ne dà Louis Dumont. Anche il sistema delle caste, osserva quest'autore, si presenta in forme concrete, empiricamente osservabili, che variano da luogo a luogo e da contesto a contesto. Ma:

In effetti questi insiemi concreti, che si suppongono isolati, sono simili, riposano su principi comuni. In questo senso si può parlare *del* sistema delle caste come di una istituzione panindiana. A questo livello, il sistema delle caste è innanzitutto un sistema di idee e di valori, un sistema formale, comprensibile, razionale, un sistema nel senso intellettuale del termine [...] Il nostro compito consiste nell'afferrare il senso di questo sistema intellettuale, di questa ideologia (Dumont 2004: 129).

Ciò che Dumont sta dicendo è appunto che le varianti osservabili si collocano solo al livello dell'Uso, al di là del quale occorre decifrare ciò che si colloca al livello della Norma, ossia il sistema sottostante di “principi comuni”. Ora, si dà il caso che una componente essenziale di questi principi sia comune anche al sistema Kalasha, rivelando a un tempo la divergenza fra i due sistemi e la loro probabile ascendenza comune. Rifacendosi a Bouglé, Dumont argomenta che l'essenza del sistema delle caste sta nel suo articolarsi in gruppi connessi fra loro in tre modi: 1) da

una gradazione di gerarchia, 2) da regole di separazione; 3) da una divisione del lavoro.

I tre “principi” si basano su un concetto fondamentale, si riconducono a un solo e fondamentale principio: la contrapposizione fra puro e impuro. Questa contrapposizione sottende la gerarchia, che è superiorità del puro sull’impuro, sottende la separazione, perché bisogna tenere separato il puro dall’impuro, sottende la divisione del lavoro perché le occupazioni pure o impure devono essere ugualmente tenute separate (ivi: 130).

In maniera omologa e opposta, il sistema Kalasha fonda con gli stessi strumenti non la distinzione fra le caste, ma quella fra i generi. La contrapposizione fra puro e impuro istituisce fra i generi una relazione di gerarchia rituale, sovraordinando nella sfera simbolica il maschile al femminile; istituisce regole di separazione, con la segregazione delle donne al *bashali*, con quella degli uomini agli ovili ove le donne non devono accedere, con la separazione rituale e il divieto di contatto fra i sessi nella fase culminante della festa del solstizio d’inverno; e fonda la divisione del lavoro fra i generi sul diverso grado di purezza delle rispettive occupazioni. L’operazione è omologa e opposta a quella indiana poiché asservire questa dicotomia della sfera simbolica esclusivamente alla distinzione fra i generi significa proclamare l’equivalenza dei membri di ciascuno di essi, escludendo quel principio di gerarchizzazione dell’universo sociale che Dumont giustamente ritiene la quintessenza stessa del sistema delle caste.

Non meno significativo è il fatto che Dumont individui il nucleo centrale delle prescrizioni relative alla purezza in quella che egli chiama l’impurità personale o familiare, legata agli “aspetti organici della vita umana” (ivi: 146), la morte, la nascita e le mestruazioni in particolare: ossia proprio ciò che soprattutto accomuna il sistema Kalasha a quello brahmanico. Fra i Kalasha, la donna è segregata in occasione delle mestruazioni e del parto; come in India, i parenti del morto (ivi: 139) sono colpiti da impurità temporanea e non possono radersi nel periodo del

lutto; i bambini escono definitivamente dallo stato d'impurità legato al nascere solo con la cerimonia d'iniziazione (ivi: 140); la donna beve l'acqua dal recipiente che l'uomo porta alle labbra solo versandosela nel cavo della mano, come un intoccabile che riceve l'acqua da un bramino (ivi: 266); e ancora, è impuro il ferro, mentre è puro l'oro; sono impure le unghie e i capelli tagliati; ci si purifica col lavacro rituale. Naturalmente vi sono una quantità di differenze, anche significative: basti dire per esempio che il sistema Kalasha non conosce la purezza della vacca, mentre quello bramano ignora la purificazione col fumo. Ma è difficile negare che esista un nucleo di simboli comune, che è stato messo al servizio di funzioni diverse nei due casi. Dumont coglie un aspetto rivelatore di questa diversità quando osserva che mentre in India si attribuiscono le mansioni funerarie a caste di specialisti colpiti da impurità, "altrove ci si libera dal rischio della situazione facendo ricorso alla complementarietà, per definizione istantanea e reciproca: io seppellisco i tuoi morti, tu seppellisci i miei" (ivi: 137). Questo, come avremo modo di vedere, è proprio ciò che accade fra i Kalasha, cosa che si può prendere a emblema della loro differenza: mentre l'India fa dell'impurità l'occasione per istituire una subordinazione sociologica, la logica Kalasha ne fa un'occasione di compartecipazione e cooperazione fra uguali.

E' evidente che la differenza ha a che fare col potere. Nell'istituire una gerarchia di ordine rituale e simbolico distinta e parallela a quella di ordine economico-politico, la logica bramana presuppone l'esistenza della subordinazione e del potere, si lega cioè indissolubilmente al modello paterno in quanto tale, come Hocart aveva ben visto molti decenni or sono (cf. Quigley 1995: 3, 114-22). Nei confronti di questo potere il

bramano accampa un credito fondato su quell'ordine simbolico. Quando, in un famoso, cruciale passaggio, il *Manavadbarmashastra* (Doniger 1996: 98 – I, 87-91) attribuisce ai quattro *varna* i loro compiti, a tutti fa carico di donare ai bramini, mentre solo ai bramini spetta ricevere (cf. Quigley 1995: 6; Dumont 2004: 163-64). “Gli astuti bramani hanno, infatti, incaricato gli dei e i mani di ricambiare i doni da loro ricevuti”, osservava Mauss (1965: 255n; cf. anche 252-53, 260-61). L'ideologia bramantica non fa che fondare un sistema di redistribuzione a doppia cerchia in cui potere e sacerdozio si alleano nel garantire un ordine gerarchico<sup>86</sup>. Nelle parole di Dumont (ivi: 340), “la storia dell'India si basa sull'accordo tacito, sulla complicità, della forza [...] e dei sacerdoti”. Siamo al di là dell'inversione del debito. Il modello paterno è il cardine su cui si impernia il sistema: non c'è da stupirsi se è proprio con il prevalere del bramanesimo post-vedico che quel modello prevale e s'impone come unico possibile nella storia del subcontinente (cf. Quigley 1995: 147).

Abbiamo già osservato come Mauss si sia lasciato sfuggire, nel *Saggio sul dono*, la divergenza strutturale fra l'ideologia brahmanica e l'ideologia del rinunciante, una divergenza che avrebbe spiegato molti aspetti che gli parvero contraddittori e “perfino comici” (Mauss 1965: 260) nei testi che analizzava. Non gli sfuggirono tuttavia le evidenti tracce, nel “diritto indiano classico”, di un sottofondo di tipo tribale che egli

<sup>86</sup> Rielaborando un modello di Gellner, Quigley (1995: 152) fornisce un'immagine grafica molto calzante di questo tipo di meccanismo, in cui la cerchia ristretta incentrata sul monarca include i bramini e gli altri membri dell'élite, escludendo “le comunità di produttori agricoli” che ne garantiscono il sostentamento. Riteniamo meno illuminanti le successive elaborazioni delle Figg. 6, 7 e 8 che, a differenza dell'altra, non rappresentano comunque cerchi di appartenenza nel senso che definiamo più oltre nel prossimo capitolo.

attribuisce da una parte all'India pre-indoeuropea, dall'altra “all'economia e alla morale degli antichi pastori indo-iraniani” (ivi: 253-54, 260). A questo sottofondo egli riconduce un diritto alternativo che “fu certamente in vigore per sei-dieci secoli, dall'VIII secolo prima della nostra era al II o III secolo d. C.” Non si può fare a meno di osservare che si tratta proprio dello stesso periodo in cui prosperarono le antiche repubbliche di cui si è detto, periodo che si chiuse appunto con la definitiva affermazione dell'ideologia brammanica. Per altro verso, molti hanno notato la stretta relazione esistente fra le istituzioni di quelle repubbliche e le forme organizzative delle più antiche sette di rinuncianti, quelle buddhiste in particolare (cf. Muhlberger 1998: 6-7): la parola sanscrita *sangha*, che designa appunto la forma repubblicana, indica anche l'ordine dei monaci buddhisti, le cui procedure decisionali erano, a quanto sembra, mutate proprio da quel modello. Vediamo emergere una sintonia fra le istituzioni “degli antichi pastori indo-iraniani”, quelle delle repubbliche post-vediche e quelle delle comunità dei rinuncianti, tre sistemi che, nel contrapporsi all'ideologia gerarchica del sistema delle caste, rivelano tutti la loro contiguità col modello dei fratelli<sup>87</sup>. I Kalasha sono palesemente gli eredi diretti di quegli antichi pastori. E' un vero peccato che a Mauss non sia giunta notizia dei Kafiri, del libro di Robertson e dell'intero complesso

<sup>87</sup> Si confrontino le osservazioni di Quigley (1995: 166, 167): “Caste organization is opposed to tribalism: that is, a form of uncentralized social structure which is based on kinship. Historically, caste is a phenomenon of the plains, of relatively productive agriculture which makes some degree of centralization not only possible and desirable, but, once it takes off, irreversible [...] Caste is concerned with relations of this world. As such, whatever its apologists may claim, it is also fundamentally opposed to the renouncer's attempt to deny the constraints of social and political organization altogether”.

culturale peristano, poiché, nonostante la debolezza dei dati allora disponibili, esso avrebbe avuto certamente un posto di primo piano nel *Saggio sul dono*.

Il sistema Kalasha, in ogni caso, si colloca palesemente al di qua dell'inversione del debito: parente povero e rinnegato dell'architettura simbolica bramanica, asservisce lo stesso vocabolario a finalità diametralmente opposte e, relegando il principio gerarchico alla sfera dei rapporti tra i generi, lo esclude dalla categorizzazione dell'universo sociale. Cardine del sistema è il modello fraterno.

E' per questo che nei sistemi peristani di questo tipo non si osserva, sul piano sociologico, nulla di paragonabile alla tripartizione delle funzioni teorizzata da Dumézil\*, che è palesemente legata ad un quadro politicamente ed economicamente specializzato e gerarchizzato<sup>88</sup>. Allo stesso modo, come si è già argomentato altrove (Cacopardo & Cacopardo 2001: 42-44), sono privi di fondamento i vari tentativi compiuti in passato di reperire in Peristan un sistema di caste. Ciò che esisteva invece in età preislamica, tanto in ambito acefalo quanto nell'area di Gilgit, era una ristretta minoranza di gruppi endogami, specializzati e subordinati, che avevano spesso tutti i caratteri degli intoccabili indiani, segnati come erano da una condizione di profonda impurità che li segregava in villaggi separati

<sup>88</sup> E' possibile, sebbene tutt'altro che certo, che una vaga traccia della tripartizione dumeziliana sia rintracciabile nella triade di divinità bashgali formata da Imra, Gish e Mon, secondo quanto suggerito da Allen (1991; cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 204), tanto più che la preminenza di queste divinità è adesso confermata da ulteriori fonti (Grünberg 1994: 85; Graziosi 2007: 14-15). Questo tuttavia non si ripercuote in alcun modo a livello sociologico: gli estemporanei tentativi di qualcuno di ravvisare la tripartizione dumeziliana nella società Kalasha non sono in alcun modo condivisibili.



e li escludeva dai riti sacri<sup>89</sup>. Ma a questo riguardo non si può non concordare con lo stesso Dumont (2004: 367) quando sostiene che “un conto è per una società avere quella che si tende a chiamare una casta di Intoccabili [...], un altro conto è essere costituita interamente da un sistema di caste. Perché ci sia casta, occorre che la società tutta intera e senza residui sia costituita da un insieme di caste”. E questo è proprio ciò che non troviamo in Peristan.

Troviamo invece, come si è visto, una situazione come quella dei regni kafiri dell'area di Gilgit, in cui il sistema che abbiamo appena descritto è stato piegato e trasformato a servizio del modello paterno in un modo completamente diverso dalla via seguita nell'India bramanaica. In assenza di scrittura, non si è formata una casta di custodi del sapere sacro in grado di condizionare il potere politico. Il re è al vertice della gerarchia di purezza nella misura in cui assume le vesti dello sciamano, ed è allo stesso tempo investito di funzioni sacerdotali esclusive che lo distinguono da qualunque altro mortale. Tutto lascia pensare che si tratti di un'architettura che sovverte profondamente la Norma che abbiamo delineato, utilizzando tuttavia i medesimi elementi per ricomporli in un disegno alternativo: la versione peristana dell'inversione del debito. E' un peccato che i dati disponibili siano troppo esigui e tardivi per consentire un'attendibile analisi complessiva di quel sistema, poiché i suoi risultati sarebbero certamente interessanti. In questa sede ci dobbiamo contentare di limitare la nostra analisi alla sfera del modello fraterno.

<sup>89</sup> Avevano uno status analogo fra i Kalasha i già ricordati *baira*, che vivevano in villaggi separati, ma non erano artigiani specializzati. Questi ultimi, secondo la tradizione orale, non

sono mai esistiti fra di loro, almeno nelle tre valli di insediamento odierno.

## CAPITOLO 5

### **Kalasha. Politica e orizzonte dell'etica.**

Descriveremo adesso il sistema politico dei Kalasha nelle forme in cui è osservabile attualmente, in base all'assunto che, non discostandosi sensibilmente da quello di età coloniale e precoloniale<sup>90</sup>, esso costituisca un'esemplificazione pertinente, sebbene non rigorosamente tipica, dei sistemi acefali presilamici del Peristan.

<sup>90</sup> Le fonti scritte di età precoloniale sui Kalasha sono pressoché inesistenti. L'unico studio ad essi dedicato in quel periodo è un articolo sulla loro lingua dovuto a Leitner (1880), che tuttavia credette si trattasse di un idioma parlato in Bashgal. Da qui apprendiamo fra l'altro che i lignaggi maggiori di Bumburet erano conosciuti allora sotto gli stessi nomi usati ancor oggi. A questo si aggiungono poche note di McNair (1883) e Lockhart & Woodthorpe (1889), nonché alcune importanti notizie ricavabili dallo *Shah Namah* di Muhammad Siar. Il vasto *corpus* delle loro tradizioni orali ci consente tuttavia di stabilire che i Kalasha non ebbero mai capi di tipo monarchico nel periodo della soggezione al principato.

I Kalasha di oggi sono iscritti nell'ordinamento politico-amministrativo del Pakistan con lo status di minoranza, disciplinato da una normativa più volte modificata, originariamente risalente al governo di Zulfikar Ali Bhutto (1973-77), il padre di Benazir. La loro economia, pur essendo ancor oggi basata sull'agricoltura e la pastorizia, è stata parzialmente trasformata, soprattutto a partire dai tardi anni Settanta, dalla penetrazione della moneta e del mercato, nonché dagli interventi dello stato e di molte organizzazioni non governative e governative internazionali. La minaccia della fame, che ancora incombeva ai tempi della nostra prima visita nei primi anni Settanta, è oggi fortunatamente svanita e i Kalasha, un tempo miseri e disprezzati, sono adesso mediamente più benestanti, più istruiti e meglio dotati dei benefici dello sviluppo dei loro vicini musulmani.

Il loro attaccamento alla tradizione rimane tuttavia fortissimo, sottoposti come sono a due opposte sollecitazioni: quelle dei vicini e parenti musulmani, che quotidianamente rimettono in discussione la loro differenza culturale, e quelle dei visitatori esterni, orientali e occidentali, che continuamente incoraggiano quell'attaccamento, in sintonia del resto con la politica di tutela coerentemente perseguita da tempo dalle autorità pakistane. Nella sfera politica il *dastur* ha un peso enorme, ed è pertanto del tutto ragionevole vedere nelle istituzioni che descriveremo una struttura dalle radici arcaiche che si confronta con considerevole successo con le sfide innovative del presente.

I Kalasha non hanno un unico capo. Hanno degli anziani (*gaderak*), che si riuniscono in un consiglio informale chiamato *gaderakan*, le cui riunioni sono designate con la voce Pushtu *jirga* o ultimamente con quella

inglese *miting*<sup>91</sup>. Sebbene il termine che designa i suoi membri si riconduca al significato di “i più anziani”, i *gaderak* di questi ultimi decenni sono spesso piuttosto giovani, non di rado appena trentenni, perché il vento del mutamento che ha investito il distretto fa sì che le competenze utili per esercitare questa funzione abbiano a che fare, più che con l’esperienza e la conoscenza della tradizione, con la padronanza dei meccanismi politico-amministrativi e la conoscenza delle lingue veicolari: prima l’urdu (che sostituì il persiano come lingua amministrativa quando il Pakistan subentrò al principato), e poi l’inglese, che è stato ormai appreso da diversi giovani. Questo vale soprattutto per i cosiddetti *gaderak* “esterni” (*bìannei gaderak*), addetti ai rapporti con lo stato e con il mondo esterno in generale, che sono le figure politicamente più rilevanti e sono oggi ufficialmente registrati presso l’amministrazione distrettuale. Esistono poi dei *gaderak* “interni” (*kam-tara gaderak*, “anziani di lignaggio” o *durei gaderak*, “anziani di casa”) che discutono le questioni riguardanti rapporti strettamente interni alla comunità o a singoli lignaggi o agglomerati residenziali. Questi sono spesso di età più avanzata. Meno giovani sono anche, in generale, i *gaderak* cerimoniali, o cantori (*ghö dyau*, “coloro che versano canti”), che hanno spesso un ruolo politicamente più marginale, ma sono i custodi del sapere tradizionale che entra in gioco nella gestione dei riti, nei discorsi encomiastici e soprattutto nei canti epici e lirici che commemorano le gesta degli antenati in tutte le grandi occasioni rituali. Naturalmente i *gaderak* esterni possono svolgere anche funzioni “interne”, e in qualche

<sup>91</sup> Meno frequentemente impiegato è il termine Kalashamund *mashkùlik*, che significa letteralmente “discussione” o “chiacchierata”.

caso dispongono anche di competenze sufficienti a misurarsi degnamente nella sfera cerimoniale: ma questo non è necessario, e le competenze politiche rimangono complessivamente ben distinte da quelle di ordine rituale. Il famoso Qazi Khoshnawaz, che gode del massimo rispetto quando si tratta di cantare le memorie del tempo dei padri, è tenuto in minor considerazione quando si tratta di prendere decisioni di stampo più laico, come la divisione delle *royalties* sulle foreste di proprietà comune o il risarcimento da pagare al marito abbandonato da parte del nuovo partner di sua moglie.

Sebbene il consiglio degli anziani sia l'organo politico più attivo, i Kalasha tengono anche assemblee generali di tutta la comunità, chiamate anch'esse *jirgà*, con la partecipazione obbligatoria di almeno un membro di ciascuna famiglia. Questi incontri si tengono in genere a livello di singoli villaggi ed hanno luogo sul tetto o la veranda di una casa qualsiasi. Riguardano per lo più l'avviamento di opere comuni, come la costruzione di un ponte o di un canale, la selezione di persone per particolari incarichi, ovvero liti con estranei alla comunità, che siano Kho, Nuristani o Kalasha di altre valli o villaggi. Queste assemblee non hanno una cadenza periodica e non sono frequentissime, poiché si tengono solo in caso di necessità specifiche.

Questo regime di duplice assemblea, a livello generale di villaggio e al livello ristretto degli anziani, è caratteristico di tutte le comunità acefale del Peristan. La distribuzione delle funzioni fra questi due organi, la loro frequenza di convocazione, la specifica composizione e le altre modalità di funzionamento sono soggette tuttavia a variazioni sensibili in dipendenza dei diversi contesti. I dati disponibili indicano chiaramente che non si

tratta di istituzioni cristallizzate in una forma statica, ma soggette a continui processi di rinegoziazione e innovazione normativa che producono risultati istituzionali variabili di tempo in tempo e di luogo in luogo, nei quali si riconosce tuttavia nitidamente l'impronta di un modello comune.

Il regime della duplice assemblea è un tratto che richiama immediatamente alla mente uno dei pochi caratteri relativamente ben documentati delle repubbliche post-vediche. In quell'antica versione del modello dei fratelli esistevano infatti due organi ben distinti, indicati nei testi coi termini *sabha* per il consiglio ristretto, e *samiti* per l'assemblea generale. Purtroppo le notizie disponibili su queste istituzioni sono talmente vaghe e sparute che il lungo dibattito che si è scatenato intorno alla loro esatta natura e ai rapporti fra le due cose è destinato a rimanere aperto. Non vi sono elementi sufficienti per stabilire se quei sistemi fossero in genere più simili a delle "aristocrazie", come vogliono alcuni (Scharfe 1989: 235), o a "democrazie", come vogliono altri (Muhlberger 1998), e le tipologie che sono state tentate, per esempio da Sharma (1968), non hanno solide basi documentali. Quel che si può osservare è che si trattava comunque certamente di sistemi a modello dei fratelli, più o meno spostati in direzione del polo paterno lungo il nostro *continuum*: nell'arco dei forse otto secoli di vita di quelle repubbliche, le relazioni fra *sabha* e *samiti*, così come il grado di accentramento o diffusione del potere o dell'autorità, devono aver subito variazioni ancor più pronunciate di quelle osservabili in Peristan. Comunque stiano le cose, le repubbliche post-vediche rappresentano un antecedente del modello fraterno peristano in un contesto di matrice affine, e questa affinità strutturale

indica che esse potrebbero anche essere legate da un rapporto di più o meno diretta ascendenza con le nostre “democrazie pastorali”.

Fra i Kalasha, in ogni caso, il consiglio dei *gaderak* è l'organo politicamente più attivo, e quello che si riunisce con maggiore frequenza. Esso non ha una composizione rigida, nonostante la registrazione ufficiale dei membri più in vista. Le sue attività sono informali, non hanno una sede prestabilita e sono in linea di massima accessibili a chiunque abbia ragione di presenziare: il novero dei partecipanti varia in funzione delle questioni da discutere. Mentre non è necessario che rappresentanti di tutti i lignaggi siedano costantemente in consiglio, è certo che presenzieranno quelli dei gruppi di parentela direttamente interessanti alla deliberazione. Negli anni Ottanta ci furono elencati per nome ben ventidue *gaderak* di Rumbur, ma è raro che una *jirga* veda la partecipazione di così tanti. Gli anziani di un certo peso, che presenziano di norma a tutte le riunioni, non sono più di cinque o sei in quella valle. A Rumbur l'intera comunità Kalasha della valle è l'unità politica di base, ossia la collettività rispetto alla quale si prendono ordinariamente decisioni comuni. Nella valle di Bumburet, invece, che è la maggiore delle tre, sono più frequenti le decisioni prese a livello di singolo villaggio, mentre a Birir accade lo stesso per le due metà, incentrate rispettivamente sui villaggi di Guru e Biyou. Non sono molto frequenti le *jirgà* di tutti i *gaderak* Kalasha, che riguardano soprattutto problemi relativi allo status di minoranza (ma cf. Glavind Sperber 2008: 135), mentre oggigiorno non sono rare le riunioni con esponenti di altre etnie per discutere specifici temi a livello subdistrettuale. Va tenuto presente che l'attività politica esterna dei Kalasha odierni investe un campo che va ben al di là delle arene politiche locali e più d'uno di loro ha avuto occasione di



incontrare esponenti dei più alti livelli istituzionali dello stato, compresi primi ministri e presidenti.

Ma l'attività politica ordinaria è ancora incentrata principalmente, come in passato, sui problemi locali delle singole valli. Gli argomenti discussi dai *gaderak* riguardano da una parte questioni di interesse generale come la gestione di interventi di sviluppo (strade, elettricità, acqua, scuole, sanità e fondi per gli edifici rituali) o la distribuzione di risorse finanziarie comuni, in primo luogo le *royalties* forestali (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 103-104), che hanno spesso una grande rilevanza economica. Ma buona parte delle loro attività hanno a che fare con la risoluzione di conflitti interni, soprattutto quelli legati ai frequenti episodi di *alashing*, la rottura del vincolo coniugale da parte di una donna che fugge con un uomo diverso dal marito prescelto per lei dai genitori. In queste materie, che assorbono moltissima attenzione da parte degli anziani e di tutta la comunità, le decisioni della *jirgà* sono sovrane. L'unico modo di sottrarsi ad esse è la conversione, che trasferisce la materia alla sfera del diritto islamico. Sono invece di competenza dei tribunali dello stato le questioni di maggiore rilevanza penale, come i rari casi di omicidio, che a memoria d'uomo riguardano esclusivamente rapporti con altre etnie. Quanto alle liti concernenti terreni e prestiti, come già accadeva ai tempi del principato, il consiglio degli anziani svolge in un certo senso funzioni di giudice di primo grado: esso non mancherà di discutere il caso e di approdare ad una decisione, ma se una delle parti non dovesse gradirla, è sempre libera di rivolgersi agli organi giudiziari istituzionali. Le posizioni assunte dagli anziani, tuttavia, soprattutto se unanimi, hanno in genere un peso determinante nei processi.

In tutte le loro decisioni, i *gaderak* sono tenuti ad applicare il *dastur*, ossia le norme consuetudinarie, che pur non essendo mai state messe per iscritto, sono generalmente note a tutti i membri più avveduti della comunità. Questo significa che fra i Kalasha la *rule of law* è molto sentita e molto forte. Le comunità acefale del Peristan sono tutt'altro che *lawless*, come le definì Schomberg (1935: 242): al contrario, la legge che disciplina i loro rapporti interni è dotata di una grande efficacia, che non si fonda sulla minaccia della forza, ma sulla forza della tradizione condivisa<sup>92</sup>. Vediamo all'opera, dunque, uno dei requisiti cardinali della democrazia in senso moderno. Come nelle democrazie moderne, per di più, ciò non esclude la possibilità di atti di innovazione normativa, che possono essere adottati con il consenso unanime dei *gaderak* e delle assemblee generali, sia introducendo nuove regole, sia modificando quelle tradizionali. Esiste dunque un potere legislativo istituzionalmente riconosciuto. Di questo vedremo fra poco qualche esempio significativo.

In un sistema di questo tipo, naturalmente, non esiste una vera separazione dei poteri: la funzione giurisdizionale, in particolare, non è distinta dalle altre. Ma questo ha forse qualcosa a che fare col fatto che non esiste potere, almeno nel senso che abbiamo definito. I *gaderak* non hanno a disposizione alcuno strumento per imporre le loro decisioni a chi non le condividesse: come accade in generale in tutte le collettività acefale, la loro unica forza è la capacità di persuasione. La stessa autorità politica, ossia,

<sup>92</sup> Su quanto fosse pronunciata questa forma di sovranità della legge fra i “Kafiri d'Europa”, si veda Modzelewski (2008: 117-119), che riporta addirittura un caso in cui il re longobardo Liutprando si dichiara incapace di introdurre un'innovazione normativa che ritiene opportuna, perché in contrasto “con la consuetudine della nostra stirpe”.

ricordiamolo, la facoltà di prendere decisioni che riguardano tutti, non risiede mai nelle mani di un singolo individuo, ma sempre di un organo collegiale. E' evidente che in un simile sistema è del tutto possibile che si creino divisioni e che queste divisioni si cristallizzino nella formazione di fazioni contrapposte. E infatti proprio questa è la situazione attuale fra i Kalasha, che sono schierati in due opposte fazioni che hanno i loro adepti in ciascuna valle e, di solito, in ciascuno dei villaggi (cf. Parkes s. d.). Non entreremo in questa sede nell'analisi dei processi che hanno portato a questo tipo di fazionalismo bipolare, che è strettamente legato alla dialettica politica contemporanea di livello locale e nazionale. Basti osservare che, pur in assenza di dati certi in materia, possiamo ritenere altamente probabile che meccanismi analoghi operassero anche in passato, come accadeva in altre comunità peristane (v. oltre). Il bipartitismo è, in fin dei conti, la più elementare e primitiva fra tutte le forme di organizzazione del consenso politico. Ma anche allora dev'essere stato vero dei Kalasha, così come è vero oggi, ciò che Redfield scrisse dei Maya di Chan Kom: "They did not think of factions as something that ought to be there, as no doubt they thought that families and kinship relationships ought to be there" (cit. in Nicholas 2006: 52).

E' convinzione diffusa che non esistano "istituzioni politiche specializzate nelle società più piccole" (Douglas 1975: 125): i Kalasha, insieme a molti altri gruppi peristani, costituiscono una cospicua eccezione, che li accomuna a certi indiani delle pianure americane (Lowie 1967: 79-83). Essi dispongono infatti anche di un organo esecutivo specializzato, con funzioni che essi stessi usano assimilare a quelle di un corpo di polizia. E' questo un gruppo di funzionari a tempo determinato

chiamati *roi* a Rumbur e Birir e *deng much* a Bumburet<sup>93</sup>. Essi vengono scelti in ogni villaggio dall'assemblea generale o dai *gaderak* per un periodo che varia da uno a tre anni e hanno il compito di vigilare contro la violazione di alcune norme di interesse comune riguardanti in particolare il divieto di raccolta anzitempo di alcuni prodotti, il divieto di trattenere il bestiame a valle nel periodo del pascolo estivo e, soprattutto, il divieto di tagliare legna e legname senza autorizzazione nella foresta comune. Ai trasgressori vengono imposte ammende in natura che vengono di solito consumate dagli stessi *roi* quale remunerazione per il loro servizio. Questo è considerato sì un onore, ma anche un onere non lieve per i giovani chiamati a svolgerlo, che non di rado preferirebbero esserne dispensati<sup>94</sup>.

I Kalasha hanno insomma un'intensa attività di autogoverno che, sebbene parzialmente rinnovata nei contenuti, si svolge in forme sostanzialmente analoghe a quelle prevalenti nel passato.

Un aspetto cruciale di questo tipo di sistemi è quello della selezione del personale politico. Come vengono scelti i *gaderak*? A questo proposito, fra le più significative proposizioni politologiche etnograficamente registrate vi è forse la risposta che fu data da un anonimo pastore Kho a Elizabeth Staley che gli aveva chiesto: "How is a leader of goats chosen?" Il pastore rispose con un'altra domanda: "How is a leader of men chosen?" (Staley 1982: 62). La sua teoria può risultare oscura all'orecchio

<sup>93</sup> E' questo un prestito dal Kati, che significa "uomo delle multe". A Bumburet il *roi* è un funzionario unico per tutta la valle, che viene eletto annualmente con compiti esclusivamente rituali. Per i *roi* di Birir, vedi ora Di Carlo 2007: 51-55.

dei tanti che non sono accostumati a passare il tempo pascolando capre. Ma si dà il caso che le greggi di capre domestiche abbiano dei lignaggi, dei capi di lignaggio e, di solito, una femmina a capo del gregge, che è quella che ne delibera gli spostamenti, invariabilmente seguita dalle altre. Guarda caso, non si tengono elezioni a questa carica. Il leader “emerge” da solo, in virtù di qualità forse non percettibili agli umani, ma del tutto percettibili alle capre. Così le qualità che fanno emergere il leader possono forse sfuggire ai politologi, più difficilmente ai Kalasha. Le possiamo riassumere in quattro parole: intelligenza, eloquenza, generosità, determinazione. Abbiamo visto che fra molti popoli senza scrittura il termine che indica il capo significa letteralmente “colui che parla”. L’eloquenza, insieme alla generosità, è fra i requisiti più spesso indicati dagli antropologi come qualità del leader politico. Come abbiamo già accennato, tuttavia, alcuni gruppi Eschimesi hanno un altro termine, che significa: “colui che pensa”.

E’ sorprendente come l’intelligenza non figuri quasi mai fra le virtù attribuite ai capi dagli etnografi. Eppure la nostra immediata esperienza etnografica indica che è proprio questa la qualità senza la quale è difficile fungere da leader. Quando arrivammo la prima volta fra i Kalasha, in giovane età, senza guida e senza alcun interprete, il primo e più grosso problema che dovvemmo affrontare fu quello di apprendere una lingua che non aveva dizionari o grammatiche, né alcun parlante che conoscesse l’inglese. In queste condizioni, riuscire a far capire quale fosse il significato di cui cercavamo il significante, si rivelò subito molto arduo. Quando

<sup>94</sup> Istituzioni di questo tipo sono ampiamente documentate in Nuristan (v. oltre), ma esistevano anche in molte aree del Chitral e nel Peristan orientale (cf. Jettmar 1975: 239; Snoy

giungemmo infine, coi nostri zaini in spalla, nella valle di Rumbur, facemmo conoscenza con il signor Shah Juwan, del lignaggio dei Dremessé, che era allora, sebbene poco più che trentenne, il *gaderak* più prestigioso di tutte e tre le valli. Ci rendemmo subito conto di avere a che fare con un analfabeta di straordinaria intelligenza: Shah Juwan capiva sempre al primo colpo che cosa cercavamo di sapere. Da allora abbiamo apprezzato un po' meno l'idea che l'intelligenza sia frutto solo dell'ambiente sociale di provenienza, o quella che un vero leader debba esser bravo soprattutto a gettar fumo negli occhi con un sacco di chiacchiere.

Le qualità personali di un leader sono dunque presupposto essenziale della sua affermazione, come è del resto prevedibile in comunità di piccole dimensioni in cui tutti si conoscono personalmente. L'appartenenza ad un lignaggio numeroso, per altro verso, può essere un fattore concorrente, specie in aree come l'agglomerato di Rumbur, dove si hanno marcate differenze nella consistenza numerica dei patrilineaggi. Ma non si deve credere che la relazione agnatica abbia un ruolo esclusivo e determinante nella formazione del consenso: questo può far leva anche su semplici rapporti di amicalità, per non dire di quelli di affinità e quelli cognatici, che, in virtù della logica classificatoria (in senso morganiano)<sup>95</sup>

1975: 97-98).

<sup>95</sup> E' diffusa convinzione, risalente appunto a Morgan (1907: 388, 484ss), che tutti gli Indoeuropei abbiano sistemi terminologici del tipo che egli definì "descrittivi". I Kalasha, e i Peristani in generale, smentiscono vistosamente questa convinzione. La terminologia Kalasha non corrisponde ad alcuno dei quattro tipi di Lowie, né ad alcuno dei sei di Murdock (v. Arioti 2006: 64ss), sebbene il sistema assomigli a quelli Crow-Omaha quanto a regola matrimoniale (cf. Fox 1973: 238-41): la terminologia è però certamente classificatoria nel senso di Morgan

del sistema di parentela, finiscono per estendersi virtualmente a tutti i membri della collettività. Un nucleo familiare numeroso, infine, soprattutto in termini di figli maschi, può avere ancor oggi un ruolo significativo, ed è probabile che avesse ancor più peso in passato. Anche questo, peraltro, non si può certo considerare un fattore determinante.

Ma che dire dell'altra qualità classica del capo, la generosità? Abbiamo già visto che fra i Kalasha questa è una qualità prescritta a tutti. Sarebbe strano, dunque, che non fosse attesa innanzitutto nel *gaderak*, che certamente si sente in obbligo di aiutare, nei limiti delle sue possibilità, soprattutto i suoi sostenitori in condizioni di bisogno. Ma egli deve essere in primo luogo generoso nel prodigare la sua opera a favore della collettività, essere presente senza risparmiarsi ogniqualvolta vi è un problema da risolvere, mostrare sollecitudine per il bene comune, esprimere pareri capaci di ricomporre i dissensi. La munificenza, che pure era istituzionalizzata nel sistema di rango di cui parleremo fra poco, non è la sua caratteristica essenziale. Gli stessi titoli acquisiti attraverso il sistema di rango non erano condizione necessaria né sufficiente dell'autorità politica, anche se costituivano un valido ingrediente dell'influenza che ne è il presupposto. Questo significa che per essere un leader politico non è indispensabile essere particolarmente ricchi. A differenza che in Melanesia, dove, per dirla con Salisbury (2006: 113) “il successo economico individuale [...] era la chiave della mobilità sociale e dell'accettazione come leader”, fra i Kalasha l'influenza politica non è,

(1907: 394), poiché non isola la linea retta da quelle collaterali. I fratelli del padre sono tutti “padri”, i loro figli sono tutti “fratelli”, e così via.

ancora oggi, qualcosa che abbia a che fare immediatamente e direttamente con l'avere. Essere ricchi è certamente un vantaggio, naturalmente a condizione che questa ricchezza sia usata con generosità: ma questo non preclude ai meno abbienti l'accesso all'influenza politica. Un benestante privo delle necessarie qualità personali diventerà difficilmente un leader, mentre è più probabile che lo diventi chi dispone di quelle qualità, pur in assenza di particolare opulenza<sup>96</sup>.

Al di là di tutto questo, il sistema politico Kalasha è comunque egualitario nel senso strettamente tecnico definito da Morton Fried (1967: 33-34), secondo il quale un sistema è politicamente egualitario quando le posizioni di status al suo interno non sono in numero inferiore al novero dei soggetti dotati dei requisiti per occuparle. La carica di *gaderak* non è a numero chiuso. Pertanto l'influenza politica non è un bene sottraibile: il fatto che qualcuno la eserciti non vuol dire che non la possa esercitare qualcun altro. E questo è vero di tutte le posizioni di status tradizionalmente previste fra i Kalasha.

Il leader Kalasha, dunque, “emerge” e non si candida, cosa che sarebbe assai maleducata. Questo è quanto accadeva e accade ancor oggi in tutte le comunità acefale del Peristan, come del resto, a giudicare dalla letteratura etnografica, presso la maggior parte dei popoli senza scrittura. Naturalmente è molto forte il peso dei preesistenti *gaderak* nel processo di “riconoscimento” di un nuovo leader e nella sua ammissione alla cerchia

<sup>96</sup> Cf. il discorso di Sahlins (1980: 144-45) sulla “*economics of respect*”: “Questo rispetto [nato dalla generosità] dovrà competere con tutti gli altri tipi di deferenza che possono essere tributati nei rapporti diretti. Di conseguenza, nelle società più semplici la base dominante



degli anziani più in vista. Questo fattore può far pensare ad un meccanismo di cooptazione di stampo più oligarchico che democratico, cosa che non sarebbe fondata nel caso dei Kalasha, dove il controllo dell'opinione pubblica sui leader è sempre molto forte e l'accesso alle posizioni di autorità non è pregiudizialmente precluso a nessuno. Ma ciò non vuol dire che in altri contesti nello stesso Peristan questo tipo di sistema non possa piegare assai più nettamente in direzione dell'oligarchia.

L'egualitarismo della società tradizionale Kalasha, del resto, si manifestava anche nella distribuzione delle risorse produttive. Prima della diffusione su larga scala della moneta, ossia fino a qualche decennio fa, le differenze fra le disponibilità patrimoniali delle famiglie non erano molto marcate. Non esistevano grandi proprietà terriere, non c'era nessuno che non possedesse almeno un campo, le greggi più grosse non superavano i duecento animali e quasi tutti possedevano almeno la ventina di capre necessarie ad una sussistenza dignitosa. Ancora negli anni Settanta, lo stile di vita delle persone più in vista non si distingueva in nulla da quello di tutti gli altri, né quanto a qualità dell'alimentazione, né quanto ad altri aspetti del consumo.

Ma forse più ancora della distribuzione delle risorse, erano le forme della circolazione dei beni che limitavano le sperequazioni. Lo scambio di tipo mercantile, come compravendita di beni e di derrate, non era praticato nei rapporti interni fra Kalasha, soprattutto nella sfera alimentare. I beni circolavano pressoché esclusivamente in base ad altri principi di

dell'autorità non è necessariamente economica: in confronto con lo status generazionale, o con attributi e capacità personali, ora mistiche ora oratorie, può essere politicamente trascurabile.”

reciprocità, cosa che è vera in larga misura ancora oggi. Vediamo in che senso.

Avevamo già rilevato tempo fa (Cacopardo & Cacopardo 1977) che si applica bene ad un'economia come quella Kalasha lo schema formulato da Sahlins nella *Sociologia dello scambio primitivo*, che distingueva le varie forme di reciprocità distribuendole lungo un continuum che va dall'estremo della "reciprocità negativa" (tentare di ottenere qualcosa in cambio di nulla) a quello della "reciprocità generalizzata" (dare senza pretendere nulla in cambio), passando per la "reciprocità bilanciata", in cui chi dà si attende prima o poi una contropartita di valore sostanzialmente equivalente (Sahlins 1980: 195ss). Come hanno osservato di recente Wilk & Cligget (2007: 162), quest'analisi di Sahlins è a tutt'oggi "l'unico argomento di antropologia economica ordinariamente incluso nei manuali introduttivi di antropologia" ed è stato l'intervento "di gran lunga la più influente" nel dibattito in tema di reciprocità suscitato dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss. In un altro studio recente, Hunt ha creduto invece di poter accantonare il modello di Sahlins argomentando che la reciprocità negativa e quella generalizzata non sono pertinenti come "categorie dello scambio", in quanto si riferiscono a movimenti unidirezionali (Hunt 2002: 106-108). Hunt crede di apportare qualcosa di innovativo introducendo il concetto di "trasferimento" (*transfer*), di cui lo scambio (*exchange*) è solo un caso particolare: ma sembra non accorgersi che fu proprio questa l'innovazione di Sahlins rispetto a Mauss, che aveva concentrato la sua attenzione sulla sola reciprocità bilanciata. Quella di Sahlins non si proponeva come una teoria dello scambio, ma della reciprocità in generale: se è vero che egli usa impropriamente il termine "scambio" nel titolo stesso di quello studio,

nonché talvolta nel testo in riferimento a movimenti unidirezionali, è altrettanto vero che usa assai più spesso il termine “transazione” (*transaction*) che è molto prossimo a ciò che Hunt chiama *transfer*. La critica di quest’ultimo si riduce dunque ad un appunto puramente terminologico che non incide in alcun modo sul valore del modello di Sahlins in quanto tale.

Per mantenersi sul piano terminologico, c’è da osservare semmai che non sembra particolarmente indovinato l’uso del termine “generalizzata”. Sahlins mutuava tale termine dallo scambio matrimoniale generalizzato che Lévi-Strauss contrappone a quello ristretto ne *Le strutture elementari della parentela*. Ma riesce difficile concepire come “generalizzata” la generosità della madre nei confronti del figlio bambino, che Sahlins adduce per l’appunto come esempio di questo tipo di circolazione. Ci sembra assai più semplice e appropriato parlare di “reciprocità positiva”, termine suggerito del resto dalla sua stessa collocazione all’opposto di quella negativa: a tale uso ci atterremo pertanto in questa sede.

Fra i Kalasha i trasferimenti a titolo gratuito, classificabili nella fascia compresa fra reciprocità positiva e reciprocità bilanciata, erano la norma, più che l’eccezione, soprattutto nella sfera alimentare. Abbiamo già accennato che il grosso del prodotto della pastorizia era destinato al consumo in occasioni cerimoniali soggette a condivisione, un concetto che possiamo adesso definire in termini più tecnici, riferendolo a quei trasferimenti che ricadono sul versante positivo dei due continuum della reciprocità e della redistribuzione. Questa destinazione della produzione pastorale faceva sì (e in certa misura fa sì ancora oggi), che il consumo di proteine di un individuo non fosse funzione della sua ricchezza in termini

di bestiame, ma delle occasioni cerimoniali cui si trovava a partecipare. Questo comporta una sfasatura fra la distribuzione del patrimonio e quella del consumo, che è un dato caratteristico di questo tipo di economie: i livelli del consumo dipendono più dalle forme della circolazione che dalla distribuzione delle risorse produttive<sup>97</sup>.

In questo quadro avevano un ruolo considerevole le forme di circolazione di tipo redistributivo. Si ricorderà che abbiamo incluso in questa categoria non solo i flussi ascendenti e discendenti che corrono fra una collettività e un centro politico, ma tutti i flussi verticali che corrono fra un dato soggetto e il resto della comunità, anche se non accompagnati a flussi in senso inverso. Questo è per l'appunto il caso dei Kalasha. I meccanismi redistributivi all'opera fra di essi presentano senza dubbio un grado positivo, poiché non esiste alcun flusso ascendente in qualche modo paragonabile ad un tributo. Siamo decisamente al di qua dell'inversione del debito. L'unico contraccambio che spetta alla figura del redistributore risiede nel prestigio: lo *iẓat* di cui parlava Palleawan.

Una parte di questi meccanismi redistributivi erano codificati in passato in un sistema di rango, che è oggi considerato almeno in parte obsoleto. Non ci soffermeremo qui ad analizzarlo nei dettagli, poiché è già stato trattato in altre sedi (Cacopardo & Cacopardo 1977; Darling 1979; Parkes 1992; Klimburg 2008). Basti ricordare che esso prevedeva due titoli ben distinti. Quello di *namusi much* (“uomo glorioso”) o *ghona much* (“grande uomo”, e si noti la coincidenza semantica con il *big man* melanesiano) si

<sup>97</sup> E' il caso di osservare che se questo forse non basta a giustificare la disattenzione di Polanyi nei confronti della sfera della produzione (cf. Humphreys 1993: 130), la rende quanto

conseguiva attraverso l'elargizione di grandi feste dette *biramor* che comportavano il sacrificio di un gran numero di animali e la distribuzione su grande scala di latticini, di pane e di carne, i cui quantitativi sono ancor oggi ricordati con precisione ragionieristica nei discorsi encomiastici, nelle narrazioni e nei canti. Il titolo di *shura much* (“uomo eroico”) si conseguiva invece uccidendo un nemico, naturalmente di altra etnia, ma richiedeva anch'esso l'elargizione di una festa per celebrarne l'acquisizione. I titolari di queste posizioni di rango, con i loro familiari e discendenti (donne comprese), acquisivano il diritto ad indossare determinati emblemi che indicavano con una certa precisione l'entità delle distribuzioni compiute.

Oltre al *biramòr*, che era specificamente finalizzato all'acquisizione del titolo, esistevano diverse altre occasioni, legate ai riti di passaggio, in cui chi ne aveva i mezzi poteva acquisire ulteriore prestigio e ulteriori emblemi attraverso analoghi atti di redistribuzione. Il *sariék* celebrava il matrimonio di una figlia, mentre in occasione del *chik* (funerale) di un uomo importante le celebrazioni potevano durare diversi giorni ed essere seguite ad un anno di distanza da un'ulteriore festa, il *ghandàn nat*, che dava diritto all'erezione di un'effigie funeraria scolpita in legno, detta appunto *ghandau*. La versione più grandiosa di quest'ultimo evento, lo *sharugà*, che richiedeva la distribuzione di trenta vacche, dava diritto all'erezione di un'effigie montata a cavallo: se le vacche raggiungevano il numero di sessanta, caso molto raro, il cavallo era raffigurato con due teste.

Oggigiorno il *biramor* e lo *sharuga* sono considerati obsoleti, anche se non si può escludere che qualcuno torni a far rivivere la tradizione, come

meno comprensibile.

accadde nei tardi anni Settanta e negli anni Ottanta. Ma le altre forme di redistribuzione sono pratiche ancora vive, nonostante la diffusione della moneta, e ultimamente del deposito bancario, che hanno consentito forme di accumulazione patrimoniale destinate più facilmente a sottrarsi ai meccanismi redistributivi tradizionali. Negli ultimi anni si è avuta però un'evoluzione molto significativa.

L'acquisizione dei titoli e degli emblemi di cui si è detto determinava in seno alla società Kalasha una frattura di ordine sociale che era di fatto molto sentita. Molti viventi non tanto anziani ricordano bene i tempi in cui chi era titolare di posizioni di rango si permetteva di aggredire anche fisicamente chiunque osasse indossare ingiustificatamente anche il meno vistoso degli emblemi. I differenziali di prestigio possono causare tensioni e risentimenti non minori dei differenziali di ricchezza: così una quindicina di anni fa, i Kalasha di tutte e tre le valli, con una decisione a suo modo rivoluzionaria, hanno deciso di disfarsi di questa fonte di discriminazione sociale. Da allora in poi, gli emblemi di rango non sono più diritto esclusivo dei discendenti di chi vi aveva titolo, ma possono essere esibiti da chiunque<sup>98</sup>. Oggi donando si acquista onore, ma non si acquista rango. Assistiamo dunque ad un fenomeno singolare quanto emblematico: mentre in passato l'omogeneità economica era garantita attraverso la disomogeneità sociale indotta dai differenziali di rango, proprio nel momento in cui la penetrazione della moneta e del mercato creavano le

<sup>98</sup> Questi emblemi vengono oggi indossati esclusivamente nelle occasioni cerimoniali. Si osservi che gli emblemi non furono aboliti, ma generalizzati, un po' come accadde in Inghilterra con l'uso del "voi". Il prestigio derivante dalle elargizioni passate e presenti resta comunque intatto.

condizioni per l'accumulo di ricchezza finanziaria, la potenziale disomogeneità economica che ne deriva viene compensata dalla cancellazione della disomogeneità sociale che il sistema di rango generava. La cultura non è acqua: minacciato dalle trasformazioni della modernità, il modello fraterno si rivale trasformandosi per preservare se stesso<sup>99</sup>

Ma non basta: in uno dei villaggi più importanti, quello di Krakal nella valle di Bumburet, è stata introdotta un'ulteriore innovazione non meno significativa. Secondo la tradizione, la fornitura del cibo per i pasti comuni (*jirè*) dei funerali è a carico della famiglia del defunto che, in caso di povertà può contare sull'aiuto del lignaggio, o almeno del suo segmento più prossimo. Cionostante, molte famiglie erano costrette a vendere campi per affrontare la spesa. Nei primi anni Ottanta, la *jirgà* di Krakal ha deliberato di modificare il *dastur*, stabilendo che da allora in poi tutto il villaggio avrebbe contribuito alle spese di tutti i funerali. Sono state stabilite delle quote di contribuzione in cereali, in linea di massima uguali, che possono tuttavia variare in funzione della ricchezza della famiglia. A questo si aggiungono le quote per la carne e i latticini, che oggi vengono pagate in denaro dalle famiglie che non hanno più capre. Queste, in alternativa, coprono la spesa dei paramenti funebri, che in omaggio

<sup>99</sup> Si confronti con gli effetti apparentemente opposti della monetizzazione sui sistemi di rango a *potlatch* della North-West Coast americana, in società sensibilmente più inflesse in direzione sia del modello paterno che della stratificazione economica. Assai più precoce che in Peristan, la monetizzazione, che si accompagnò qui ad una generalizzazione dello scambio mercantile, portò con sé un'intensificazione della competitività nel sistema di rango e un complessivo incremento delle disparità sociali (Wolf 2002: 111-23; cf. Johnson & Earle 2000: 216-17).

all'abolizione dei ranghi, oggi sono per tutti uguali a quelli del *namusi much* di un tempo.

Poiché nell'ottobre 2006 abbiamo avuto la ventura, in seguito a una circostanza molto triste, di presenziare ad un funerale proprio in questo villaggio, riporteremo adesso alcuni stralci della cronaca di quella cerimonia tratti direttamente dalle note sul campo, allo scopo di fornire al lettore un'immagine viva di questo tipo di avvenimenti. Quella che segue è una narrativa<sup>100</sup>, non la documentazione scientifica di questo evento: la quale, checché ne possa pensare un Clifford (cf. Piasere 2002: 15-17), sarebbe cosa completamente differente. Essa ha tuttavia un valore documentario anche a eventuali fini scientifici e allo scopo di preservarlo al meglio, abbiamo evitato di modificare in alcun modo il testo, ispirandoci in questo, naturalmente, alle suggestioni del medesimo Clifford (\*). Ci siamo limitati strettamente a qualche integrazione esplicativa e a quegli interventi di taglia e cucì che le ragioni della narrazione rendevano indispensabili.

Krakal, Bumburet. 8.10. 2006. Ieri pomeriggio, a Bakrabad, sulla strada fra Chitral e Ayun, c'è stato un terribile incidente. Una jeep carica di gente di Bumburet che tornava da Chitral a gran velocità ha trovato dietro una curva un camion che andava altrettanto veloce. L'autista ha tentato di evitarlo sterzando a valle ed è precipitato con un salto di cinquanta metri fino al fiume. Sono morte undici persone, sette Patua (Kho) di Bumburet, due Chetrumà (Kati) di Shekhanandé, un Kalasha-shekh (convertito) di Anish, e Merak, figlio di Dolà, un Kalasha del lignaggio dei Bumburnawau di Krakal, che stava tornando insieme a suo fratello Islam ud-Din dall'udienza per una lite con un altro fratello a proposito di terreni. Islam ud-Din, che si chiamava Amishà prima di convertirsi qualche tempo fa, è gravemente ferito in ospedale insieme ad altri quattro passeggeri musulmani.

Poco dopo mezzogiorno sono salito al Jeshtak Han, che è un grande edificio con due porte e due *Jeshtak nishan*, uno per gli Sharakatdari e uno per i Bumburnawau. Lo *shen* [letto] con il corpo di Merak era sulla destra, a metà fra la porta e il *nishan* sulla parete di

<sup>100</sup> Per altre descrizioni di funerali Kalasha, vedi: Guillard 1974: 165-74; Jettmar 1975: 375-77; Loude & Lièvre 1984: 149-61; Graziosi 2007: 42-44.



fondo. Il corpo era coperto da un *sadar* [lenzuolo] color ciclamino e una bandiera della stessa stoffa era infilata nell'angolo a sinistra della testa. Sulla destra della testa, alcune mele, un pacchetto di biscotti, e sigarette. Sulla sinistra, sempre posati sullo *shen*, un *chish-bati*<sup>101</sup> lungo più di una spanna e un antico *grangrai sutri*<sup>102</sup>, con grosse campanelle di metallo. C'erano donne in *ashisha* [con le trecce sciolte]<sup>103</sup> e altre a capo coperto, per lo più con *kepass*. Cantavano a *nenia*. Alcune donne si sono sedute per terra vicino allo *shen*. Quando sono entrato i tamburi suonavano un *cha*<sup>104</sup> e c'erano, in mezzo ai terzetti delle donne, sei o sette uomini che lo ballavano da soli a braccia levate, con molta energia, roteando le mani. Uno aveva preso il *chish-bati* e lo teneva sul palmo della mano ballando – alla fine della danza lo ha rimesso al suo posto. Il cerchio degli anziani cantori era da una parte, vicino ad uno dei pilastri, ma la gente non ballava intorno a loro, come si usa alle feste, ma intorno al corpo di Merak sullo *shen*. Hanno fatto anche dei *dushiak* e un *drazheilak*. La gente nello *han* non era molta, perché c'erano ancora solo i Momola [gente di Bumburet], la grande affluenza sarà questa sera, quando ci saranno anche i Birila [di Birir] e i Rukmula [di Rumbur].

Krakal, 9.10. Una grande cerimonia di comunione. Mi sento immensamente fortunato ad avere avuto la ventura di partecipare ad un evento che ha rappresentato per me un'immersione totale e improvvisa in un mondo, un popolo, uno stile di vita che hanno dimostrato con tutta evidenza di essere ben lontani dall'estinguersi. Mi aspettavo un'affluenza limitata, forse un po' svogliata come al Prun di Birir, soprattutto nelle lunghe ore della notte. Non è stato così. L'incidente della jeep ha fatto molta impressione, è stato un fatto veramente terribile, anche se purtroppo tutt'altro che raro da queste parti. Merak è stato l'unica vittima di religione Kalasha. Aveva quarant'anni, non era ricco, portava un nome mitico, aveva due figlie piccole e un bambino di appena tre mesi... Mi conforta pensare che fra dieci o vent'anni questo bambino potrà vedere, grazie ai coniugi Mayeux<sup>105</sup> ed a me, le immagini del rito per suo padre.

Ieri risalgo verso lo *han* intorno alle quattro di pomeriggio, proprio quando stanno arrivando i Rukmula. Li accolgono due colpi di fucile. Arrivo appena in tempo per vedere entrare una faccia conosciuta, che si muove con piglio da *gaderak*: è invecchiato parecchio, naturalmente, ma è Palleawan, il figlio del *qazj* Baraman, che era un baldanzoso giovanotto con cui passammo molto tempo nel lontano 1973. Entra con passo deciso e veloce e si va a piazzare alla testa del letto, dove pronuncia con voce stentorea un *ishtikeke* [discorso di encomio rivolto al defunto] nel silenzio generale: “Te ne sei andato per sempre da questo

<sup>101</sup> E' un emblema di rango costituito da un grosso ciuffo di stringhe di paglia intrecciata, ognuna delle quali corrispondeva ad una capra sacrificata in un *biramor*.

<sup>102</sup> Come si vede dal seguito, il significato di quest'emblema non è noto alla maggior parte dei Kalasha di oggi, ma lo conosciamo grazie a fonti anche molto antiche: era un'insegna dello *shura much*, una catena in maglia di ferro da cui pendeva un sonaglio per ognuno dei nemici uccisi (cf. Cacopardo & Schmidt 2006: 54-55).

<sup>103</sup> Questo termine potrebbe avere a che fare col sanscrito *ashauca* che indica in modo specifico “l'impurità che risulta dalla nascita e dalla morte” (Dumont 2004: 138; cf. Turner 1966 - T1463).]

<sup>104</sup> Il *cha*, il *dushiak* e il *drazheilak* sono i tre generi del canto e della danza Kalasha (cf. Parkes 1994 e Di Carlo 2007: 64ss).

<sup>105</sup> Erano presenti i francesi Jacques e Angèle Mayeux, autori di reportage fotoetnografici, fra cui il bel volume *Les Tsatanes*.

nostro mondo, fratello, questo è il destino di quanti nascono...” Il discorso dura qualche minuto, poi riprende a rullare il tamburo, ricominciano le danze. Poco dopo c'è un trambusto alla porta: irrompono tutte insieme, coprendosi la faccia col *cheu* tenuto con due mani come a nascondere le lacrime, una decina di donne di Rumbur. Raggiungono lo *shen*, alcune si siedono per terra, alcune si associano al canto del *bashikeke* [il “far piovere”, il lamento funebre] che le altre donne stanno già intonando.

Mi avvicino al cerchio degli anziani, nascosto in un angolo verso la parete di fondo, non lontano dal *Jeshtak nishan* degli Sharakatdari. Ci sono Palleawan e Katasing di Rumbur che intonano i *kebacha awatau ghön* [i “canti del tempo cattivo”] brandendo il bastone. E c'è Khoshnawaz, piccolo piccolo, scheletrico, con la voce sempre più flebile, il cui canto, misteriosamente, mette a tacere tutti quelli intorno per ascoltarlo. C'è una piccola cerchia in forma ovale, in cui sono ammessi soltanto quei pochi che sono capaci di cantare i canti. Intorno si accalcano gli ascoltatori, qualche volta, come per Khoshnawaz, in una vera e propria mischia. Accostarsi a questo cerchio e ascoltare con attenzione significa entrare in una dimensione estatica, in cui le menti e le voci dei presenti si sintonizzano su questa melodia che incanta, monocorde, sempre uguale, fatta forse di due sole note, che si accompagna a versi che parlano di antenati pastori, di montagne, di eroi e benefattori, di scherzi delle fate:

Tu ta par'is dai, b'aya, gh'ona Bumburnaw'au  
Tu te ne vai, fratello, grande Bumburnawau.

Drajalist'an s'ura pind'i khe'au tai bay'au Krean'ok  
Nel Drajalistan [il paradiso] tuo fratello Kreanok ti porge un seggio d'oro.

w'awali mund ta d'anye tai w'awali Zhang zhe Shing'ar  
Parole sui tuoi avi si dicono, i tuoi avi Zhang e Shingar.

Sh'awala son biy'oti, uchund'una dr'iga Kamist'an  
Traversata l'alpe di Shawal, discesero nel lungo paese dei Kam.

tal'ai-au pai ph'azhila Kamgr'om-ani wye'h'ak  
Là divisero le capre, a monte di Kamdesh.

tal'ei ay'a 'ita-o saraj'am tai bas'ir san'esh  
Tornati qui da là, ci fu pace nel vostro ovile.

du kumbr'ä b'ira sumder'ai, as'injili Hingau zhe Mahadeu  
Con due capri dalle corna ritorte, conciliaste Hingau e Mahadeu.

sheatar'a th'aro amj'am haw'au tai du-puri-kot  
Da allora fu tranquilla la vostra torre a due piani<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> I testi dei canti cerimoniali dei Kalasha non sono comprensibili se non si conosce il contesto narrativo cui si riferiscono. La storia di questa canzone fu così spiegata da Salamat Khan, il *grön jiau* Sharakatdari di Krakal che l'aveva cantata: “I due antenati di Merak, Zhang e Shingar, andarono in Bashgal per sfuggire al Mehtar di Chitral che li minacciava. A monte di Kamdesh, affidarono le loro capre alla gente del posto perché gliel salvaguardasse. Uno diede tutte le capre ad una persona, l'altro le divise fra tanti. Quando vennero a prenderle, quelle del primo non c'erano più, le altre c'erano. Ritornarono e, al passo di Shawala, quello che aveva le

E' lo scambio della parola, parola sacra, che viene ascoltata con grande rispetto e molta concentrazione. La voce del cantore è spesso roca, a volte esile, e in questa litania sempre uguale ha un suono talvolta grottesco, ci vuole molta attenzione, anche per un Kalasha, per riuscire a cogliere le parole nella nenia di vocali strascinate. Ma quando gli astanti riecheggiano il cantore di turno, strascicando le vocali in armonia, o quando lo incitano alla fine della frase con sonori “*Ya-yad!*” o “*Shabash!*” o “*Sbehen!*”, ti rendi conto che questo è veramente un rito di comunione, di condivisione del proprio passato, della poesia dell'esistenza, impegno ad un'alleanza che duri nel futuro, riaffermazione della reciproca parentela e della comunanza di un patrimonio di immagini, di simboli e di saperi. “*Ha-ha, bilkebul sabi mund!*”, parole giuste, parole vere, siamo d'accordo, siamo uniti, siamo noi.

Quando mi distacco dalla cerchia degli anziani e mi guardo intorno nello *han*, la percezione di questo sentimento di comunione si fa ancora più forte. Intorno al letto dove giace Merak si affollano le donne, alcune siedono, alcune piangono, alcune fanno il *bashikek*, tutte cantano strascicando le vocali. Questo affollarsi delle donne intorno al corpo, che contrasta con lo stringersi degli uomini intorno alla parola cantata, mi richiama alla mente la scena che si vede sempre ricorrere da noi in qualunque casa dove ci sia un neonato: le donne si affollano tutte intorno al suo corpo nella culla per coccolarlo, gli uomini stanno da un'altra parte a chiacchierare. L'essenza del femminile è più corporea.

Intorno a Merak ci sono le donne, intorno alle donne ruota il giro dei danzatori, i viventi che celebrano la vita che continua e si consolano della morte stringendosi nella danza; più in là, come un satellite di questo grande cerchio, la cerchia più ristretta degli anziani, che celebrando la condivisione della parola sacra consolano il mondo della presenza della morte. Vedendo tutto questo ancora una volta e toccandolo ancora con mano, mi pento di aver definito “un neologismo di discutibile eleganza” la parola “comunione” che usai una volta tanti anni fa per definire il *dastur* dei Kalasha. Oggi ci vedo poco di inelegante, anzi. Se cerchiamo una parola per definire le religioni del Peristan, questa potrebbe andare proprio bene: non è un animismo, non è un culto degli antenati, la sua essenza non è nemmeno il politeismo: il nocciolo di questa tradizione sta proprio nella comunione dei viventi che si celebra in cerimonie come questa.

Mentre rimuginano questi pensieri e contemplo ammirato l'insistenza della danza e l'inalterato entusiasmo con cui giovani e meno giovani vi prendono parte, mi rendo conto che la forza di questa cerimonia sta proprio nella sua persistenza, nella sua lunga durata, la capacità di sostenere questa compartecipazione attraverso tutta la notte, mettendo alla prova il corpo e la mente nella veglia, in una specie di sacrificio collettivo che la comunità dei viventi offre davanti al mistero dell'impermanenza. Ed è qui che decido che questa volta non andrò a dormire, voglio vedere cosa succede nel pieno della notte, perché questo è quello che conta.

Sono circa le quattro e mezzo del pomeriggio quando vedo Faizi da solo in mezzo allo *han* e lo raggiungo per chiedergli del *sutri*. Dice che si chiama *stri*, e che anticamente era un emblema di rango usato per i *much nashawan*, quelli che avevano ucciso un uomo. “Un tempo, dice, l'uso di questo tipo di emblemi era limitato da norme strettissime ed erano guai se osava usarli qualcuno che non avesse un antenato che se li era guadagnati. Una volta ho visto io stesso un uomo che ha strappato il *pati* rosso ad una donna che non aveva titolo a portarlo perché non aveva antenati *biramorgarau*. Adesso, da una quindicina d'anni, abbiamo deciso di liberarci di questi ranghi e distinzioni, perché siamo tutti Kalasha e dobbiamo essere tutti uguali. Dunque oggi tutti possono usare lo *stri* ai funerali se ce l'hanno, così come possono usare il *chish bat?*”. Parlando dello *shura much*, Faizi ha detto che ultimamente la festa

capre le divise con suo fratello. Poi sacrificarono due caproni dalle corna ritorte a Mahadeu e Hingau e tutto fu sistemato” (Krakal, 11.10.2006). Cos'è che si commemora? Un atto di condivisione.

è stata data soprattutto per l'uccisione di un leopardo, perché farla per l'uccisione di un uomo appariva poco opportuno. Ha parlato di un uomo che aveva ucciso un Chetrumà e non ha festeggiato per non irritarli, ma poi ha ucciso un leopardo e allora ha tenuto la festa. Il leopardo aveva ucciso due uomini che lo avevano incontrato quando erano senza armi, lo avevano ridotto in una grotta e avevano acceso un fuoco davanti all'ingresso sperando di soffocarlo: la bestia era balzata attraverso il fuoco e li aveva uccisi entrambi.

Ho da poco finito di chiacchiere con Faizi, che sopraggiunge l'ingresso dei Birila. Un colpo di fucile risuona sulla terrazza, un altro lo spara attraverso il *kumbreapur* [l'orifizio nel tetto per il fumo] il figlio di Shangirai. Di nuovo le donne che entrano in frotta coprendosi il volto, Saidan Shah che si dirige a grandi passi verso il corpo di Merak e lo apostrofa con un nuovo *ishtikeke*. A questo punto nello *han* di Krakal è presente davvero l'intera comunità dei Kalasha. Ritorno al cerchio degli anziani: trovo riuniti tutti insieme i Rukmula Kata Sing, Palleawan e Khoshnawaz, i Birila Saidan Shah, Mir Padsha e Majan Shah, il Momola Bairan Shah di Darazguru che è *nazim* [assessore]: quasi tutti i maggiori *gaderak* cantori delle tre valli, i *grön dyan*, "quelli che versano canzoni".

Il canto e le danze proseguono fino a verso le cinque e mezzo, quando arriva l'ora del *jirè* [pasto comune] della sera. I tamburi tacciono e tutti escono. Il *jirè* si svolge sul grande *drami* [tetto in terra battuta] sotto lo *han*. Sono quasi duecento persone quelle che si allineano sedute in lunghe file che si fronteggiano, per ricevere il pane di frumento e il formaggio *chasha* prescritti dalla tradizione, dalle mani degli addetti al servizio, che sono soprattutto gli Sharakatdari di Krakal. I Bumburnawau non devono lavorare per la festa, è l'altra metà del villaggio che lavora per il lignaggio colpito dal lutto. Scatto le foto della distribuzione, ma poi devo scappare. Sono invitato da amici Bashgali di Shekhanandé che mi aspettano per il *rochi drek*, il pasto che segna la fine del digiuno del Ramazan.

Ritorno allo *han* poco dopo le nove e lo trovo strapieno di gente, dicono che sono venute cinquecento persone. I canti e la musica continuano. I *cha* sono divenuti più energici e partecipati, dei veri *cha* come avevo visto ai tempi antichi, non come quelli un po' spenti del Prun di Birir. La mattina e il pomeriggio c'erano solo pochi uomini che ballavano da soli a braccia levate, e qualche terzetto di donne. Adesso c'è la scena completa. Le liriche del *cha* sono brevissime. Quelle usate ai funerali, canti del *khacha wat*, il tempo del dolore, dicono cose come: "Te ne sei andato, il sole si è spento"; oppure: "la zucca si è rotta, il latte si è versato". Ma la danza è quella più vivace e colorita, la più amata dai giovani: un vero *cha* assomiglia ad un giro in autoscontro, è una celebrazione del contatto fisico. C'è sempre qualche uomo che balla da solo a braccia levate, a volte anche qualche donna. Ma per lo più ci si aggrappa a tre a tre, uomini con gli uomini e donne con le donne, qualche volta anche misti. I terzetti girano in senso antiorario intorno allo *shen* e spesso su se stessi, in un senso e nell'altro. A volte partono di corsa in avanti a testa bassa, spintonando senza freno chiunque sia di mezzo, spesso si buttano addosso ad altri, specie dell'altro sesso, con molta allegria. A volte due terzetti si affrontano a testa bassa e incontrandosi rialzano il busto cacciando un grottesco *ha-ha-ha*. Molti cacciano fischi potenti, alcuni urlano. Il *cha* è una danza di gioia e di divertimento e può sembrare strano che la si balli in queste occasioni e al suono di parole così tristi. Ma è proprio questo il senso di un funerale così: ergere un baluardo contro il buio. I funerali sono fra l'altro, come tutte le feste, una grande occasione di corteggiamento. Sono lieto di vedere che questo spirito, lo spirito di questa celebrazione, non si è per nulla perduto o affievolito. I giovani non sanno cos'è il *sutrè*, non sanno cantare il *nom nomèkè*, e per lo più non ascoltano nemmeno le canzoni; ma ballano e fischiano e urlano né più e né meno come al tempo antico.

A mezzanotte, dopo tre ore di immersione in questo collettivo stato estatico, ho il corpo e la mente piuttosto provati. Sono rimasto l'unico forestiero, Pierpaolo [Di Carlo] e i Mayeux sono andati a letto. Scendo da Khaleq per un riposo di un'ora. Risalgo allo *han* verso l'una, sempre aspettandomi di trovare le danze in declino. E invece sono in pieno svolgimento. Poco dopo il mio ingresso, arriva un vecchio dall'aria solenne, che non avevo mai visto, con un occhio solo e una lunga barba bianca che lo qualifica musulmano. È un Kalasha convertito da due o tre anni, di nome Gazhi, figlio di Kanaur, un grande conoscitore del *dastur*. Nonostante la conversione, continua a partecipare a molti riti Kalasha: raggiunge

subito il cerchio degli anziani e intona una canzone che gli altri riprendono con il solito schema. Ha un che di commovente vedere questo vecchio, semicieco, convertito all'Islam, che rimane così attaccato alla tradizione dei padri.

Le danze e i canti continuano, ancora più intensi di prima. Più passa il tempo, più i *cha* diventano selvaggi, i treni del *drazbeilak* più lunghi, i *dusbiak* più numerosi. Solo qualche giovane ha bevuto, si sente da vicino all'odore. Forse qualcuno ha fumato *bhong* [hashish], ma i più sono perfettamente sobri, soprattutto gli anziani del cerchio: questa estasi collettiva nasce dalla forza del rito, molto più che dall'uso di sostanze. Intorno alle due e mezzo, lo spazio intorno allo *shen* si è liberato e ci sono solo due donne, una delle quali molto anziana, che cantano in piedi, tenendosi abbracciate. La *nenia* ha gorgheggi molto più fantasiosi di quelli degli uomini, ricordano talvolta degli assolo da soprano nell'opera lirica: ma lo stile è sempre il solito, fissato su quelle poche note che incantano l'orecchio che le ascolta. Le due donne sono entrambe in *ashisha*, ma le trecce non sono sciolte: vuol dire che sono parenti di Merak, ma non strettissime. Il loro canto, misterioso e bello, dura almeno una ventina di minuti.

La notte avanza. Sono le tre e quaranta in punto quando d'improvviso ricompare Gazhi. Questa volta va dritto a grandi passi al capo dello *shen* e pronuncia un lungo *ishtikeke* rivolto al morto, che non tutti stanno ad ascoltare. Ma il momento è solenne lo stesso, i tamburi tacciono, chi dormicchiava si risveglia. Finito il suo encomio, che dura ben venti minuti, Gazhi raggiunge il cerchio degli anziani e ricominciano i canti. Le danze riprendono con ancor più energia, si direbbe che la veglia e la fatica servano a stimolare più che a stancare. Rimango ancora un'ora, fino alle quattro e mezzo. Quando vado via, non c'è alcun segno di esaurimento, lo *han* è pieno di gente, i *cha* sono sempre più scatenati, gli uomini e le donne seduti sulle panche ai due lati si sono mescolati, mentre prima sedevano separati, le donne a destra sul lato Bumburnawau, gli uomini lungo la parete opposta. Il rito continua. Scendo alla mia stanza con l'intento di riposare solo un'ora, ma la stanchezza mi vince e mi sveglio soltanto alle sette.

Quando al mattino mi dirigo verso lo *han*, incontro per strada lo *shura damai*~, la processione che ha appena messo fine alle danze della lunga nottata. Preceduta dai due tamburi, è formata da coppie o terzetti, uomini avanti e donne dietro, che salgono danzando in cima al villaggio per poi ridiscendere fino alla strada e ritornare infine allo *han*. Ci sono forse una cinquantina di persone, tutti vi possono partecipare, ad eccezione dei Bumburnawau, che devono restare allo *han*. Nessuno in particolare è incaricato di dare il via alla processione: quando tutto è pronto sul fronte della preparazione del pasto finale e su quello dello scavo della fossa al cimitero, qualche anziano annuncia che è l'ora di partire. Nei riti Kalasha non c'è nessuno che abbia un ruolo individuale di comando, nessuno che diriga le operazioni, che pure sono vaste e in apparenza complesse da organizzare. Si tiene un incontro informale, si assegnano alcune funzioni specifiche, come quella dei *màin much* che distribuiscono il cibo ai *jiré*, ogni tanto c'è qualche discussione, ma tutto sembra succedere da sé, è una grande opera collettiva in cui ognuno sa sempre, più o meno esattamente, cosa gli tocca o non gli tocca fare.

Quando la processione rientra allo *han*, molte donne sono intorno allo *shen*. La madre e la sorella di Merak, le trecce interamente disfatte, sono sedute al capo del letto, il volto segnato dal dolore. Qui assisto allo spettacolo più commovente, lo *tsir nat*, la danza finale dei familiari intorno al corpo del defunto. Io so per personale mia esperienza che questo è il momento più duro per chi rimane, il congedo per sempre da quel corpo: una seconda morte. Alcuni uomini hanno le lacrime agli occhi. Faccio fatica a trattenerle anch'io. La musica è un *drazbeilak*, la più solenne e la più melanconica. Tenendosi abbracciati in lunga fila, i familiari, uomini e donne insieme, girano molte volte intorno al corpo in senso antiorario, infine fanno un giro in senso opposto. E' la fine. Le donne non possono andare al cimitero. Lo *shen* viene sollevato a spalla da uomini che non sono Bumburnawau e subito dietro si schierano tutti i *gaderak*, seguiti dalla turba degli uomini, forse un centinaio di persone. Lentamente raggiungiamo il *mandanjau*, disseminato delle casse sopraterra risalenti a qualche decennio fa, prima che i Kalasha abbandonassero il costume antico per adottare la sepoltura interrata.

L'interramento della salma è un'altra grande opera collettiva. In tanti si danno il cambio a dare gli ultimi ritocchi alla fossa da poco scavata. Tutti quelli che non scavano si accalcano intorno, prodigando concitati consigli e incitamenti, come se tutti insieme dovessero sollevare quella pietra, spalare in quell'angolo, ricavare più spazio da una parte. Intanto il corpo viene sistemato col turbante color ciclamino in testa e il *sadar* disteso sopra. Non è possibile vestirlo col *chapan*<sup>107</sup>, che rimane accartocciato ai suoi piedi, perché è rimasto troppo sfracellato dalla lunga caduta nell'abisso. Tutte le offerte vengono raccolte e gettate ai piedi di un albero vicino, una catasta di pacchetti di biscotti, frutta, caramelle, sigarette. "A Merak piaceva tanto fumare", commenta qualcuno. Quando finalmente, rimossi molti macigni, la fossa è pronta, il *babagà* [cassa] viene calato dentro, aperto. Il corpo viene sollevato dallo *shen* e deposto dentro la cassa. Lo accompagna un *bachoshtik* [piccolo otre di pelle di capretto] pieno di *kushurik* [piccoli pani destinati ai morti] e un piccolo arco, lungo poco più di una spanna. Prima della chiusura, un uomo mi sollecita a fotografare il volto di Merak: "Non lo vedremo mai più", mi dice. Infine la cassa viene ricoperta con palate di terra faticosamente reperite fra i sassi. Il lavoro è finito, torniamo al villaggio. Nessuno tornerà a visitare la tomba: il cimitero è impuro, non viene frequentato. Arrivati al fiume scendiamo tutti a lavarci le mani fino ai gomiti, il lavacro alla fine del rito.

Cosa facessero le donne nel frattempo, lo apprendo dopo da Angèle Mayeux. Sedute a terra dentro lo *han*, la madre e la sorella di Merak, con le altre parenti più prossime, sono state circondate da un autentico grappolo di donne. Sembravano, ha detto Angèle, un grande mazzo di fiori, con tutti i colori dei *chen* e dei *kupass*, e i pompon rossi in cima. Ma soprattutto, ha detto, davano la sensazione di una grande compartecipazione, una grande intimità collettiva in cui tutte, proprio come i maschi al cimitero, facevano a gara ad offrire consigli, commenti, consolazioni che contribuissero all'opera di ricomporre l'ordine geometrico e aggraziato della pettinatura a trecce che tutte le donne Kalasha devono portare, questo emblema delle architetture condivise che la cultura costruisce per gli umani. Cancellato il disordine del lutto disperato, anche le donne sono scese al fiume per compiere il lavacro rituale.

Quando torniamo al villaggio, tutto è pronto per l'ultimo grande *jirè*, il pasto comune con la materia del sacrificio, le ventotto bestie uccise. Le porzioni spettanti ad ognuno sono state attentamente calcolate, una bestia per ogni venti persone, per i Birila una ogni otto, "perché devono fare più strada". Un *pau* [ca. 400 grammi] di *prachona* [burro chiarificato] per ogni vassoio. Si siedono prima, nelle solite lunghe file, i Birila e i Rukmula, che sono ancora quasi duecento. Quando il pasto viene servito, constato quanto sia cresciuta la ricchezza dei Kalasha. Il pane, in forma di *tassil*<sup>108</sup>, è accastato sui *saweu* [vassoi di vimini] in quantità spropositate, anziché disposto a giro in uno o due strati come un tempo. Il piatto forte è il *bajushannau*, il cibo di ogni giorno in paradiso, che sulla terra si mangia solo in queste grandi occasioni cerimoniali. Sostanzioso e saporito, è una miscela di burro fuso e di una polenta di farina di frumento fatta col brodo della carne bollita. La traboccante abbondanza di questa preziosa ricercatezza è un altro sintomo dell'affluenza odierna. Anche la carne arriva in quantità. Fredda e dura: più che cucinata, è resa commestibile. Ma i Kalasha prendono gran gusto a masticare con energia i brandelli che strappano alle ossa con le mani e coi denti.

Sazi di carne e cibo da dei, i Birila e i Rukmula liberano il campo in capo a una mezz'ora e si mettono subito in viaggio. Gli addetti ai lavori, tutti Momola, recuperano

<sup>107</sup> Lungo soprabito a vivaci colori, un tempo emblema di rango.

<sup>108</sup> Sono specie di *crêpes* circolari, fatte solo di acqua e farina e cotte alla piastra. Si possono fare di granturco, di miglio o di frumento, che, essendo il cereale più pregiato, è d'obbligo nelle celebrazioni come questa.

meticolosamente tutti gli avanzi rimasti sui *saweu* e li raccolgono di nuovo nei *sola*, le gerle in cui il cibo era arrivato. A questo punto arrivano i Momola, tutti tranne quelli di Krakar, che si allineano seduti, uomini e donne, per tutto il vasto *drami*. Ritornano i *saweu*, e gli avanzi vengono di nuovo scrupolosamente distribuiti. Gli ultimi a schierarsi per mangiare saranno gli abitanti di Krakar, che riceveranno anche le parti meno pregiate, ossia le teste e i piedi, da portare via per mangiare a casa.

Domani ci sarà l'ultimo atto. Prima l'offerta ai morti, qualche pugno di *kushurik* gettati ai margini di un campo alle porte del villaggio. Poi gli uomini del lignaggio Bumburnawau si riuniranno per farsi radere i capelli. Da quel momento si lasceranno crescere barba e capelli, che saranno rasi poco prima della prossima festa, in questo caso il Chaumos, al solstizio d'inverno. Allora si riuniranno tutti ancora una volta e gli Sharakatdari verranno portando fiori. Con questo rito sarà sciolto il lutto: si chiama il *push-mucha-dek*, "dare i fiori in mano".

Il lettore non si farà fuorviare da quella che può sembrare una rappresentazione idillica del mondo Kalasha, nata certamente da momenti di intensa partecipazione emotiva. I rapporti quotidiani fra i Kalasha non sono certo privi di quelle frizioni, attriti, rancori, atti di ostilità più o meno aperta, che segnano la vita di qualsiasi piccola comunità al mondo. Ma la funzione di questi riti è proprio quella di controbilanciare le potenziali ostilità con la celebrazione di un'appartenenza comune. Ciò che ci interessa in questa sede non sono tanto i comportamenti concreti, ma l'apparato di norme, di valori, di modelli cognitivi e comportamentali che organizzano la vita della collettività.

Il poderoso sistema di norme procedurali che presiede a questo rito contiene in sé, fra le tante altre cose, la definizione di un sistema di appartenenze. Nella partecipazione al rito e nella circolazione di beni e di opere che esso comporta, il protocollo attribuisce una serie di incombenze e di privilegi, di debiti e di crediti, ad una serie di gruppi concentrici, definiti a partire dalla persona che è morta.

Abbiamo i membri della cerchia familiare più ristretta, le cui donne si distinguono per il segno dell'*ashisha*. Abbiamo la cerchia più vasta dei Bumburdari, il lignaggio del morto, che non devono prestare lavoro nelle operazioni rituali, ma sono oggetto di attenzione e di consolazione.

Abbiamo poi il resto del villaggio di Krakal, ossia la metà complementare degli Sharakatdari, partner matrimoniali privilegiati dei Bumburdari, che hanno il compito di provvedere al grosso del lavoro necessario alla celebrazione. La cerchia successiva include la collettività degli altri Momola, abitanti della valle di Bumburet, che hanno una posizione di semi-ospiti: possono partecipare alle operazioni senza esservi obbligati e nella successione al pasto comunitario cedono il passo agli ospiti più distanti, pur precedendo la gente di Krakal. E infine abbiamo la cerchia più estesa dei Kalasha delle altre valli, che devono solo ballare, cantare e mangiare per primi. Questa comprende i Rukmula, più prossimi territorialmente e culturalmente, e i più lontani Birila, che proprio in quanto meno prossimi, vengono trattati con particolare riguardo.

La pratica del rito e la sua norma definiscono dunque una serie di gruppi sociologici ego-centricamente costituiti che vanno dalla famiglia ristretta, ai parenti più prossimi, al lignaggio, al villaggio, alla comunità di valle, all'intera etnia Kalasha.

Questo tipo di sistema a scatole cinesi è stato spesso evocato nella letteratura, a partire da Evans- Pritchard (1987: 277; 1989: 166) che lo descriveva per i Nuer, fino a Edgard Morin (1994 : 123 e *passim*), che lo ha applicato ai processi di identificazione collettiva nella globalità contemporanea, secondo un parallelismo che era stato peraltro suggerito dallo stesso Evans-Pritchard. Emile Benveniste (1976, I: 226ss), che lo ha analizzato a proposito degli antichi indoeuropei, ha chiamato “cerchi di appartenenza” i sottoinsiemi che compongono il sistema, un’espressione che da lui mutueremo.



Nello studio ricordato più sopra, Sahlins ha utilizzato i cerchi di appartenenza combinandoli con il *continuum* della reciprocità in un modello che indica nella prossimità parentale o sociale il principale fattore che determina il grado di reciprocità di uno scambio (Sahlins 1980). Secondo questo schema, come si vede dalla figura, la reciprocità positiva (generalizzata) sarebbe tipica dei rapporti interni ai cerchi di appartenenza più ristretti, quella negativa caratterizzerebbe l'interazione con lo spazio sociale al di fuori dei cerchi, quella bilanciata le transazioni con i cerchi meno intimi. In altri termini: il furto o la frode al di fuori del gruppo, il dono gratuito per la gente più prossima, lo scambio alla pari con i membri più distanti dell'etnia. Lo schema è elegante, e di grande valore euristico. Come osserva lo stesso Sahlins, la sua logica è “pressoché sillogistica” (ivi: 200), nella misura in cui deriva lo spettro della reciprocità da uno “spettro di socievolezza” che qualifica i rapporti sociali in base alla distanza sociologica. Proprio per questo suo fondamento aprioristico, c'è da attendersi che la realtà empirica possa anche discostarsene.

FIG. 2

CERCHI DI APPARTENENZA E CONTINUUM DELLA RECIPROCIÀ  
SECONDO SAHLINS (1980: 203)

Infatti, sebbene si dia il caso che la sequenza teorica dei cerchi di appartenenza esemplificata da Sahlins corrisponda da vicino a quella prevista nel *chik* (casa, lignaggio, villaggio, “settore tribale”, “settore intertribale”), la distribuzione del grado di reciprocità negli atti di scambio

prescritti dal rito Kalasha non coincide per nulla con quella da lui teorizzata.

Nella versione tradizionale, precedente all'innovazione normativa degli anni Ottanta, il principale soggetto datore di beni è la cerchia più interna degli agnati, assistiti eventualmente dal resto del lignaggio e da alcuni parenti cognatici (in linea materna). Essi danno molti beni alimentari, ricevendo in cambio cose puramente “intangibili”, come lo *iz̄at* o la vicinanza affettiva e sociale nel tempo del dolore. Ma nel rapporto con la cerchia del villaggio, nel nostro caso con gli Sharakatdari, il contraccambio si arricchisce di qualcosa di assai più tangibile, sotto forma di tutto il grande lavoro necessario per una celebrazione di questa portata: lavoro a trasportare legna, a fare fuoco, a macellare le bestie sacrificate, a trasportare carichi di grani e farina su e giù dal mulino, a cucinare negli enormi pentoloni, a fare pane in quantità industriali... Tenuto conto di tutto questo, lo scambio con gli Sharakatdari risulta più prossimo al grado bilanciato che a quello positivo della reciprocità. L'altra metà del villaggio, insomma, è anch'essa tenuta a dare. Il rapporto con gli altri Momola, invece, meno prossimi lungo lo “spettro di socievolezza”, si sposta alquanto in direzione del polo positivo, poiché ad una minor partecipazione agli oneri dell'opera fa riscontro un trattamento preferenziale rispetto agli Sharakatdari, cui toccano solo gli ultimi avanzi nei pasti comuni. Al gruppo più lontano di tutti infine, ossia ai Birila, tocca il trattamento in assoluto più privilegiato, in cambio del solo onere del

viaggio: siamo ancor più vicini al polo positivo del *continuum*<sup>109</sup>. Lo schema è quello della Fig. 3, dove si vede che la distribuzione del grado di reciprocità risulta quasi opposta a quella prevista da Sahlins.

FIG. 3

CERCHI DI APPARTENENZA E GRADO DI RECIPROCIÀ NEL *CHIK*  
TRADIZIONALE DI KRAKAL

Questi argomentava:

I parenti stretti che si prestano assistenza sono parenti particolarmente vicini in senso spaziale: è nei riguardi della gente della famiglia, accampamento, casale o villaggio che la compassione [leggi, nei nostri termini: condivisione] è indispensabile, in quanto l'interazione è intensa e la solidarietà pacifica essenziale. Ma la misericordia [condivisione] è artificiosa nei settori periferici, resa tale dalla distanza parentale, sicché è meno probabile negli scambi con i membri di un altro villaggio, e ancor meno nel settore intertribale (201-202).

Il principio del *chik* Kalasha, al contrario, prevede che proprio in ragione della maggiore distanza sociologica occorra intensificare la positività dello scambio, allo scopo di costituire e cementare una contiguità che le condizioni sociologiche non consentono di dare per scontata. Si badi bene: questo non vuol dire che il modello di Sahlins sia inutilizzabile. Al contrario: esso propone un'ipotesi che va misurata con la

<sup>109</sup> La nuova versione dello scambio, introdotta negli anni Ottanta, ha lasciato sostanzialmente inalterato il rapporto con le cerchie esterne, modificando però quello interno al villaggio. Con quell'innovazione, che è assimilabile ad un contratto di mutua assicurazione sulle spese funebri, il villaggio intero diventa datore della massa di beni alimentari, mentre l'onere delle opere resta a carico della metà complementare a quella del defunto.

realtà allo scopo di verificare in che misura questa se ne discosti. Nel caso del *chike* è evidente che la norma ha lo scopo immediato di favorire il senso di comune appartenenza dell'intera etnia. Le visite ai funerali, che ricorrono parecchie decine di volte all'anno, sono l'occasione più frequente in cui ci si incontra, ci si parla, si allacciano rapporti sociali, si prefigurano scambi matrimoniali, si crea insomma quella contiguità sociale che è presupposto di un senso di appartenenza comune.

Per di più bisogna tenere presente che la distribuzione del grado di reciprocità che abbiamo appena esaminata risulta tale solo se isoliamo le transazioni che hanno luogo in un dato *chike* da tutte le altre transazioni passate e future. Se infatti considerassimo l'insieme dei *chike* tenuti in un arco di tempo sufficientemente lungo, allora vedremmo che tutti i flussi risulteranno approssimativamente bilanciati da altri flussi uguali e contrari, passati o futuri che siano. Quando i Bumburdari sopportavano da soli l'onere dei beni alimentari, questo poteva corrispondere da vicino al contraccambio per tutti i beni ricevuti frequentando i funerali altrui, mentre l'opera prestata dagli Sharakatdari è comunque destinata ad essere contraccambiata dall'altra metà al momento del bisogno; e così via. Tenuto conto di tutto questo, il risultato complessivo delle transazioni legate ai riti funebri è certamente prossimo alla reciprocità bilanciata, cosa che è evidentemente il loro scopo: "Tanto Maru dà quanto Maru prende", per rifarsi alla formula Maori citata da Mauss (1965: 277).

D'altra parte si deve tener presente che non è assolutamente detto che il modello di transazioni previsto dal rituale del *chike* si rispecchi nelle transazioni di altro tipo. E' probabile per esempio che i flussi non rituali, si avvicinino di più allo schema proposto da Sahlins, anche se la loro

rilevanza economica complessiva è difficile da valutare e certamente inferiore a quella dei trasferimenti rituali per quanto attiene al consumo di proteine.

A ben guardare, la norma che distribuisce gli oneri e i crediti nell'ambito di un *chik* non è altro che una formulazione metaforica che indica ciò che *dovrebbero* essere i rapporti interni tra i Kalasha. Essa dice: i tuoi prossimi immediati, quelli del tuo villaggio, devono essere come la tua famiglia, da loro puoi prendere al tempo del bisogno perché a loro darai quando sarà il tempo. Con i prossimi più lontani devi essere generoso quando questo ti spetta, perché essi lo saranno con te. E tanto più generoso devi essere quanto più sono lontani, proprio al fine di renderli più prossimi. L'operazione è quella di prescrivere una socialità *più intima* di quella che si potrebbe dare per scontata: trattare il villaggio come la casa, il popolo intero come il villaggio. Il precetto è analogo a quello che dice: ama il prossimo tuo come te stesso. Ma dice una cosa meno estrema: ama il meno prossimo come il più prossimo.

Naturalmente questa prescrizione ha un limite, che coincide con il confine del gruppo che riconosce se stesso come tale. Dal punto di vista interno al *dastur*, oltre questo confine si estende un territorio cui non si applica nessuna regola: anzi, l'istituzione dello *shura much* prescrive esplicitamente l'ostilità e la rapina. Conformemente al modello di Sahlins, questo territorio è definito come il luogo della reciprocità negativa, dove incombe in potenza la guerra.

Questo confine ci interessa da vicino, poiché è per sua natura destinato ad avere una rilevanza politica, nella misura in cui circoscrive l'ambito di applicazione di un intero sistema di norme. Quelle che

regolano la circolazione dei beni, infatti, sono solo uno degli ordini di norme che possono organizzare la propria efficacia in base a cerchi di appartenenza. Le regole matrimoniali sono ovviamente un altro esempio strettamente parallelo: esiste sempre un ambito sociale ristretto entro il quale non ci si può sposare, uno più ampio entro cui ci si sposa, ed uno più esterno in cui lo scambio matrimoniale non è previsto o è espressamente vietato. Lo stesso vale per le norme che regolano l'uso differenziale delle armi, così spesso osservate dagli etnologi: fra i Tiv dei Bohannan si usava il bastone per i conflitti fra prossimi, le frecce per quelli fra meno prossimi e le frecce avvelenate per quelli con i più estranei (Bohannan 1958: 50). Fra i Kalasha il bastone è il massimo che si impieghi nelle liti fra parenti e vicini, le pietre sono usate negli scontri più gravi con altri Kalasha, mentre l'uso delle armi da fuoco è riservato ai conflitti con estranei di altre etnie. In sintesi, è l'intero sistema dell'etica e del diritto, l'insieme dei modelli di comportamento che disciplinano i rapporti sociali, a strutturarsi secondo questo principio, cosa che naturalmente non era sfuggita all'acume di Sahlins:

Emerge un'altra differenza rispetto a noi: la tendenza della moralità, al pari della reciprocità, a essere organizzata settorialmente nelle società primitive. Caratteristicamente, le norme sono relative e contingenti invece che assolute e universali. Un determinato atto non è buono o malvagio in sé: dipende da chi è l'"Alter". L'appropriazione dei beni altrui o dell'altrui donna, che è peccaminosa ("furto", "adulterio") in seno alla propria comunità, può essere non soltanto perdonata ma positivamente ripagata dall'ammirazione dei propri simili, se è perpetrata nei confronti di un estraneo. [...] Lo schema di cui ci occupiamo è almeno tripartito: sociale, etico ed economico (Sahlins 1980: 202-204).

“Almeno”, appunto: poiché esso ha anche una dimensione politica, una giuridica e una rituale. Quello che qui ci interessa è che nelle società senza scrittura esiste sempre un limite di distanza sociale e culturale, oltre il quale nessuna norma vale, dunque qualsiasi grado di ostilità è

potenzialmente ammissibile. Per questo chiameremo questo limite il *cercchio* o l'*orizzonte dell'etica*. Ciò che è bene o male al di qua di questo margine, non è detto che sia tale al di là. *Fair is foul and foul is fair*, i valori possono anche rovesciarsi. All'interno dell'orizzonte dell'etica, tutto l'universo dei rapporti sociali è disciplinato da imperativi condivisi: si concelebrano riti, si coltiva una memoria comune e si partecipa alla condivisione. Al di là di esso, tutto è consentito, o, meglio ancora, tutto è negoziabile: ma non esiste un sistema di valori comune, non c'è un'etica condivisa che a priori sia data.

Ciò che succede al di là dell'orizzonte dell'etica dipende dalle circostanze e dall'opportunità: ci si può combattere accanitamente, ma ci si può anche astenere da qualsiasi rapporto, si possono stringere alleanze più o meno durevoli, si può commerciare o si può praticare il baratto silenzioso, come facevano i Kafiri del Waigal con i vicini oltre le montagne (Jones 1973/74: 253). Quello che conta è che siamo al di là del regno della norma: non ci sono altre regole che quelle che le parti scelgono di darsi di volta in volta. Non vige più lo status, ma il contratto.

Se esaminiamo la posizione di questo confine nel caso dei Kalasha, constatiamo che nell'arco degli ultimi secoli esso è stato interessato da grossi mutamenti. Dal tempo in cui includeva forse tutto il Basso Chitral, la sua portata si è andata contraendo, finché da circa cent'anni a questa parte, con la conversione del Bashgal e degli ultimi Kalasha di altre valli, si è arrivati all'attuale stato di enclavizzazione estrema, cui si possono probabilmente attribuire alcuni aspetti, o alcune enfasi, della cultura. Oggigiorno, peraltro, la nettezza del confine tende a sfilacciarsi. Ci sono molte centinaia di Kalasha convertiti che vivono gomito a gomito con gli

altri, spesso negli stessi villaggi e perfino nella stessa casa. Questi *Kalasha-shekh* risultano membri della comunità a certi fini ed estranei a certi altri, così come i Kho, i Pathan o i Nuristani insediati nelle valli vengono anch'essi inclusi o esclusi a seconda del tipo di rapporto.

Per di più le sollecitazioni della contemporaneità portano con sé l'insorgere di nuovi cerchi di appartenenza un tempo sconosciuti. Un Kalasha che va a Peshawar si percepisce innanzitutto come Chitrali, nei rapporti con gli afghani è un pakistano, mentre gli occidentali che visitano le valli vengono classificati e trattati come più *clanish* dei vicini musulmani, specie se padroneggiano qualche scampolo della lingua.

Un Kalasha di oggi, che ha il problema di distinguere gli austriaci dagli australiani e i giapponesi dai cinesi, non è, evidentemente, nella stessa situazione dei suoi antenati. Dove si collochi di fatto il suo orizzonte dell'etica, dipende da cose non molto dissimili da quelle che condizionano l'orizzonte dell'etica di qualcuno che nasca in Sud Tirolo.

Ma indipendentemente dai mutamenti più recenti, anche in età precoloniale i Kalasha erano già politicamente fuorusciti dalla Barbarie con l'assoggettamento al principato di Chitral. Quello stesso potere dominante che li induceva ad accentuare la propria identità culturale, condizionava in maniera indelebile la negoziazione dei rapporti esterni all'orizzonte dell'etica. Non più liberi di fare la guerra, i Kalasha cessano di essere guerrieri conservando tuttavia come un tesoro l'intero apparato di simboli dell'età degli eroi. Barbari dentro l'orizzonte dell'etica, sudditi al di fuori di esso, si muovono da secoli sul filo di un difficile equilibrio interculturale, segnato dall'incombere dello stato.



Per questo è istruttivo confrontare il loro caso con quello di un contesto preislamico diverso, che si colloca in età precoloniale e in un ambiente privo di qualsiasi forma di amministrazione statale. Questo è il Bashgal ai tempi del Kafiristan. Trasferiamoci dunque, armi e bagagli, nel mondo dell'autentica Barbarie.

## CAPITOLO 6

### I Kafiri del Bashgal. Politica e legge dei Kom.

“A murderous set of brutes”, una cricca di bruti assassini: così definiva i Kafiri Algernon Durand (1899: 188)<sup>110</sup>. E Robertson, dopo aver trascorso fra di essi un anno assai tormentato, non è da meno nel suo giudizio. Il Kafiristan è un “wild country” (Robertson 1896: 562), i suoi leader sono descritti in termini come “a howling savage” (ivi: 237) o “a terrible homicide” (ivi: 30), e quanto ai suoi abitanti, “they have degenerated until their tribal headquarters are merely robbers’ nests”, “their present ideas, and all the associations of their history and their

<sup>110</sup> Da non confondere col più potente fratello maggiore Mortimer, che diede il nome alla linea Durand, Algernon ebbe un ruolo di primo piano nell’avventura politico-militare inglese in Peristan e fu Political Agent a Gilgit dal 1889 al 1893 (Durand 1899: 119, 290)

religion, are simply bloodshed, assassination, and blackmailing”, e in sintesi, “they are as degraded in many respects as it is possible for this type [il tipo ariano] to become”. Queste sono alcune delle espressioni con cui li dipinge anche nei passi in cui è deciso a riconoscere i loro meriti, dallo “splendid courage” o lo “overpowering love of freedom” alle “considerable mental capacities” di alcuni di loro (ivi: 162-65). L'impressione generale del Kafiristan politico che si ricava da Robertson è quella di una congerie di società indipendenti, perennemente in lotta fra loro, al loro interno, e con tutto il mondo circostante<sup>111</sup>.

Sebbene animato inizialmente dalle più amichevoli intenzioni nei confronti dei Kafiri <sup>112</sup>, Robertson finisce insomma per fornirne un'immagine tutt'altro che lusinghiera. Oggi sappiamo che questa sua rappresentazione ebbe un ruolo decisivo nel determinare il destino del Kafiristan, o almeno del Bashgal, che, attribuito al versante inglese della linea Durand nei patti anglo-afghani del 1893 (Alder 1963: 330-32), finì per essere abbandonato, con gli accordi del 1895 (Jones 1969: 77-80; cf. Collin Davies 1975: 162), alla mercé dell'emiro di Kabul Abdur Rahman (cf. Kakar 1971: 192-93; Jones 1974: 6-7; Cacopardo & Cacopardo 2001:

<sup>111</sup> Si veda infatti la sintesi di Maraini (1997: 332-33): “Il ritratto del tipico kafiro rosso [...], come risulta attraverso gli occhi di Robertson, rivela i tratti di un individualista sfrenato, che sente solo i legami della famiglia, o, al massimo, quelli della fara. Al di là è sempre pronto a considerare gli altri uomini, kafiri o musulmani, semplici estranei coi quali si può, e si deve, giocare senza esclusione di colpi [...]. Non solo [...] ammazza i propri simili senza pensarci due volte, ma è litigioso, attaccabrighe, intrigante, ricattatore, vendicativo”.

<sup>112</sup> In un rapporto riservato indirizzato al governo indiano dopo la sua prima, breve visita a Kamdesh dell'ottobre 1889, egli scriveva infatti: “It seems to me a great pity that a fine and vigorous race, such as the Kafirs, should ever come under the yoke of the Amir, the Mehtar, or whomever the conqueror may be, and their friendship and helpfulness lost forever to the British Government” (Robertson in Jones 1969: 11).

181-82). Fu infatti proprio in riferimento a questa immagine poco lusinghiera che l'abbandono dei Kafiri alla loro sorte fu giustificato agli occhi dell'opinione pubblica (cf. ad es. Stein 1912, I: 40). Il peso della testimonianza di Robertson in questa decisione è attestato dal passo cruciale della lunga lettera con cui il viceré dell'India Lord Victor Elgin (1894-99) rispondeva, a invasione ormai compiuta, alle lettere di protesta di tre influenti associazioni umanitarie inglesi:

This officer's report clearly shows that many of the current ideas about the Kafirs are very far from the truth, and that much of the sympathy bestowed upon them is misplaced. They appear, from Dr. Robertson's report, to be an ignorant, idolatrous, and slave-dealing<sup>113</sup> race divided into numerous tribes, with no national sentiment and always at feud with one another (Jones 1969: 205).

Elgin fa riferimento qui a quell'immagine di perenne conflittualità che Robertson sintetizza nel suo libro in questi termini:

A great source of Kafir weakness is the readiness with which the different tribes fight with one another, and the alacrity with which the different clans of the same tribe, or the different families of the same clan, engage in sanguinary internecine strife (Robertson 1896: 84).

<sup>113</sup> Questa affermazione è sostanzialmente un falso, mirante a far leva sui sentimenti contrari alla schiavitù allora fortissimi nell'opinione pubblica inglese: una delle tre associazioni era la gloriosa Anti-Slavery Society, capostipite di tutte le organizzazioni di difesa dei diritti umani. Secondo Robertson (1896: 102-103, 189) in realtà, i Kafiri vendevano raramente qualche figlia femmina del loro esiguo contingente di schiavi artigiani, risorsa troppo preziosa per essere dissipata in questo modo (cf. Jones 1969: 35, 49). A praticare su larga scala il traffico di schiavi, spesso predati in Kafiristan, erano invece i principi musulmani circostanti, compreso, soprattutto in veste di acquirente, proprio quell'emiro di Kabul cui Elgin aveva appena consegnato il paese (cf. Jamshed 1896). Famose per la loro grazia e bellezza, le giovani donne kafire erano preda privilegiata delle incursioni musulmane (cf. Müller-Stellerecht 1981: 413 e Cacopardo & Cacopardo 2001: 208 con tutti i riferimenti sul tema). Un proverbio ancor oggi ricordato in Afghanistan diceva: "I beni più preziosi che un uomo possa avere sono una giumenta del Baluchistan (o del Qatagan) e una giovane schiava kafira" (Thomson 1895: 283; Newby 1981: 222).

Una frase come questa fa pensare ad una condizione hobbesiana di *bellum onmium contra omnes*, una situazione di conflitto generale in cui è difficile cercare qualcosa di simile ad un orizzonte dell'etica.

Ma un più attento esame dello stesso resoconto di Robertson e delle altre informazioni disponibili mostra chiaramente che quest'immagine è tutt'altro che accurata. A ben guardare, in quest'ultimo famoso passaggio Robertson dice tre cose distinte, riguardanti tre diversi cerchi di appartenenza: 1) le diverse tribù kafire sono perennemente in guerra fra di loro; 2) i diversi clan all'interno di una stessa tribù sono molto spesso in lotta; 3) perfino le diverse famiglie entro uno stesso clan si affrontano in conflitti "sanguinosi". Esamineremo pertanto separatamente ciascuno di questi livelli di appartenenza, prendendo le mosse dai rapporti esterni fra le "tribù", per poi passare a quelli interni ad esse e ai singoli lignaggi.

Nella valle del Bashgal<sup>114</sup> esistevano, come esistono ancor oggi, quattro principali gruppi etnici, che parlavano dialetti diversi della lingua Kati e formavano collettività ben distinte: sono questi i gruppi che Robertson chiama "tribù". I Kom risiedevano nel tratto più basso della valle, e avevano il loro centro maggiore a Kamdesh; i Keshto, concentrati nel villaggio di Keshtagrom (Kushtoz), confinavano con essi a monte e, pur essendo spesso in rapporti ostili, parlavano lo stesso dialetto; i Mum, o Madugal, formavano una zona cuscinetto nel tratto intermedio della valle,

<sup>114</sup> Lo stato di aperto conflitto che nel 2006 prevaleva in Bashgal, specie in area Kom, ci ha impedito di accedere alla valle in quell'occasione, sebbene non di intervistare numerosi Bashgali e altri Nuristani in aree adiacenti al Nuristan nel Chitral e in Afghanistan. Non avendo potuto avere interlocutori Kom, il presente capitolo si basa quasi esclusivamente sulla letteratura esistente, mentre i nuovi dati etnografici trovano posto soprattutto in quello successivo sui Kati.

separando i Kom e i Keshto dai Kati. Questi ultimi, probabilmente il gruppo più numeroso, avevano il loro centro a Bragamatal e occupavano tutto il tratto superiore della valle, fino al confine col Badakhshan<sup>115</sup>. La divisione del Bashgal in queste quattro unità politico-territoriali è già storicamente attestata a partire da oltre due secoli fa (cf. Holzwarth 1998a: 374).

Ognuna di queste collettività aveva un suo territorio ben definito, provvisto di precisi confini (cf. Robertson 1896: 370-71; Cacopardo & Schmidt 2006: 52), che in caso di necessità venivano sorvegliati da apposite guardie presso i ponti e i passi (cf. Morgenstierne 1967: 1388). Questo spazio era diviso in villaggi, ciascuno dei quali dotato a sua volta di un territorio ben delimitato, composto da campi irrigui, foresta e pascoli, e corrispondente per lo più ad una delle valli laterali che confluiscono nel fiume Bashgal (cf. Snoy 1962: 43).

Questi villaggi erano di fatto comunità largamente indipendenti, dotate di proprie istituzioni politiche, e costituivano in un certo senso le unità politiche di base (Herrlich 1937: 231), quelle rispetto alle quali si prendevano la maggior parte delle decisioni di interesse collettivo<sup>116</sup>. Esse erano tuttavia legate fra loro da un generico vincolo di alleanza: salvo

<sup>115</sup> Ciascuno di questi gruppi maggiori poteva comprendere al suo interno altri gruppi minori, parlanti la stessa lingua ma considerati di discendenza distinta, che erano però integrati con vario status nel gruppo maggioritario e ad esso strettamente alleati. E' il caso dei Kom, che comprendevano le minoranze Jashi, Binyo e Jamjo, ciascuna con un proprio villaggio (Cacopardo & Cacopardo 2001: 173, 216-19).

<sup>116</sup> I centri più grossi erano spesso costituiti da due sub-villaggi, che formavano unità politico-amministrative distinte. Nel caso di Kamdesh, questi sub-villaggi erano in numero di tre (cf. Strand 1974c: 59-61). Oltre a questi, vi era spesso un piccolo villaggio di Bari, gli schiavi artigiani, che, essendo considerati ritualmente impuri, avevano agglomerati distinti.

occasionalmente eccezioni, facevano guerra insieme, insieme facevano pace, e un attacco contro una di esse era considerato atto ostile all'intero gruppo etnico. In questo senso, dunque, ciascun gruppo etnico costituiva anche una comunità politica, cosa che è vera ancor oggi<sup>117</sup>.

Quando Robertson ci informa che “it is probable that there is no single tribe of Kafirs at the present day which is at peace with all the other tribes”, questo può suggerire ancora una volta uno stato di belligeranza generale: ma in realtà la notizia è perfettamente compatibile con uno stato generale di pace che conosca frequenti eccezioni. E infatti evinciamo dal suo racconto che al tempo della sua visita i Kom erano in stato di pace con tutti gli altri gruppi del Bashgal (Robertson 1896: 567, cf. 137), col Prasun (ivi: 79-80) e coi Waigeli (ivi: 355), mentre risultavano in guerra soltanto con gli Ashkun di Wama (ivi: 80, 82, 351ss) e i Kati del Ramgal (ivi: 80, 561), ossia gruppi fisicamente distanti parecchie giornate di cammino, dunque conflitti in cui in genere, nelle sue stesse parole, “very little damage is done”.

Ma ciò che va sottolineato è che stato di pace e stato di guerra erano due situazioni politicamente e giuridicamente ben definite, che potevano alternativamente caratterizzare il rapporto fra due gruppi kafiri (cf. Masson 1842: 229; Snoy 1962: 220). Guerra non significava uno stato di combattimento permanente. Significava uno stato di istituzionalizzazione dell'ostilità, in virtù del quale i membri di ciascun gruppo sapevano di non

<sup>117</sup> Sul problema dell'effettiva coesione interna di questo tipo di collettività, cf. Snoy 1962: 23-27, nonché Klimburg 1999: 62, 73, dove risulta che l'unica vera eccezione al principio di cobelligeranza registrata da Robertson (1896: 82) in tutto il Nuristan, quella del villaggio di

poter entrare nel territorio degli altri se non a rischio della vita, di esser tenuti allo scontro fisico se li incontravano, di potersi attendere da essi incursioni sanguinose, furti di bestiame, o la messa a ferro e fuoco di interi villaggi. In stato di guerra, l'uccisione non è soggetta a compensazione, non è un atto illecito, anzi è un atto di eroismo. In altri termini, al di là del confine etno-politico, tutto è lecito: è la proclamazione della reciprocità negativa.

In stato di pace, invece, i membri di ciascun gruppo possono accedere al territorio degli altri, dove hanno lo status di stranieri protetti, hanno diritto all'ospitalità gratuita, e i loro ospiti sono responsabili per la loro incolumità anche qualora essa sia minacciata da membri di altre etnie (Robertson 1896: 561-62). In stato di pace, non si ammette la prosecuzione di faide (ivi: 568) e l'eventuale omicidio è soggetto a compensazione di sangue, ossia i familiari dell'ucciso hanno diritto ad uccidere un membro dell'altro gruppo (ivi: 562, 563), mentre lo stesso furto è punito con particolare severità (ivi: 440).

Il passaggio dallo stato di guerra allo stato di pace è segnato da un trattato, spesso mediato da gruppi terzi (ivi: 567, cf. Herrlich 1937: 232-33), che è suggellato da un pagamento di bestiame sacrificato in un pasto comune, pagamento che può essere più o meno bilanciato, in funzione dei rapporti di forza fra le due parti<sup>118</sup>. Il passaggio allo stato di

Ameshdesh (Amzhi) in Waigal, costituì in effetti un'eccezione talmente memorabile da essere ancor oggi ricordata.

<sup>118</sup> Negli ultimi trattati di pace conclusi dai Kom prima della visita di Robertson, si era avuto lo scambio di una vacca contro una nel caso dei Kati, mentre i Wai avevano pagato quattro vacche e i Keshto, decisamente più deboli, diciotto vacche e diciotto asce (Robertson 1896: 567).



guerra può avvenire senza preavviso o può essere annunciato dall'invio di una manciata di proiettili o di punte di freccia (564, cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 167).

Come si vede, il passaggio allo stato di guerra non rappresenta altro che una chiusura del cerchio dell'etica, che si manifesta nella transizione dalla reciprocità bilanciata-positiva dello stato di pace, simboleggiata dallo scambio di ospitalità e garantita da un quadro normativo negoziato, alla reciprocità negativa della violenza e della rapina.

Si direbbe dunque che esistesse un orizzonte dell'etica stabile e permanente, che racchiudeva i membri di un gruppo etno-politico cobelligerante, come i Kom o i Kati dell'alto Bashgal<sup>119</sup>. All'interno di esso esisteva un apparato normativo condiviso e un insieme di comportamenti prescritti o vietati, al di là di esso le relazioni potevano virare dallo stato di guerra allo stato di pace secondo le circostanze congiunturali. I rapporti con altri Kafiri oltre il cerchio dell'etica erano eminentemente negoziabili, fermo restando che lo straniero non avrebbe mai avuto lo stesso status giuridico del concittadino: "Killing strangers might or might not be considered inexpedient, but it would hardly be considered a crime" (Robertson 1896: 194). Il cerchio dell'etica può aprirsi a includere lo straniero-alleato, oppure rinserrarsi per escluderlo.

Quanto ai rapporti con i musulmani di altre etnie, questi si collocavano per definizione al di fuori dell'orizzonte dell'etica. Gli atti di

<sup>119</sup> Si noti che l'appartenenza a questo gruppo era definita in termini etnici e non religiosi. Robertson è nettissimo nel sottolineare che la conversione all'Islam di un membro della comunità non incideva sulla sua inclusione nel cerchio dell'etica: "They treat these renegades in

ostilità nei loro confronti erano un'attività continuativa, certamente più frequente che nei confronti di altri Kafiri. Ma ciò non escludeva che lo stato di pace potesse essere dichiarato anche nei confronti di gruppi musulmani (Elphinstone 1815: 628; Masson 1842: 230; Raverty 1888: 131, 194), come accadeva fra i Kom e il principato di Chitral al tempo della visita di Robertson (1896: 3, 568, cf. 133-34). Anzi non era escluso nemmeno il caso di alleanza militare fra Kafiri e questo o quel gruppo musulmano contro altri gruppi kafiri (ivi: 181, 352, 355, 368-69), un fenomeno documentato fin dal Settecento (Moghul Beg in Raverty 1888: 134). Cionostante si deve ritenere senz'altro che nei rapporti fra Kafiri e musulmani, lo stato di guerra fosse la norma e lo stato di pace l'eccezione<sup>120</sup>, mentre nei rapporti fra i Kafiri era probabilmente vero il contrario<sup>121</sup>.

La frontiera fra mondo musulmano e mondo kafiro era una linea di faglia lungo la quale si potevano negoziare relazioni di vario tipo, sebbene sullo sfondo di una ostilità istituzionalmente precostituita. Ma la presunta

every way as if they had never changed their religion. The Kafir is always loyal to his blood. It is blood and race that the Kafir clings to" (Robertson 1896: 192, cf. 14, 72-73).

<sup>120</sup> Questo è vero soprattutto dei rapporti con i Pathan, ancestrali avversari dei Kafiri. Un certo vago senso di comune appartenenza peristana emergeva invece nel più benevolo rapporto con i Kho, ampiamente testimoniato fin dai tempi di Vigne (1840: 235) e Masson (1842: 230). Si veda su questo punto Cacopardo e Cacopardo 2001: 174n, con ampi riferimenti alla letteratura su entrambi i casi. Per il "tributo" versato a Chitral dai gruppi del Bashgal, v. oltre.

<sup>121</sup> Se Robertson afferma che "war, and not peace, may be said to be the normal condition of Kafiristan" (Robertson 1896: 567), va tenuto presente non solo che ciò confligge con lo stato di fatto in Bashgal al tempo della sua visita, ma soprattutto che quello era comunque un tempo particolarmente disturbato, un momento di grandissima tensione, in cui i Kafiri, sottoposti a formidabili pressioni di ordine locale e internazionale, erano perfettamente consapevoli della minaccia incombente di un attacco generale, che sopravvenne infatti di lì a poco. Che questa pressione esterna potesse incrementare la conflittualità interna è probabile.

sanguinaria ferocia dei Kafiri, nella misura in cui era diretta al di fuori del cerchio dell'etica, rispondeva ad una logica di inclusione/esclusione che non è certo una peculiarità della Barbarie: anzi, essa era perfettamente simmetrica a quella dei loro antagonisti musulmani, cui l'ortodossia corrente prescriveva di considerare il Kafiristan *dar el-harb*, terra del conflitto, spazio al di là di qualsiasi orizzonte dell'etica. Più che essere consustanziale alla società primitiva in quanto società senza stato, come ha sostenuto Clastres (1980: 171-207), la guerra è consustanziale all'esistenza di un orizzonte dell'etica. Ciò che sembra sfuggire a Durand come a Robertson è che, in un contesto di questo genere, l'uccisione di un nemico non è un "assassinio" o un "omicidio" (v. ad es. Robertson 1896: 194), ma, al contrario, un atto altamente etico, in quanto è considerato a beneficio di tutta la collettività. Molti Nuristani vanno fieri ancora oggi di queste prodezze dei loro antenati. Un anziano Ashkun interrogato nel 2006 riguardo a suo nonno menzionò esclusivamente le sue razzie di bestiame (Abdul Samad, Assadabad/Kunar, 2006, FN4: 89), mentre qualche anno prima un pio musulmano di Gawardesh ci aveva raccontato con orgoglio di un antenato di nome Banlé Diban, che era talmente feroce che le madri Pathan ammonivano i loro figli capricciosi minacciando: "Guarda che ti do a Banle Diban!" Un giorno, raccontò il nostro amico, proprio in un simile frangente, Banlé Diban apparve sulla porta, afferrò il bambino e lo sgozzò sotto gli occhi della madre (Cacopardo & Cacopardo 2001: 210). Al di là dell'autenticità dell'episodio, ciò che conta è che sia ricordato in questi termini. Va osservato che l'uccisione di donne e bambini è il punto su cui Robertson più insiste per mettere in cattiva luce i Kafiri, ma ahimé, ancora una volta, senza accorgersi che se questo li distingueva forse dagli

Inglese dell'epoca, non li distingueva certo dai principi locali: "Every child over seven years is to be killed" fu l'ordine impartito da Abdur Rahman all'atto dell'invasione del Kafiristan secondo notizie pervenute all'*intelligence* inglese<sup>122</sup>.

Nonostante tutto questo, anche su una linea di faglia segnata da così pronunciata ostilità, la guerra rimane sempre solo una delle situazioni possibili. La potenzialità alternativa dello stato di pace apre la strada sia a rapporti di dialogo interculturale, sia a rapporti di scambio economico su basi diverse dalla reciprocità negativa. Vale la pena di soffermarsi su questi ultimi.

Nel Nuristan pre-islamico, lo scambio di beni con i vari popoli musulmani circostanti era sicuramente di portata assai limitata, poiché l'economia kafira si fondava sull'autosufficienza delle singole comunità locali (i villaggi) e, in larga misura, delle singole famiglie. I Nuristani ottenevano dall'esterno, oltre al sale e al ferro, pochi generi d'uso, alcuni tessuti e capi di vestiario, chincaglieria e merceria, qualche arma, e alcuni beni di prestigio impiegati come emblemi cerimoniali per i titolari di rango (Mohan Lal 1846: 342; Court s. d.: 82; Gardner 1869: 50; Robertson 1896: 540-41).

Una delle vie per ottenere queste cose era il vero e proprio scambio di tipo mercantile, che poteva aver luogo con i venditori itineranti ammessi in Nuristan a questo scopo, o per il tramite di *nimcha* confinanti (Masson 1842: 231), o ancora in centri musulmani come Chitral o Chighar Serai.

<sup>122</sup> Nota di William Lee Warner, segretario al Political Department dell'India Office, 7 gennaio 1896, in Jones 1969: 14. L'ordine, se mai davvero fu impartito, non fu certo preso alla

Questi acquisti avvenivano contro pelli, lana, *ghee*, miele, noci o, più recentemente, moneta. Nei rapporti con gli ambulanti, che avevano lo status di stranieri protetti con diritto all'ospitalità, sembra che i Kafiri non approfittassero della loro posizione di forza, poiché sappiamo che pagavano ragioni di scambio molto alte rispetto a quelle correnti altrove (Moghul Beg in Raverty 1888: 135; Robertson 1896: 542). Quanto ai rapporti con i mercanti nei centri musulmani, possiamo presumere che non fossero dissimili da quelli documentati in Waigal negli anni Sessanta, ad esempio:

When we go to Ningalam with goods to sell, the shopkeepers there set the price. They know we have come all the way from our village carrying ghee, so they offer a low price. What are we to do? We have walked one or two days to get there. We have to take their price. There is no other market." (Abdul Qader, Berimdes, 28.8.1969 in Edelberg & Jones 1979: 106).

Qui si osservano all'opera tipici meccanismi di mercato. In assenza di concorrenza dal lato della domanda, abbiamo una situazione di oligopsonio collusivo che, conformemente all'ortodossia neoclassica dell'economia politica, non risulta favorevole per il venditore.

Un'altra ortodossia, quella sostantivista di ascendenza polanyana, considera lo scambio mercantile un fenomeno di ordine completamente diverso dalla reciprocità e non riducibile ad essa. Ma questa concezione, in realtà, è stata messa irrimediabilmente in crisi dalla teorizzazione di Sahlins nella *Sociologia dello scambio*, che, pur essendo formalmente iscritta in pieno paradigma polanyano (redistribuzione – reciprocità – mercato), lo supera di fatto, se non esplicitamente, nell'atto stesso in cui arruola la forma negativa fra le dimensioni possibili della reciprocità. Se la reciprocità

lettera, ma quel che conta, ancora una volta, è che fosse cosa tutt'altro che inconcepibile.

negativa consiste nel “tentativo di ottenere qualcosa in cambio di nulla” (Sahlins 1980: 199), è difficile escludere dal continuum lo scambio mercantile, che si limita a tentare di ottenere il massimo in cambio di qualcosa. E infatti, nelle parole di Sahlins, “la reciprocità negativa è il tipo più impersonale di scambio. [...] I partecipanti si fronteggiano come interessi antagonisti, ognuno teso a massimizzare il proprio tornaconto a spese altrui. Una delle forme più socievoli, tendenti all’equilibrio [leggi: alla reciprocità bilanciata], è il mercanteggiamento condotto all’insegna della ‘massima disponibilità’” (*ibid.*). E’ evidente che qui si sta descrivendo lo scambio mercantile nel senso più stretto del termine, che viene collocato sul versante negativo del continuum.

Ma se vogliamo prendere sul serio questa teoria, non possiamo fare a meno di chiederci: cosa determina esattamente la posizione di una transazione su questo segmento? Una corretta risposta esige innanzitutto che si prescindano dalle condizioni psicologiche e sociologiche dell’interazione, per concentrarsi in prima istanza sui suoi concreti *risultati* economici, ossia sul rapporto quantitativo fra le cose scambiate<sup>123</sup>. E’ un proposito che Sahlins formula come punto di partenza (*ivi*: 195), ma che finisce invece per disattendere, come si vede dal passo sopra citato.

<sup>123</sup> Naturalmente questo non impedisce, una volta definito il contenuto economico della transazione, di analizzarne il più ampio contesto sociale, prendendo in considerazione tutta una serie di altri fattori, come le intenzioni delle parti, l’obbligatorietà del contraccambio, il suo grado di incertezza, la sua dilazione temporale, il ritorno in prestigio, la remunerazione del rischio, lo squilibrio di forza contrattuale e la propensione a trarne vantaggio, il ricorso all’inganno, la minaccia di violenza aperta o implicita. Così un atto di scambio bilanciato può *significare* cose assai diverse, da un equilibrio di forza contrattuale fra parti sostanzialmente ostili fino all’intento di allacciare rapporti sociali amichevoli fra estranei.

In secondo luogo, è necessario distinguere il risultato di una singola transazione fra le parti da quello di un flusso di transazioni che si materializzi nell'arco di un determinato periodo, che può avere, come si è visto più sopra, risultati di diverso ordine.

Ma il maggior problema è che, per poter stabilire un rapporto quantitativo fra le cose scambiate, occorre un'unità di misura del valore dei beni che sia indipendente dalla ragione di scambio concretamente praticata, un problema che Sahlins non si pose. Nel caso del Nuristan, la difficoltà non è insuperabile. Qui, come in molte economie a base non monetaria, esisteva un sistema di equivalenze tradizionalmente codificate basato sul bestiame e i latticini, che, essendo indipendente da domanda e offerta, si presta a servire da termine di riferimento: la vacca, la capra e la forma di formaggio erano le sue unità di misura (cf. Robertson 1896: 542-43; Jones 1974: 26; Edelberg & Jones 1979: 105)<sup>124</sup>.

Il problema, naturalmente, è assai più spinoso nel caso di economie di mercato dinamiche come quelle contemporanee, dove non esiste nulla di simile ad un tale sistema di equivalenze ed impera anzi un'ortodossia economica che, avendo da tempo rinnegato il principio dell'equo prezzo e liquidato quel suo tardo epigono che fu la teoria del valore-lavoro, crede di aver risolto per sempre il problema del valore economico eguagliandolo al prezzo di mercato. Così facendo quell'ortodossia non fa che proclamare

<sup>124</sup> Come osservano Edelberg e Jones, non vi era quasi nulla in Nuristan che non si potesse valutare in base a tali unità di misura. Queste ragioni di scambio venivano tenute presenti nei prestiti, negli atti di redistribuzione, nel calcolo della ricchezza della sposa, o semplicemente nella valutazione dei patrimoni. Sebbene esse non fossero né rigorosamente uniformi né del tutto immutabili, è evidente che non si tratta di prezzi di mercato determinati da domanda e offerta.

che lo scambio mercantile non può che essere uno scambio bilanciato: cosa che purtroppo collide col buon senso, poiché è difficile convincere la famosa massaia di Voghera che i ventidue centesimi che paga in regime di oligopolio non sono più iniqui dei cinque che pagherebbe in regime di concorrenza perfetta o, più realisticamente, di ragionevole controllo dei prezzi.

Ma in attesa che l'ortodossia si riconcili col buon senso, cosa che appare oggi meno improbabile che un tempo, possiamo attenerci al buon senso in questa sede concludendo che, anche in assenza di ferrei strumenti di misurazione, non è difficile indovinare che lo scambio mercantile si colloca, a seconda delle circostanze, da qualche parte fra il punto intermedio della reciprocità bilanciata e l'estremo negativo della predoneria: per esempio, discostandosi tanto più dalla forma bilanciata in direzione di quella negativa, quanto maggiore sarà lo squilibrio di forza contrattuale, come abbiamo appena visto nell'esempio di Ningalam<sup>125</sup>. Non siamo lontani dalle indicazioni di Sahlins: ma una teoria generale della reciprocità che mirasse ad includere il mercato, anziché escluderlo,

<sup>125</sup> Chiarito questo punto, possiamo completare il nostro assetto teorico, a beneficio dei lettori più pazienti, aggiungendo che anche il continuum della reciprocità può essere descritto con una formulazione algebrica parallela a quella già vista per la redistribuzione. A questo scopo è necessario aggiungere che per poter attribuire un segno positivo o negativo ad una data transazione, occorre identificare quale sia la parte "forte" nell'operazione, quella che può deciderne le condizioni. Cosa fa sì che istintivamente si consideri reciprocità positiva l'elargizione di una moneta a un mendicante, mentre se lo stesso mendicante intascasse duecento euro minacciando a mano armata un passante, riconosceremmo subito il carattere negativo della transazione? Un flusso unidirezionale è positivo quando muove dalla parte "forte" verso quella "debole", negativo in caso contrario. Per questo dice Ibn Khaldun: "Quando dà un grande, è segno di liberalità; quando dà un povero, è segno della sua servitù" (in Rosman & Rubel 1986: 1). Se indichiamo dunque con  $a$  il flusso positivo e con  $b$  il flusso contrario, il grado di reciprocità  $m$  sarà dato da  $1 - b/a$  se  $a > b$ , da  $a/b - 1$  se  $b > a$ .



dovrebbe riconoscere da una parte che esso è tendenzialmente più prossimo alla forma bilanciata di quanto Sahlins fosse allora disposto ad ammettere, dall'altra, cosa tutt'altro che secondaria, che il mercato rifugge come la peste dalla pura reciprocità negativa.

Perché si abbia mercato in senso stretto sono necessarie e sufficienti quattro condizioni: 1) che lo scambio prescindendo dai rapporti sociali fra le parti; 2) che esso sia iscritto in un sistema di regole; 3) che queste norme escludano il ricorso alla forza; 4) che esse consentano alle parti di mirare alle condizioni per esse più favorevoli, ossia, per esempio, non impongano il prezzo. Non esistono mercati "autoregolati". Non si dà mercato senza un quadro normativo di origine politica, sia esso di fonte statutale, come nel regno africano di Kuba (Vansina 1978: 363-64) o negli Stati Uniti d'America, di fonte consuetudinaria, come fra i Trobriandesi (Malinowski 2004: 195-97) o i Tiv (Bohannan 1958: 62-64), o di fonte negoziale, come nei rapporti economici internazionali contemporanei o in quelli intrattenuti dai Kafiri, che potevano accedere ai mercati musulmani solo se regnava lo stato di pace (Robertson 1896: 542).

In presenza di quelle condizioni, si può ritenere probabile che lo scambio avvenga in base a qualcosa di simile alle "leggi" dell'economia politica ortodossa. Il mercato, come lo stato, ha ben poco di "naturale". Esso è un fenomeno che si può verificare quando si danno determinate condizioni politiche: senza di esse non c'è mercato. Altrettanto vano è considerarlo in qualche modo "innaturale". Stretto fra la guerra da una parte, lo scambio di doni dall'altra, il mercato diviene possibile quando non è impedito né dalla norma sociale che stigmatizza l'ingenerosità, né dalla norma politica che prescrive o autorizza il conflitto. Nelle società

senza scrittura, queste condizioni si verificano spesso in prossimità del cerchio dell'etica, in quell'area "negoziabile" in cui non si applicano le forme di reciprocità tendenzialmente positiva tipiche delle cerchie di appartenenza più interne, ma purtuttavia non è detto che regni la guerra: ed è infatti proprio in queste situazioni che lo vediamo praticato dai Nuristani.

Ma esso non è l'unica forma di scambio possibile in questo tipo di rapporti.

Prendiamo il caso del commercio del cotone fra i Kom e i Satr (Gawar) del medio Kunar, così come ci è stato descritto da Mohammad Zarin di Gawardesh:

Ai tempi antichi la gente si vestiva di cotone, che veniva coltivato dai Satr [i Gawar]. I Satr lo portavano quassù. La misura dello scambio era alla mercé del compratore, perché i Satr erano soggetti ai Nuristani: a volte questi prendevano con la forza senza dare nulla, a volte davano un piccolo regalo, a volte l'equo prezzo<sup>126</sup> (Cacopardo & Cacopardo 2001: 206).

In questo caso, come si vede, siamo fuori dal mercato. Abbiamo la minaccia della violenza, manca l'obbligatorietà del contraccambio, la sua entità resta nell'incertezza. Resi deboli dall'indifendibilità dei loro eccellenti terreni agricoli, i Gawar erano in qualche misura soggetti a tutti i loro più potenti vicini, Pathan a sud, Chitrali a nord, e Nuristani

<sup>126</sup> Nel parlare di "equo prezzo", Zarin sembra fare appunto riferimento ad un sistema di equivalenze codificate. Secondo Robertson (1896: 543) questo cotone veniva acquistato nei villaggi Gawar al prezzo di una rupia, pari a un terzo del valore di una capra, per un rotolo di ventiquattro yarde di stoffa larga dodici pollici. Una capra, che a Kamdesh valeva un tamburo, in questo scambio equivaleva dunque a 72 yarde di tessuto. Quest'ultimo, secondo quanto calcolato per noi da Birgitte Sperber in riferimento alla tessitura Kalasha (cf. Glavind Sperber 1996), avrebbe richiesto ca. 110-140 ore di lavoro ininterrotto (Sperber, e-mail 27.7.08), in pratica non meno di un mese. Sembra dunque difficile concepire il prezzo indicato da Robertson come "equo": è più probabile che fosse ottenuto nei termini indicati da Zarin.

tutt'intorno. Lo scambio tende verso la reciprocità negativa. In questi casi, tuttavia, la parte forte sa bene che la corda non si può tirare più di tanto, se non si vuole ipotecare il futuro dello scambio<sup>127</sup>. E' probabile dunque che, in termini strettamente materiali, il risultato di queste transazioni nel medio periodo non si discostasse gran che da quello dell'esempio precedente. Forza fisica e forza contrattuale possono generare effetti simili. Il "libero mercato" e lo scambio condizionato dalla forza non sono poi fenomeni così eterogenei.

Un'altra forma di scambio significativa è quella che possiamo chiamare il "*sulivor* commerciale". Il rapporto dei Kafiri con le correnti di traffico commerciale sulle varie strade che aggiravano il Nuristan era per lo più di tipo puramente predatorio. I Bashgali infestavano col loro brigantaggio tutte le strade di accesso a Chitral da sud e da ovest: ancora nel tardo Ottocento la via del Lowri Pass era letteralmente disseminata dei cadaveri delle loro vittime, che erano soprattutto Pathan (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 98). Qui abbiamo un classico caso di reciprocità negativa praticata al di là del cerchio dell'etica. L'ostilità non conosce limiti: i meriti attribuiti dal sistema di rango inducevano i giovani guerrieri anche all'omicidio fine a se stesso, senza alcuna finalità di preda, come nel caso di Banlé Diban.

Ma vi erano casi in cui essi preferivano un altro tipo di intervento. Il *sulivor* (Strand 1974b: 56) era (come è tuttora) un istituto di pseudoparentela, o, se si vuole, parentela fittizia, in virtù del quale,

<sup>127</sup> Questo principio si applicava anche ai casi di reciprocità più nettamente negativa, in cui la disparità di forza era tale che la transazione si configurava più come un tributo che uno

attraverso un apposito rito, due soggetti non imparentati divenivano reciprocamente *suli*, ossia entravano in una relazione sociale assimilata ad un rapporto di parentela agnatica (in genere di fratellanza), dal quale nascevano obbligazioni di assistenza reciproca e scambio di doni: una “fratellanza di sangue” istituita con apposito rito (Robertson 1896: 30-31; 212-13; Snoy 1962: 223-24). I Bashgali offrivano talvolta il *sulivor* a viaggiatori che trasportavano beni di valore, ai quali garantivano accompagnamento e protezione nei tratti rischiosi della strada, per esempio il passo di Lowri o la via del Kunar fra Asmar e Mirkhani. Poiché il *sulivor* prevedeva uno scambio di doni, i Bashgali prelevavano sotto questa forma una quota della ricchezza trasportata e ricambiavano successivamente con qualche omaggio del tutto simbolico. Robertson narra di come un uomo che aveva così ricevuto un cavallo, un soprabito di valore e molte rupie, ricambiasse di lì a qualche giorno con una piccola forma di formaggio (Robertson 1896: 182-83; cf. 214-15). Il carattere irrisorio della contropartita può far pensare ad un caso di reciprocità puramente negativa, che risulta tuttavia attenuata se consideriamo l’ambiguo valore del servizio di protezione offerto.

Naturalmente non abbiamo dati sul rapporto fra il valore “prelevato” e il valore trasportato, ma non può sfuggire l’affinità fra questa transazione e il pagamento di un dazio da parte del mercante all’amministrazione del principato, tanto più che la certezza dell’aliquota, che non era in genere fra i pregi dei sistemi tributari arcaici, non brillava nemmeno a Chitral. E’ sintomatico che Robertson definisca questo “one of their methods of

levying contributions” (ivi: 214-15). Curiosa astuzia della ragione kafira: nel supplire all’assenza dello stato proteggendo il mondo esterno contro se stessa, traduce il linguaggio dello stato nel proprio, conseguendo, pressappoco, lo stesso risultato di quello. La Barbarie, insomma, è capace di tradurre nei suoi termini tanto il mercato quanto lo stato. In questo caso, attraverso la costruzione della parentela fittizia, assume figurativamente la controparte all’interno del cerchio dell’etica, rinuncia alla predazione allo stato puro, e, sotto le spoglie di una fittizia reciprocità bilanciata, pratica quella forma attenuata di reciprocità negativa che la realtà sottostante alla finzione rende lecita. L’operazione non è dissimile da ciò che può capitare di fare allo stato, specie se arcaico, né da ciò che può capitare al mercato: mascherare la reciprocità negativa dietro la finzione di uno scambio bilanciato.

Ecco dunque alcune delle transazioni che possono aver luogo nei dintorni di un orizzonte dell’etica in alternativa alla guerra. La fascia in cui esse si collocano lungo il continuum è quella compresa fra reciprocità bilanciata e reciprocità negativa.

Accadeva lo stesso nei rapporti fra i diversi gruppi interni al Nuristan preislamico? Non esattamente. Lo stato di pace fra gruppi kafiri aveva certamente una connotazione più “intima”, se non altro perché consentiva la reciproca partecipazione alle cerimonie e rendeva praticabile, se non estesamente praticato, lo scambio matrimoniale. Per di più le culture preislamiche del Nuristan erano accomunate da una costituzionale avversione per l’esercizio del commercio (cf. Fussman & Ghulam Ullah 1983: 187-88, 193), che consideravano pratica del tutto estranea alla propria tradizione. “Noi non siamo negozianti” è frase ricorrente in bocca

ai Nuristani ancora oggi (cf. Edelberg & Jones 1979: 110; Cacopardo & Cacopardo 2001: 213n). Fino a tempi molto recenti, non esistevano in tutto il Nuristan né bazar né negozi (Duprée 1971: 6-8; Edelberg & Jones 1979: 108)<sup>128</sup>. Quella “certa tendenza dell’umana natura... a trafficare, barattare e cambiare una cosa con l’altra”, che Adam Smith (1945: 16) immaginava universale, non prevale in questo tipo di culture (cf. Pearson 1957: 321).

Considerato l’alto grado di autosufficienza delle varie comunità, possiamo esser certi che gli scambi di beni fra di esse avessero rilevanza assai limitata. E’ probabile che anche in età preislamica essi avessero modalità simili a quelle descritte più tardi dagli interlocutori di Edelberg & Jones:

La gente del Parun [...] fa tazze di noce e di pioppo. Quando vengono qui ci portano queste tazze in regalo. Noi facciamo otri di pelle e vasi di coccio. Loro non fanno queste cose. Noi gliele diamo in regalo. Nel Parun fanno anche tazze di legno di salice. Le scambiano con gli amici. Magari non portano niente. Ma ugualmente possono portarsi a casa quello di cui hanno bisogno (Qader Jan, Berimdes, 30.8.1969, in Edelberg & Jones 1979: 103]

Anche se esistevano ragioni di scambio generalmente riconosciute, il carattere non mercantile di queste transazioni è esplicitamente sottolineato, per esempio, da Ahmad Yusuf Nuristani<sup>129</sup>, anche in riferimento a operazioni che sembrano di vera e propria mediazione commerciale:

<sup>128</sup> Il sorprendente cenno di Herrlich ad un presunto “handlergeist” che avrebbe distinto i Kom dagli altri Nuristani è pura fantasia, evidentemente nata dall’intento denigratorio dei loro vicini (Herrlich 1937: 243).

<sup>129</sup> All’epoca giovane interlocutore e collaboratore di Edelberg, Yusuf Nuristani divenne poi esponente politico di rilievo a livello nazionale e membro del governo Karzai.

La gente di Wama prende tazze di legno dai Paruni e le scambia con noi qui a Nishei e in altri villaggi del Kalashum [Waigal] contro cuoio, otri di pelle e canestri. La gente di Wama poi va in Parun e scambia queste cose contro tazze di legno. Quando andiamo a trovare parenti in altri villaggi, portiamo qualcosa in regalo; quando partiamo per tornare a casa, ci danno qualcosa. Non è un commercio [*business*] (Nisheigrom, 5.9.1969, ivi: 105).

Qui abbiamo qualcosa di alquanto diverso da ciò che abbiamo visto prima: vi è semmai uno scambio bilanciato, che si maschera da reciprocità positiva in virtù della costituzionale avversione nuristana per il commercio, frutto della riluttanza a praticare la neutralità valoriale di un rapporto sociologicamente sterilizzato. Se si è amici si dona, se si è nemici si ruba: chiedere un prezzo agli amici non è da Nuristani, contraccambiare i nemici ancor meno. Possiamo ritenere che la circolazione di beni tra gruppi kafiri in stato di pace si collocasse nella fascia fra reciprocità bilanciata e positiva, a seconda dei rapporti personali fra le parti, con possibilità di spostamento verso il polo negativo in particolari condizioni politiche (vedi il caso Kom/Gawar).

Vediamo dunque che, com'era lecito attendersi, l'apertura del cerchio dell'etica nei confronti di un altro gruppo kafiro aveva effetti tendenzialmente diversi che nei confronti dei gruppi musulmani. Quel che possiamo concludere è che, in ogni caso, le condizioni economiche delle transazioni fra gruppi diversi dipendevano strettamente dalle condizioni politiche in cui si inquadravano i loro rapporti.

Ma veniamo adesso ad esaminare cosa accadeva *all'interno* dell'orizzonte dell'etica. Possiamo prendere sul serio Robertson quando dice che i rapporti fra i "clan" e le famiglie erano perennemente segnati da "sanguinarie lotte intestine"? Se così fosse, si direbbe che le culture kafire del Bashgal fossero fondate su qualcosa di molto diverso dal comunismo dei Kalasha.

Esamineremo a questo riguardo separatamente le due maggiori collettività etno-politiche del Bashgal preislamico, prima quella dei Kom e poi, nel prossimo capitolo, quella dei Kati.

Nell'immagine disegnata da Robertson, il sistema socio-politico dei Kom sembra in effetti discostarsi sensibilmente dall'egualitarismo dei Kalasha. Egli lo definisce “a theoretic democracy”, sostenendo che, se da una parte l'uguaglianza politica di tutti gli uomini liberi era proclamata espressamente come principio fondamentale, di fatto la società era fortemente gerarchizzata e il vero potere politico concentrato nelle mani di pochi. Secondo la sua descrizione, la società Kom si sarebbe stratificata in quattro classi: i “membri dei clan più importanti”, cioè più numerosi; gli appartenenti a “clan minori e gruppi di famiglie”; i liberi di famiglie povere e “distintamente inferiori”; gli schiavi, o Bari (Robertson 1896: 85, 474). Dalla prima categoria, in questa rappresentazione, provenivano i *jasht*, leader politici titolari di una carica cui si accedeva attraverso l'elargizione di una lunga e costosa serie di feste redistributive. In questa immagine, la loro è una posizione di autorità politica che discende direttamente dagli atti di redistribuzione: il controllo di risorse economiche ne è il presupposto necessario. Per di più, il vero potere politico, secondo Robertson, era in realtà concentrato nelle mani di un “inner council” formato dal sacerdote, detto *uto* (Robertson: Utah)<sup>130</sup>, insieme a tre o quattro anziani, che, avendo

<sup>130</sup> I Kom avevano tre principali tipi di funzionari rituali, dotati tutti e tre di uno status di particolare purezza. Lo *uto* era una sorta di sacerdote che officiava i sacrifici più importanti e, pur non rivestendo una carica ereditaria in senso stretto, doveva provenire dal lignaggio degli Utodari. Il *deblol* era addetto alla recitazione e al canto in onore degli dei nei riti maggiori. Lo *psbu*, corrispondente al *debar* dei Kalasha, era lo sciamano che andava in trance per entrare in comunicazione con gli dei e gli spiriti. Oltre a Robertson (1896: 415ss), vedi su queste figure



acquisito il supremo titolo di *mir* attraverso elargizioni di eccezionale portata, governavano “in modo più o meno assoluto”.

Che questa rappresentazione fosse in realtà assai poco attendibile, lo ricaviamo, come vedremo meglio più oltre, sia da certe informazioni dello stesso Robertson, che da altre fonti. Ma c'è un punto molto importante su cui è lo stesso Robertson a contraddire se stesso apertamente e clamorosamente: ed è proprio la conflittualità interna.

Quello che Robertson chiama “clan” era ciò che tecnicamente è denominato un lignaggio massimo (*maximal lineage*). La struttura genealogica dei Kom aveva l'aspetto tipico dei gruppi a lignaggi segmentari. Faceva capo ad un unico capostipite comune a tutta l'etnia di nome Kom (Strand 1998h), dal quale si diramavano una serie di lignaggi massimi che si ramificavano a loro volta nei lignaggi minimi, unità esogamiche che, in base alla stessa norma dei Kalasha, erano profonde almeno sette generazioni (Cacopardo & Cacopardo 2001: 196; cf. Klimburg 1999: 64 sul Waigal e Cacopardo & Schmidt 2006: 12 sui Kati). Secondo Strand (1974b: 53-54), i membri di uno stesso lignaggio massimo erano “giuridicamente vincolati” al sostegno reciproco e alla composizione pacifica delle dispute: quanto fosse efficace questa norma, è testimoniato da Robertson (1896: 86-87) stesso quando dice che “a clan is always ready to act together as a clan, without reference to cousinship or marriage ties”.

Ma è con la sua trattazione delle norme in materia di omicidio che Robertson (ivi: 440-44) chiarisce dettagliatamente quanto si fosse lontani da uno stato di perenne conflitto intestino. In caso di omicidio, il responsabile, che non tenta mai di occultare il fatto, “at once takes to flight and becomes a ‘chile’ or outcast, *for his clan will not help him in any way* [corsivo nostro]” (*ibid.*: 440). Si apre così un contenzioso in cui il suo clan è tenuto alla neutralità, cosa che mette l’omicida in posizione di estrema debolezza e soprattutto lo contrappone all’intera collettività in quanto tale, chiaro indice del fatto che l’omicidio è ritenuto ciò che noi chiamiamo un illecito di ordine penale, ossia lesione di un interesse collettivo e non solo del gruppo colpito. “The penalty is extremely severe”, afferma Robertson, senza sapere di star echeggiando le parole annotate mezzo secolo prima da Auguste Court, che, con il suo *penchant bonsauvagiste* di figlio dell’illuminismo, scriveva: “L’assassinat et le vol sont poursuivis avec la plus grande rigueur. Tout barbares qu’ils sont, ils ignorent les supplices atroces qui sont en usage chez les peuples civilisés [...] L’assassinat même n’est point puni de mort; la confiscation de ses biens et l’exile sont sa punition”. Dal resoconto di Robertson risulta che gli esiti possibili sono tre. Caso non frequente era il pagamento di un prezzo del sangue che, proprio a sottolineare la gravità del reato, era stabilito in misura molto pesante, pari a circa quaranta vacche<sup>131</sup>. La sanzione più frequente era l’ostracismo perenne del colpevole e di tutti i suoi discendenti, deciso

<sup>131</sup> Secondo il generale Gharzai (1960: 16), che era un Kati del Ramgal, “the blood money agreed to was sometimes very heavy and few could pay. If the descendants of the murdered man would not forgive the murderer or if the latter was unable to pay blood money or refused to apologize, then he was obliged to live for a long time far from his relatives”.

dall'assemblea e accompagnato alla confisca dei suoi beni, che venivano saccheggianti e divisi fra gli agnati della vittima, fermo restando che i beni dei fratelli del colpevole, tranne quelli indivisi, dovevano essere esclusi dal saccheggio. In questo caso abbiamo dunque una duplice sanzione, con una componente di tipo civilistico, il risarcimento, e una di tipo penale, l'ostracismo<sup>132</sup>. L'omicida migrava coi familiari stretti in una località lontana, di solito un'altra valle del Peristan, ove si sarebbe faticosamente costruito una vita del tutto nuova. La storia non scritta del Peristan è tutta costellata di questo tipo di migrazioni seguite a conflitti, evocate nelle tradizioni orali di moltissimi lignaggi e comunità che ad esse fanno risalire le proprie origini (Cacopardo & Cacopardo 2001: 87 e *passim*)<sup>133</sup>. Il terzo esito possibile dell'omicidio, forse il più infrequente, era la vendetta, ossia l'uccisione del reo da parte di agnati della vittima. In questo caso si procedeva ad una cerimonia solenne in cui gli anziani dei due clan mettevano tutti insieme un piede nella pozza del sangue versato da una vacca appositamente sacrificata. Questo costituiva un solenne giuramento di pacificazione, “an oath of a very binding character”, al quale non doveva seguire ulteriore spargimento di sangue. La faida, insomma, veniva solennemente troncata sul nascere. E' lo stesso Robertson ad osservare, contraddicendo se stesso:

<sup>132</sup> Cf. la distinzione fra una sanzione penale come la multa e una civilistica come il risarcimento osservata da Jones (1974: 46) in Waigal.

<sup>133</sup> Il fatto che al tempo di Robertson i “chile” si trattenessero spesso nella valle, restando ostracizzati solo dal loro villaggio (ivi: 441), va probabilmente attribuito al recente aggravarsi dell'enclavizzazione, con la conversione del Sud Chitral e di altri distretti che tradizionalmente ospitavano questi profughi.

This Kafir custom of avenging a murder is a valuable one. It prevents blood-feuds, which in Kafirstan would mean the extinction of a tribe; while its peculiar advantage is that it does not cause any additional loss to the fighting power of a tribe (ivi: 442).

A differenza dei Pathan, dove il *tarburwali* si protrae spesso per decenni ed è un'autentica istituzione della cultura, fra i Kom abbiamo meccanismi ben diversi di regolazione dei conflitti, che mirano fortemente a reprimerli, più che ad incanalarli in forme codificate. Gharzai (1960: 16) sostiene addirittura che “vengeance for blood was never taken against the murderer. According to local argument, the Nuristanis were against reducing the population by killing the murderer as a means of revenge”. Secondo il manoscritto di Azar (per il quale v. oltre), fra i Kati dell'alto Bashgal l'esilio oltreconfine con confisca dei beni era la sanzione ordinaria, il pagamento di un prezzo del sangue altissimo l'eventualità subordinata, mentre, quanto alla vendetta, apprendiamo che “se i parenti superstiti della vittima tendono un agguato all'assassino e lo uccidono, gli *uru* [i magistrati elettivi] possono imporre una multa, ma per loro non è previsto l'esilio” (Cacopardo & Schmidt 2006: 24-26). Che questo sistema fosse tipico del Peristan in genere, lo inferiamo da Biddulph (1880: 17-18) che dice delle comunità acefale islamizzate dell'Indus Kohistan: “Blood feuds are not permitted to last for an indefinite period, as amongst the Afghans, and after a time the parties are brought together and made to swear peace on the Koran”.

E' istruttivo confrontare questo caso con quello classico dei Nuer di Evans-Pritchard, la cui analisi tanto influenzò la stagione struttural-funzionalista. Evans-Pritchard (1989:205, 219) e Radcliffe Brown (1987: xviii-xx) contrapponevano l'istituto della faida a quello della guerra proprio allo scopo di identificare quello che qui abbiamo chiamato

l'orizzonte dell'etica. Dentro il cerchio di appartenenza della faida, l'uccisione era soggetta a compensazione secondo un sistema di regole condivise, al di là di esso era il regno della guerra, ossia dell'assenza di regole, e la compensazione non era prevista. Il caso dei Kafiri è assai diverso: l'orizzonte dell'etica non segna il contrasto fra conflitto regolato e conflitto senza limiti, ma fra (potenziale) conflitto senza limiti e radicale proibizione del conflitto. Lo spazio interno all'orizzonte dell'etica è lo spazio della pace comandata, ove l'ordine sociale è istituito *ne cives ad arma veniant*. Hobbes ha ragione di tremare: il Leviatano non è indispensabile.

Il carattere dei Kom preislamici era certamente tutt'altro che pacifico, a differenza di quello dei Kalasha attuali, che molto raramente vengono alle mani<sup>134</sup>. Somigliava piuttosto a quello dei Nuer. Un Kom doveva sempre dimostrarsi pronto a difendere il suo onore con la forza e le controversie si accompagnavano spesso ad aggressioni fisiche (Robertson 1896: 446): ma una norma ferrea obbligava tutti i presenti a intervenire immediatamente a separare i contendenti, col risultato di troncane la lite.

It is considered an act of virtue to dash in and separate quarrels. Men, women and children will throw themselves between fighting men with the greatest intrepidity, and frequently get hurt in doing so. It behoves every Kafir to prove his manhood, and show he is not a "slave" by trying his utmost to injure his enemy up to the time the goat, the peace-offering, is sacrificed, while everybody is interested in preventing him from seriously hurting his foe. His family fear that he may become a chile and loose his property, while all other Kafirs are impelled by public opinion to play the blessed part of the peace-maker (ivi: 442-43, cf. 191-92).

<sup>134</sup> Questo è un tratto che accomuna i Kalasha ai Kho, ma li distingue vistosamente dai loro vicini Pathan: nel 2006, durante gli oltre tre mesi di soggiorno nel Chitral, non ci è mai capitato di assistere ad un alterco violento, mentre in cinque giorni di permanenza fra i Pathan di Dir, questo ci è accaduto tre volte, in un caso con ricorso a grosse pietre.

Quel che è peggio per Hobbes, ma forse anche per Rousseau, è che la conflittualità è tutt'altro che assente: essa è presente, prevista e regolata da un sistema di norme che, proprio a detta di Robertson, risulta dotato di sorprendente efficacia. “It is astonishing how well the people obey their unwritten laws” (ivi: 436). Come abbiamo visto dai Kalasha, la sovranità della legge è molto forte e sentita:

The Kafirs are influenced very strongly by tradition and custom—the unwritten, and even unspoken laws of the people. If the perplexed stranger asks the explanation of practices and usages which are new to his experience, the reply will almost invariably be “Insta charaza” (It is our custom), and this will be said in a tone to imply that there is nothing more to be said on the subject [...] If he [a Kafir] can refer any given question to central principles generally accepted and recognized by the Kafirs, he is happy (ivi: 438-39).

Nel caso dei Kom, abbiamo dunque *rule of law* nella totale assenza di un apparato statale e di qualsiasi forma di monopolio della forza. Robertson, in verità, insiste più volte sul fatto che l'applicazione di questo sistema di norme non è sempre esente da pregiudizio a favore dei più ricchi o più potenti: la legge del più forte sembra prevalere non di rado (ivi: 437, 439, 441, 446). Ma è egli stesso a sottolineare che questo non sempre era vero, come quando racconta dell'uomo più in vista del villaggio di Kamu che, colto in flagrante dal marito della sua amante, credette di potersi permettere di prenderlo a bastonate, ma fu punito dalla folla inferocita che lo mise in fuga mettendo a ferro e fuoco la sua casa (ivi: 443-44)<sup>135</sup>. In ogni caso, questo problema riguarda quella che i giuristi chiamano la *certezza del diritto*, e come tale va tenuto distinto dal problema della sovranità della legge. Non è certo, ancora una volta, una peculiarità

<sup>135</sup> Cf. su questo punto le direttive impartite in Waigal dagli anziani ai *mala-wrai*, corrispondenti ai *roi* dei Kalasha, che vengono invitati in assemblea ad applicare la legge senza

della Barbarie che la legge del più forte riesca a prevalere, in barba alle premure del diritto.

Lo scarto fra i più potenti e la “gente comune” era certamente più accentuato in Bashgal che fra i Kalasha, trattandosi di una comunità più numerosa, più ricca e soprattutto indipendente<sup>136</sup>. Le differenze di ricchezza e di rango avevano un peso sensibile nei rapporti sociali e non sempre le qualità personali, come eloquenza o virtù guerriera, erano sufficienti a compensarle. Ma l’immagine di accentuata gerarchizzazione sociale che Robertson dipinge è del tutto esagerata. Se esaminiamo più da vicino le quattro “classi” di cui ci parla, constatiamo subito che la distinzione fra le prime due, ossia fra i membri di “clan” maggiori e minori, era tutt’altro che accentuata. Robertson stesso ci informa che non ci sono peculiarità nell’aspetto o nel vestiario che le distinguano e che non di rado “è difficile stabilire a quale delle due categorie appartenga un determinato individuo”. Più che una ristretta aristocrazia asserragliata nel privilegio, abbiamo insomma una vasta maggioranza di famiglie che appartengono in realtà ad un’unica categoria sociale con qualche differenza, più o meno pronunciata, al suo interno. Questa costituiva il grosso degli uomini liberi, che erano detti *adzze* (Klimburg 1999: 72n, 82n).

Quanto ai liberi “di famiglie distintamente inferiori”, Robertson confonde probabilmente sotto questa voce persone appartenenti a due

riguardo né per i loro stessi familiari, né per lo status di chi la dovesse violare (Jones 1974: 43, 44, 55).

<sup>136</sup> Robertson non fornisce notizie precise sulla distribuzione della ricchezza fra i Kom, ma Sayad Shah (Hughes 1883: 406) ci parla di un uomo ricco che possedeva addirittura venti schiavi, mentre Wolff (1852: 127) menziona un patrimonio, certamente fuori dell’ordinario, di un “Seeah-Poosh” che possedeva ottocento capre, trecento bovini e otto schiavi.

distinte categorie di persone, i *val'ama* e i *lan'a*. I primi, secondo Strand (1974c: 58) erano coloro che, non avendo mai elargito feste redistributive, erano privi dei titoli di rango da esse derivanti. Strand non esclude che essi potessero esercitare una certa influenza politica se avessero acquisito il rango di guerrieri. Migliori notizie su questa categoria sono disponibili per il Waigal (Jones 1974: 114-15; Klimburg 1999: 78-82, 349), dove risulta che, così come in area Ashkun (ivi: 123), diventava *walama* una famiglia che per tre generazioni non avesse adempiuto ai requisiti minimi in fatto di elargizioni, requisiti che variavano da luogo a luogo. Secondo Jones, essi erano “una piccola minoranza”, affermazione contestata da Klimburg, secondo il quale il loro numero variava anche in base alle dimensioni della comunità locale, e dunque all'onerosità delle distribuzioni richieste. In ogni caso, quella dei *walama* non era una classe, ma una condizione personale derivante in genere da un impoverimento dovuto al pagamento di sanzioni onerose per adulterio o omicidio: da essa era possibile (sebbene forse non facile) riscattarsi, provvedendo alle necessarie elargizioni.

Assai più disprezzata era la condizione dei *l'ana* (Strand *l'oan'a*), i “rognosi”, ossia *adze* che avevano perso tutti i loro averi per debiti, cadendo “in uno stato di servitù contrattuale” (Strand in Cacopardo & Cacopardo 2001: 179n; cf. Robertson 1896: 288-89, 446, 473-74; Löffler 1964: 30-31; Palwal 1968: 56; Edelberg 1984: XI; Klimburg 1999: 72, 82; Cacopardo & Schmidt 2006: 63) da cui era difficile, ma anche qui non impossibile, redimersi. Essi erano una minoranza relativamente esigua, impiegata in lavori manuali, che comunque costituiva l'eccezione ad uno stato di dignitosa libertà che era invece la norma. Comprendevano quelli che Robertson (1896: 99-101), confondendoli con i *bari*, chiama “schiavi



domestici”, funzione che essi potevano esercitare proprio perché, essendo di origini *adze*, non erano ritualmente impuri come i *bari* (Herrlich 1937: 236-37).

Quanto ai questi ultimi<sup>137</sup>, essi erano tutt’altro che una massa di oppressi e sfruttati paragonabile alle classi subalterne di una società autenticamente gerarchizzata. Si trattava di una esigua minoranza di artigiani, considerati di origine etnica estranea. In considerazione del costume, assai diffuso nel mondo turco-iranico circostante, di fare degli artigiani preda bellica, dobbiamo ritenerli probabilmente discendenti di antichi prigionieri di guerra. Poiché i *bari* sono responsabili di tutte le forme superiori della cultura materiale nuristana, come l’arte lignea di carpenteria e falegnameria, l’edilizia, la metallurgia del ferro, dell’argento e dell’oro, è facile sospettare che provenissero dalle culture più avanzate delle pianure e vi sono indizi che la loro acquisizione possa risalire all’età buddhista. Impuri, intoccabili ed esclusi da tutti i rituali, i *bari* si collocavano in un certo senso al di fuori del cerchio dell’etica, o comunque di un cerchio di appartenenza dalle valenze molto forti: non erano Kom, ma Kom-*bari*, i *bari* dei Kom. Essi erano dunque un’appendice, economicamente essenziale, ma politicamente estranea, del corpo sociale. Nelle parole di Edelberg (1984: XI) i Nuristani liberi non consideravano gli artigiani “membri della società, cioè della loro società. Li accettano solo

<sup>137</sup> Sui Bari, si veda Cacopardo & Cacopardo 2001: 179 e Cacopardo & Schmidt 2006: 63-64, con rinvii a tutta la letteratura in argomento.

come parte dell'*ambiente*'<sup>138</sup>. Questo corrisponde naturalmente alla posizione degli Intoccabili nel sistema indiano: “In a way, Untouchables are seen as not quite fully human and so must be excluded from society proper” (Quigley 1995: 156).

In presenza di una larga maggioranza di soggetti giuridicamente uguali affiancata da ristrette minoranze di subordinati, non siamo dunque lontani dall'egualitarismo Kalasha<sup>139</sup>, che del resto prevedeva in passato forme di subalternità non molto dissimili. Sul piano economico, quella dei Kom si presenta certamente come una comunità più differenziata, con un'élite abbastanza ricca da potersi dispensare dal lavoro manuale, e con opportunità e rischi di mobilità ascendente e discendente: non dissimile insomma da una democrazia occidentale moderna, sebbene con sperequazioni assai meno accentuate.

Ma che dire del piano strettamente politico? Qui le informazioni di Robertson sono particolarmente deboli. Richard Strand (1974c: 57-59) ha da tempo dimostrato che la sua comprensione di questa sfera rimase sempre a dir poco nebulosa. La lunga e complessa serie di elargizioni che Robertson descrive con un certo dettaglio, non era finalizzata all'acquisto della carica politica di *jash*, come egli credette, ma bensì all'acquisizione di uno dei titoli del sistema di rango, come *mü much*, *aro* (Fussman & Ghulam

<sup>138</sup> “If one asked a farmer in the Bashgal or the Waigal Valleys: ‘You say that there has been democracy in Nuristan since ancient times, but what about these *bari*? How big is their influence?’, he would look at you with the expression of a Danish farmer being asked what say his animals had in the management of the farm” (Edelberg 1984: XII).

<sup>139</sup> Per una critica della tesi di Fussman (1968: 60-68) secondo cui la stratificazione sociale dei Kom corrisponderebbe al sistema dei quattro *varna* indiani, vedi Cacopardo & Cacopardo 2001: 43-44).

Ullah 1983: 188), o lo stesso *mir*, spettanti appunto ai “nobili redistributori”. Questi titoli non avevano nulla a che fare con cariche politiche. Erano puri veicoli di prestigio sociale che, proprio come nel caso dei Kalasha, potevano contribuire a qualificare un potenziale leader politico, ma non bastavano certo da soli a renderlo tale, in assenza delle qualità necessarie: Robertson (1896: 473) stesso osserva perplesso che un certo individuo che aveva in corso a quel tempo la serie di feste per diventare *mir*, “could never have become, in any circumstances, of much consequence in the tribe”. Rango e influenza politica erano due qualità nettamente distinte e separate. Il primo si trasmetteva, in forma peraltro condizionata, agli eredi, non certamente la seconda.

Lo stesso vale per l'altro canale di acquisizione del rango che era, come dai Kalasha, la virtù guerriera. Il giovane che avesse compiuto l'impresa di uccidere almeno un nemico guadagnava il titolo di *le much* (Strand: *ibidem*) o *shura much* (Fussman & Ghulam Ullah 1983: 184-86) e aveva il diritto di fregiarsi alle feste di emblemi di vario tipo, spesso indicanti il numero di avversari uccisi. Era nobile insomma chi beneficiava la comunità da una parte proteggendola contro il rischio incombente dall'esterno del cerchio dell'etica, dall'altra, al suo interno, celebrando la comune appartenenza attraverso la pratica della condivisione.

Non vi è dubbio che il rango avesse un grande peso sociale fra i Kom. Chi aveva dimostrato il suo valore in armi e aveva elargito con generosità la sua ricchezza, poteva guardare molti dall'alto in basso. Ma va tenuto presente che aver ereditato per nascita gli emblemi del rango non esentava per nulla l'erede dal valore militare o dalla generosità, anzi, lo obbligava ancor più ad emulare e possibilmente superare i fasti dei

padri<sup>140</sup>. Tutto questo costituiva un forte incentivo sociale agli atti di redistribuzione, che erano infatti molto frequenti (Robertson 1896: 110) e di considerevole rilevanza economica, se non di rado interi patrimoni venivano dilapidati a questo scopo: “There are men who have spent in this process their whole substance, down to the last goat and the last cheese, and take pride in themselves for having done so”.

Sulla scorta di Boas e della sua descrizione del *potlatch* (cf. Boas 2001: 36ss), gli antropologi hanno spesso interpretato questo tipo di fenomeni in termini di competizione. La competizione per il prestigio è stata concepita negli stessi termini di quella mercantile. Così Jones (1974: 166), ad esempio, definisce “competitive to an extraordinary degree” i Nuristani del Waigal. Ora, che a tutte le latitudini gli uomini siano sempre pronti a gareggiare per qualcosa alla stregua di maschietti di otto anni, è un concetto che nutre un forte *appeal* per un certo spirito anglo-americano contemporaneo, che ha fatto della competizione fra individui un cardine mitologico del suo *ethos*. Ma nel caso dei Kafiri in genere, dove le posizioni di status non erano a numero chiuso, e non era dunque necessario sopraffare qualcun altro per attingerle, non è detto che questa categoria risulti illuminante. Il più avveduto David Katz sostiene infatti che questo modo di vedere le cose è, se non una “outright distortion”, una “convenient oversimplification that perpetuates many popular

<sup>140</sup> Su questo punto mancano notizie chiarissime per il Bashgal, al di là del fatto che tutte le fonti indicano che i titoli di rango venivano acquisiti e mai semplicemente ereditati. Ma abbiamo dati assai precisi sul Waigal, da cui risulta che i titoli acquisiti dagli ascendenti erano un prerequisito necessario, ma non sufficiente, del rango. Anche questo prerequisito, peraltro, poteva essere *acquisito*, celebrando le feste necessarie in nome dei propri ascendenti (Klimburg 1999: 83ss).

assumptions about the nature of tribal society” (in Klimburg 1999: 63). Non vi è dubbio che, ovunque, gli uomini (per non dire delle donne) preferiscano essere apprezzati e rispettati dai propri simili piuttosto che essere disprezzati. Ma sarebbe grave lasciarsi sfuggire la profonda differenza che corre fra una norma che dice: “sarai rispettato se userai le tue forze e i tuoi beni per giovare al tuo prossimo” e la prescrizione, praticamente opposta, che dice: “sarai rispettato se userai le tue forze e i tuoi beni per giovare a te stesso”. E’ per lo meno attendibile interpretare il comportamento dei Kom, piuttosto che come frutto di competitività individuale, come atto di adeguamento ad una norma, atto etico per eccellenza, adempimento di un dovere sacro. La prescrizione di generosità governava i rapporti interni al cerchio dell’etica (Robertson 1896: 186, 187-89, 445)<sup>141</sup> con forza non minore che dai Kalasha.

Per di più, il vigore del precetto egualitario è testimoniato dal fatto che l’acquisto di qualsiasi forma di distinzione o onore richiedeva una compensazione sotto forma di redistribuzione. Robertson narra per esempio che un uomo che indossava abitualmente una certa giacca di colore rosso, aveva dovuto elargire una festa per giustificare questo privilegio. Non solo: il vincitore di qualsiasi gara o competizione era tenuto a sua volta ad elargire un festino. Quando Robertson osserva che nel suo paese accadeva il contrario, ossia era il vincitore a ricevere un premio, i suoi interlocutori mostrano “decisa riprovazione per una simile

<sup>141</sup> Robertson non riuscì mai a comprendere che i comportamenti tutt’altro che generosi dei Kom nei suoi riguardi (v. ad es. 107-8, 121) dipendevano in parte dai suoi modi per loro indecifrabili e dalle favolose ricchezze che portava con sé, ma soprattutto dalla sua collocazione esterna al cerchio dell’etica, in area intrinsecamente “negoziabile”.

usanza, sostenendo che poiché Imra aveva dato forza al braccio di quella data persona, la persona doveva offrire una festa in onore di Imra” (ivi: 587). Adempimento, appunto, di un dovere sacro: la mano invisibile del cielo, si direbbe, ha trovato altre strade che il mercato.

In un contesto di questo genere, chi si innalza al di sopra degli altri è per ciò stesso in debito verso il corpo sociale. La collettività è creditrice nei suoi confronti di beni e di virtù. Ed è soltanto l’adempimento di questo debito che può conferire il rango: il *mü much*, come il *le much*, ha un che del nobile e un che del santo.

La categoria di competizione sarebbe probabilmente più adeguata in riferimento alla sfera propriamente politica, anche se le nostre conoscenze sui processi decisionali in età preislamica non sono pienamente sufficienti per un giudizio certo. Il termine *jasht* (melius: *jeshð*) che ingannò Robertson designa in realtà il ruolo politico informale di anziano, che era qualcosa di strettamente paragonabile al *gaderak* Kalasha. I requisiti per accedervi erano essenzialmente gli stessi, anche se il rango aveva probabilmente più peso (Strand 1974c: 58). Questo tuttavia non costituiva una barriera insormontabile, dato che anche un nullatenente poteva aspirare al titolo di *le moch*.

I *jasht* agivano sempre in consiglio e le decisioni di quest’organo erano vincolanti per tutti, sotto pena di pesanti sanzioni (Robertson 1896: 439, 443). Come conferma anche Strand (1974c: 63), il consiglio era considerato rappresentativo dell’intera popolazione, in base alla rappresentanza dei singoli lignaggi: “As the Jast come from all the clans of a tribe, their decision is the decision of the whole people” (Robertson 1896: 439; cf. 86). Robertson non ci informa chiaramente sulla

composizione di quello che chiama il “parlamento” (ivi: 435) e sul suo rapporto con il consiglio, ma sappiamo da Strand (1974c: 61) che si tenevano assemblee generali dei maschi adulti a livello di sub-villaggio e di villaggio, indicate col termine *gramviri*, che significa “parola del villaggio”. Queste assemblee erano titolari, fra l’altro, del potere di innovazione normativa. Ritroviamo dunque il dualismo di *sabha* e *samiti*. Quando Robertson dice che “generally, the Jast, or its inner council, manage everything” (ivi: 435), dobbiamo pensare che l’ordinaria amministrazione fosse discussa in riunioni ristrette dei soli anziani. E’ presumibile che le questioni più controverse o comunque rilevanti fossero discusse nell’assemblea generale, mentre il resto veniva rimesso al consiglio degli anziani. Come dice Tacito dei Germani, “de minoribus rebus principes consultant, de maioribus omnes” (*Germania*, 11). Il sistema Kom si configura insomma come qualcosa di non molto lontano da ciò che Sartori chiama “poliarchia selettiva” (2006: 113-17): quella che egli ritiene la forma più auspicabile di democrazia.

Quanto alla pretesa di Robertson che la ristretta leadership politica dell’“inner council” dei *mir* esercitasse un potere “più o meno assoluto” (ivi: 434), questa cerchia sembra, molto più che un’organo politico, una cricca di leader che, come spesso accade nelle democrazie, erano abituati a riunirsi per concordare le proprie posizioni prima di discutere in consiglio o in assemblea. Si pensi all’aggiunta di Tacito al passo appena citato: “ita tamen ut ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes praetractentur”. Come ha chiarito Strand (1974c: 59), il fatto che in quel momento tre di questi uomini influenti vantassero il titolo di *mir* era sostanzialmente casuale. Quando poi Robertson ci descrive la tecnica

usata talvolta da uno di loro per assicurarsi il consenso, chiunque abbia esperienza di riunioni politiche riconosce un altro espediente tipico del dibattito democratico: quest'uomo seguiva attentamente la discussione, avendo cura di eclissarsi al momento opportuno per evitare di prendere posizione prima di aver capito da che parte tirasse il vento, dopodiché gettava tutto il suo peso nel dibattito determinandone l'esito e ricoprendosi di gloria e approvazione. Quanto poco assoluto fosse il loro potere è indicato del resto dallo stesso Robertson quando osserva che una "public opinion which avenges any outrage against itself by promptly burning down the culprit's house is a power not to be lightly disregarded" (ivi: 436-37).

A questo proposito, abbiamo notizia di due episodi che vale la pena riportare, perché dimostrano molto eloquentemente quanto fosse forte il sentimento ugualitario sul piano politico e quanto esso si legasse indissolubilmente con l'etica redistributiva del sistema.

In un testo raccolto in *Kamviri* negli anni Sessanta, pubblicato da Fussman & Ghulam Ullah, si legge di un episodio del soggiorno di Robertson a Kamdesh, narrato a distanza di circa settant'anni da Abdullah Kushtozi:

Puis Robertson vint. Il vint à Kamdesh... Il donna de l'argent à Uto. Alors nos hommes lui dirent: 'Nous (ne voulons) connaître aucun Uto que ce soit. Nous sommes tous des Uto. Si tu donnes de l'argent, donne-en à nous tous. Si tu n'en donne pas, n'en donne à personne.' Tirant leur poignard, ils se jetèrent sur lui en disant: 'nous allons te tuer' (Fussman & Gholam Ullah 1983: 193).

Questi drammatici eventi sono narrati estesamente nel libro pubblicato da Robertson (1896: 254-5, 346-56, v. anche 197, 215, 248-9, 476). Ma da esso è stato espunto il commento più illuminante che era contenuto nel suo rapporto segreto ai servizi di Sua Maestà:



All their anger was roused by the suspicion that I gave money and other presents to certain of their fellows, while *their peculiar notion of independence* was, that all should share and share alike in my favours, whether they had done any actual work for me or not (Robertson 1894a: 196, corsivo nostro).

In questo episodio abbiamo la più esplicita proclamazione dell'egualitarismo politico: non conosciamo alcun Uto, siamo tutti Uto. E abbiamo la proclamazione dell'etica redistributiva<sup>142</sup>. Che il diritto di tutti alla redistribuzione fosse appunto frutto del loro “peculiare concetto di indipendenza” è, ironicamente, un'accurata descrizione dei fatti, che evoca alla mente l'analisi di Clastres (1980: 185ss) su questo tema. Viene da pensare che qualcuno avesse tentato invano di spiegare a Robertson il significato della parola Yaghestan.

Che l'episodio non fosse casuale, ma espressione di un'etica e un sistema di valori<sup>143</sup> è dimostrato dal fatto che esso torna a ripetersi in identici termini a pochi anni di distanza in circostanze analoghe. Ecco come si conclude a Kamdesh, nel novembre 1895, un incidente di cui abbiamo notizia da altri documenti dell'*intelligence* britannica:

The Sipah Salar lately sent some money presents for the headmen of Kamdesh. The common people came to know of this, and the result was a serious quarrel broke out between them and all the headmen, the former threatening to expel the latter from the country, saying that the Sipah Salar should send money presents for them (common people) also, and if this was not done, the headmen should send back the bribes they had received. The quarrel ended after the money was sent back by the headmen (Jones 1969: 108).

<sup>142</sup> Le “bustarelle” di Robertson erano evidentemente assimilate ad altre forme di ricchezza proveniente da rapporti esterni al cerchio dell'etica, come il bottino dei raid contro i musulmani, che veniva pubblicamente ripartito fra tutti al ritorno (Morgenstierne 1968: 537; Klimburg 1999: 105).

<sup>143</sup> Si confrontino le notazioni di Lévi-Strauss sulle “disavventure di Amundsen” con gli Eschimesi e la sua chiosa: “Uno scambio con un indigeno apre una pretesa generale allo stesso regalo da parte di tutti gli altri” (Lévi-Strauss 1972: 103). Durand dice appunto di un gruppo di Kafiri venuti a fargli visita a Chitral: “Every one wants the same present as his neighbour, or something a little better” (Durand 1899: 187).

Il Sipah Salar era il generale Ghulam Haidar Charki, capo della forza afghana inviata ad occupare il Kafirstan, che credeva di poter conquistare il paese, come nel 2003 gli americani in Iraq, comprandosi il favore dei capi<sup>144</sup>. Qui si constata quanto l'autorità dei *jasht* forse subordinata al consenso, come è tipico del modello dei fratelli: sotto minaccia di essere condannati all'esilio, i leader politici si adeguano alla volontà del popolo (“the common people”) e restituiscono il frutto della corruzione.

E' evidente che abbiamo a che fare con un sistema politico dalla struttura complessiva analoga a quello Kalasha. Questo è ulteriormente confermato dalla presenza anche fra i Kom, come del resto in tutto il Nuristan, di una magistratura incaricata di assicurare il rispetto delle norme che regolavano la convivenza civile. Gli *uro* (Robertson: “Urir”) venivano eletti in ciascun villaggio ogni anno in primavera, in occasione del festival di Duban (Robertson 1896: 435-38). A Kamdesh erano in numero di tredici. In caso di scarsità d'acqua intervenivano per assicurare il rispetto dei turni d'irrigazione e dirimere le liti che spesso scoppiavano fra le donne, che, come fra i Kalasha, erano addette all'agricoltura. All'epoca della maturazione dell'uva, delle noci e della frutta in genere, gli *uro* pattugliavano il territorio per far rispettare i termini prima dei quali era rigorosamente vietata la raccolta. Al momento della partenza del bestiame per i pascoli estivi, si dovevano assicurare che tutti gli animali fossero partiti entro la data prescritta e poi che fossero rispettati i tempi di ascesa e

<sup>144</sup> Di lì a qualche mese, in verità, gli sforzi di Ghulam Haidar finirono per avere successo: l'invasione del Bashgal fu resa possibile dalla defezione a suo favore del partito dei Kom filo-afghani di Akram Jan e Mir Jan, che guidarono materialmente su per la valle l'esercito invasore (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 185-87).

i diritti di pascolo attribuiti ai vari gruppi. In occasione delle feste redistributive, era loro compito garantire l'equa ripartizione del cibo e in tutte le occasioni cerimoniali toccava a loro incitare alla danza, che era considerata, come ancor oggi fra i Kalasha, un obbligo sociale e religioso cui sarebbe stato disdicevole sottrarsi.

E' il caso di sottolineare che la loro potestà non si fondava sulla minaccia della forza: "se gli Urir dovessero agire in modo flagrantemente ingiusto o tirannico, la pubblica opinione li esautorerebbe senza indugio" (ivi: 437). In altre parole, anche la loro autorità si fondava in ultima istanza sul consenso. Essi avevano un capo, detto *ur jash*t, che oltre a coordinare le loro attività era incaricato di provvedere all'ospitalità dei visitatori provenienti da fuori. Al momento del suo insediamento egli era tenuto ad intrattenere per diverse sere a casa propria e a proprie spese tutti quelli che si fossero presentati. La funzione di "ospite ufficiale" e organizzatore di attività pubbliche dello *ur jash*t ha fatto sì che egli sia stato talvolta confuso con un "capo" della comunità (cf. ad es. Court s. d.: 91), cosa naturalmente assai lontana dal vero.

Robertson non ci illumina sulle modalità di selezione degli *uro*, ma apprendiamo da Strand (1974c: 61-63) che ciascuno di essi rappresentava un'unità territoriale chiamata *gur*, i cui membri dovevano approvarne la nomina all'unanimità. I tredici *gur* di Kamdesh erano collettività di pari dimensioni, con appartenenza definita su base residenziale e non agnatica, che servivano fra l'altro come unità per la ripartizione della carne nelle feste redistributive. Esse venivano periodicamente riorganizzate per mantenerne l'equivalenza numerica in risposta alle variazioni demografiche. E' probabile, sebbene non certo, che in età preislamica

servissero anche da unità di ripartizione del tributo versato a Chitral, nonché da base per l'organizzazione delle squadre di lavoro alle opere comuni, come accadde poi in età islamica con le analoghe unità chiamate *sasi*. Negli anni Settanta, Strand sostenne che il sistema politico Kom si poteva considerare in un certo senso bicamerale, data la base agnatica della rappresentanza nel consiglio dei *jash*t e quella residenziale nel consiglio degli *uro*. Successivamente, tuttavia, egli ha osservato a Kamdesh, nella selezione degli *uro*, un'oscillazione fra i due principi di rappresentanza che trova riscontro nella variabilità dei sistemi di reclutamento di questi magistrati documentata in altre parti del Nuristan (Cacopardo & Cacopardo 2001: 197n). Del resto, anche le competenze degli *uro* sono soggette, come vedremo meglio più avanti, a notevoli variazioni nello spazio e nel tempo: negli anni Novanta il villaggio Jashi di Gawardesh, in area Kom, aveva una magistratura eletta annualmente, considerata di diretta discendenza dagli *uro* preislamici, che esercitava di fatto, oltre alle funzioni di polizia, anche funzioni giudiziarie e amministrative, un esempio del processo di continua sperimentazione politica che caratterizza le comunità acefale peristane.

Se questi processi non sono certo paragonabili alla formidabile creatività politica esibita dai greci delle *poleis* nel periodo classico, non si può fare a meno di riconoscere a Kamdesh le forme più arcaiche ed elementari di quel tipo di istituzioni. Le dimensioni demografiche e il contesto economico e culturale differiscono profondamente: siamo più vicini all'Arcadia che alla Ionia. La Kamdesh di Robertson non supera i tremila abitanti (ivi: 20), ha un'economia di autoconsumo, non conosce la scrittura, non pratica commercio ed è una forma di democrazia assai meno

estremista di quella ateniese. I *jasht* somigliano forse più ad un areopago che a una prytania, ma il *gramviri* equivale all'ecclesia, i *gur* ricordano i *demoi* e gli *uro* sono forse il prototipo di tutte le magistrature elette a termine. Di certo, sul piano politico, Kamdesh è più prossima ad Atene che non al principato di Chitral.

Non vi è il minimo dubbio che queste istituzioni trovassero il loro fondamento ideologico in una cosmologia strettamente affine a quella che abbiamo riscontrato fra i Kalasha. Anche se le fonti di cui disponiamo per il Bashgal non sono molto esplicite su questo aspetto<sup>145</sup>, è chiaro che la medesima dicotomia fra puro e impuro costituisce la pietra angolare del sistema. Basterebbe a indicarlo l'esistenza dello *shor amo*, la casa delle mestruazioni e del parto che equivale al *bashali* dei Kalasha. Lo confermano l'impurità dei cimiteri, la norma esogamica, molti aspetti del rituale, il culto degli spiriti dei monti. I dati nuristani, tuttavia, aggiungono un ulteriore elemento che non è altrettanto chiaro fra i Kalasha. Risulta già da Robertson (ivi: 418, 466, 468) che quanti intraprendevano la serie di cerimonie connesse alle feste di merito erano considerati in uno stato di particolare purezza rituale. Dai dati di Klimburg sul Waigal emerge chiaramente che l'intero sistema di rango era canale di progressiva acquisizione di uno stato di purezza rituale che, dal punto di vista interno

<sup>145</sup> Le due fonti maggiori sulla religione preislamica del Bashgal mettono entrambe in ombra, per ragioni diverse, la centralità della dicotomia puro/impuro. Robertson, da buon positivista ottocentesco, non ebbe mai attenzione e simpatia sufficiente per cogliere i significati meno espliciti di una cultura che in fondo disprezzava; e del resto sappiamo per certo che molti segreti gli furono di proposito celati (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 217; Cacopardo e Schmidt 2006: 35n). Shaikh Abdullah Khan, alias Azar (per il quale si veda il prossimo capitolo), evita invece accuratamente qualsiasi menzione di questa dicotomia: probabilmente, da buon musulmano, per scongiurare ogni sospetto di affinità con l'induismo.

alla cultura, non doveva essere meno significativo dello status sociale che lo accompagnava (Klimburg 1999: 79, 131, 170 e *passim*). Visti in questa luce, il *mü much*, il *mir*, l'*aro* acquistano il loro posto in una deontologia dell'essere sociale che celebra la condivisione come supremo atto morale. E' questa l'ambigua benedizione che incombe sull'avere e sul potere nell'*ethos* del comunismo peristano.

## CAPITOLO 7

### **Kafiri del Bashgal. Modelli nel flusso della storia: politica Kati.**

I Kati<sup>146</sup> sono gli ultimi arrivati fra i popoli della valle del Bashgal. Il loro territorio storico comprende una quindicina di villaggi disseminati lungo la valle nel suo tratto più alto, dalle gole di Sanru fino al confine col Badakhshan, includendo la lunga valle d'alta quota dello Shkori Gal, che confluisce nel Bashgal ad Ateti. A valle di questa confluenza, la disponibilità del cedro dell'Himalaya consente la costruzione di edifici in legno e pietra nel tipico stile Bashgali, spesso ornato dagli eleganti intagli che hanno reso famosa l'arte lignea nuristana (cf. Edelberg 1984: 79-111). Da Ateti in su invece, in assenza di foresta, le pareti in pietra e argilla conferiscono agli abitati un aspetto assai più rozzo e dimesso (Funder, *ivi*: 114-119). Si tratta di due aree ecologicamente assai diverse: in quella più alta, da ca. 2700 m. in su, non cresce più il granturco e si ha un solo

<sup>146</sup> “Una parola che esiste solo nell’immaginazione di Morgenstierne”, lamenta giustamente Richard Strand (p. c.). E’ uno dei tanti nomi che si sono affermati nella letteratura pur essendo localmente ignoti, ma che riteniamo preferibile continuare a usare finché non si sarà concordata una nuova nomenclatura uniforme. La forma fonologicamente corretta, secondo l’autorevole opinione di Strand, è *kâta*, che tuttavia, ai nostri fini, ha il difetto di evocare una pronuncia difforme da quella reale, che suona *kat’*, con *shva* finale accentata.

raccolto estivo, che è di miglio (oggi in via di abbandono) o di varietà estive di frumento ed orzo.

Oggigiorno il territorio Kati si è esteso di là dalla linea Durand sul versante Chitrali, ad includere le due Shekhanandé<sup>147</sup> nelle valli di Bumburet e di Rumbur, e l'area di Gobor nell'alta valle del Lutkho. Mentre i primi due centri, creati da profughi dell'invasione del 1895, sono stati oggetto di molta attenzione da parte dei ricercatori (cf. Morgenstierne 1932: 39-42; Schomberg 1938: 38-42, 80-81, 182-83; Buddruss & Snoy 2006: 54-59; Graziosi 2004: 51-57; 2007: 11-20, 70-77), lo stesso non si può dire di Gobor, che, pur essendo il più antico fra i tre insediamenti, è rimasto largamente ignorato. Gobor comprende oggi i quattro piccoli villaggi di Gobor Bagh (15 case), Dinsk (10 case), Dagheli (40 case) e Shesidin (in Khowar, Shah Salim, 25 case), tutti giacenti oltre i tremila metri al di là dell'areale del cedro e costruiti dunque anch'essi interamente in pietra e argilla (cf. Lockhart & Woodthorpe 1889: 313-14; Morgenstierne 1932: 43-44): si tratta di insediamenti estremamente marginali, ove le condizioni di vita sono ancor oggi molto dure, specie nei lunghi mesi invernali. Il grosso degli abitanti di Gobor non discende da profughi dell'invasione<sup>148</sup>, ma da vari gruppi di esuli, giunti dall'alto

<sup>147</sup> Shekhanandé è termine Khowar/persiano, che vuol dire “villaggio dei convertiti” e che utilizziamo, come al solito, perché prevalente nella letteratura. In lingua Kati i due villaggi sono detti Sheaghongrom, in Kalashamun Chetrumagrom, “villaggio dei Kati”. Brumutol era il nome di Shekhanandé di Bumburet ai tempi Kafiri ed è oggi in disuso, così come Kunisht, che indicava il villaggio Kati di Rumbur.

<sup>148</sup> Parecchie centinaia di profughi guidati dal *sardar* Kon Maro (v. oltre) giunsero in effetti a Gobor per il passo di Begusht nel dicembre 1895, ma furono ricacciati oltre confine a causa dell'indecisione del viceré Lord Elgin e dei suoi ordini contraddittori (cf. Jones 1969: 116-18; Cacopardo & Schmidt 2006: 71-72).



Bashgal e dal Prasun a partire da qualche decennio prima, in seguito a vari conflitti locali.

E' proprio nel villaggio di Shesidin che abbiamo raccolto nel dicembre 2006 la più ampia narrazione finora conosciuta sull'immigrazione dei Kati nell'alto Bashgal, in pratica il mito di origine di questa comunità. Questo ci invita ad una breve digressione su tale argomento, che ci introdurrà al tema dell'assetto politico.

Era già nota da varie fonti la tradizione orale che indicava il centro d'origine dei Kati dell'alto Bashgal nella valle di Ktiwi (Kantiwo, Kantiwar) nel Nuristan centrale (Morgenstierne 1932: 40; 1973b: 308; Herrlich 1937: 242; Snoy 1962: 40; cf. Fussman & Ghulam Ullah 1983: 187, 193), ove si parla in effetti un dialetto identico a quello dell'alto Bashgal, del Ramgal e del Kulam. La veridicità storica di questa migrazione era per di più confermata dalle sorprendenti coincidenze nei piani alti di una serie di lunghissime genealogie lineari indipendentemente registrate da Morgenstierne e Edelberg (Morgenstierne 1973b) fra il 1924 e il 1964 dalle labbra di vari anziani originari di Ktiwi, Kulam, Ramgal e Bashgal. Ciò che non era chiaro erano i tempi e le circostanze di questa migrazione e chi avesse occupato l'area prima di loro. Secondo l'idea più diffusa (Herrlich: *ibid.*; Snoy: *ibid.*; Strand 1974a: 22; 1998d: 9-10; Cacopardo & Schmidt 2006: 35) essa era abitata dai Jashi, che occupavano anche il basso Bashgal prima dell'arrivo dei Kom (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 213ss), ma

vi erano vaghe notizie anche su una presenza dei Kho (Herrlich: *ibid.*; Strand: *ibid.*) e perfino dei Kalasha<sup>149</sup>.

Ecco la storia narrata a Shesidin da Mohammad Ismail, in consultazione con Nur Mohammad Khan, un anziano visitatore residente ad Ateti (FN3: 179-80). Essa corrisponde da vicino ad una narrazione registrata da Herrlich (1937: 241-42) nel 1935, aggiungendovi tuttavia parecchi elementi importanti:

Venimmo dal Kantiwar, sotto la guida di due antenati, Tinyel e Mara<sup>150</sup>. Prima del nostro arrivo, il Bashgal era abitato dai Jashi fino a Pshuwor, mentre da Ateti in su era territorio del Mehtar di Chitral<sup>151</sup>. In quell'area c'erano tre campi da polo, uno ad Ateti, poi spazzato via da un'alluvione, e gli altri due, che esistono ancor oggi, a Patsigram e a Pazhgam [entrambi nello Shkori Gal]. Li chiamiamo *bilé mer-iste jinali*, che vuol dire "campi da polo del Mir dei Kho". I Bilō [Kho] avevano forti ad Ateti, Diwana Baba (che in Kati-vari si chiama Badawan) e Patsigram. Forse erano musulmani, ma non è certo. A Diwana Baba c'è una caverna dove si dice che fossero nascosti tesori dei Bilō. Lì c'era anche uno *ziarat* che ai tempi antichi era visitato da gente di Kabul e Chighar Serai. Nessuno sa che santo fosse

<sup>149</sup> Nasr ul-Mulk (in Murtaza 1982: 40, 45, 47) afferma, senza citare alcuna fonte, che i Kalasha del Chitral vi arrivarono nel decimo secolo d. C. dalla valle del Bashgal, da cui li avevano estromessi i Kafiri Siah Posh. E' difficile indovinare l'origine di questa convinzione, dato che le tradizioni orali Kalasha attribuiscono ascendenze Bashgali solo a qualche singolo lignaggio, come i Suashaidari di Birir. Essa si può forse ricondurre al fatto che alcuni Chitrali (cf. Scott 1937: 2), fra cui il Mehtar Nizam ul-Mulk, zio paterno di Nasr (cf. Jones 1969: 68), ritenevano i Jashi un gruppo Kalasha. Certamente sconosciuta a Nasr ul-Mulk era l'unica altra fonte che avvalorò la sua tesi, ossia il rapporto Lockhart, ove si legge dei Kalasha: "They are said to have been driven from their seats in the Lut-dih district by the Bashgal Kafirs" (Lockhart & Woodthorpe 1889: 326). L'origine di questa notizia potrebbe essere la stessa, poiché Lockhart conobbe personalmente Nizam ul-Mulk (ivi: 289ss) e tutta la sua famiglia. I Jashi non sono considerati Kalasha dagli attuali Kalasha del Chitral, né dai loro vicini Kom (cf. Robertson 1896: 159), ma poiché tale etnonimo è comune anche ad altri gruppi, come i Waigali e gli Ashkun (cf. Klimburg 1999: 53), non si può escludere che esso avesse in passato una valenza più generale comprendente anche i Jashi.

<sup>150</sup> Herrlich: "Die nach Osten ziehenden Kati-familien waren angeblich 60 Köpfe stark und standen unter einem Maro und Tingjel, den Stammvätern der bedeutendsten heutigen Sippen der Kantosis [nome Pushtu dei Kati]. Sie überschritten den Pass Setschumdo und fielen über Ptsigrom in Kantos ein". Cf. anche Morgenstierne 1973b: 308.

<sup>151</sup> Herrlich: "Im Osten wohnten die Dschaschis bis zum Mittellauf des Baschgal-Flusses, an dessen Oberlauf die Kaschgaris [= Kho], ein Stamm aus Chitral, sassen."

questo<sup>152</sup>, ma dieci anni fa hanno scavato per vedere cosa c'era e non hanno trovato né ossa né altro: dunque lo hanno eliminato e sul luogo hanno fatto una scuola<sup>153</sup>. Prima della migrazione i nostri antenati venivano spesso a fare incursioni, armati di arco e freccia. I Bilò restavano assediati nei loro forti, dove avevano spesso difficoltà a rifornirsi di acqua. Una volta i nostri si preparavano ad attaccare i Bilò, ma questi fecero una buca nel sentiero, con sopra un sasso messo in modo che ad ogni passo facesse un rumore. Le guardie contarono quanti arrivavano e informarono il forte di Patsigram che organizzò la difesa e li massacrò: solo due o tre fuggirono vivi. Poi il villaggio Bilò di Pingel [= Patsigram?] fu spazzato via da un'alluvione: sopravvisse solo uno di loro, che si svegliò la mattina e trovò che il resto del villaggio non c'era più<sup>154</sup>. Allora partì e andò a Nagar presso Drosch, dove confrontò la terra con quella di Pingel, trovò che era uguale e vi si stabilì<sup>155</sup>. Gli altri Bilò fuggirono in Lutkho quando arrivò la migrazione dei nostri antenati: andarono a Birzeen e Ovirik, dove vivono ancora i loro discendenti, sono il lignaggio dei Jataké. I Jashì, invece, furono tutti sterminati<sup>156</sup>. Erano kafiri. Erano talmente ricchi che giocavano ad *anzul nishik* [una sorta di gioco di bocce] usando formaggio *kilà* al posto del bastone piantato in terra e pani *anji* al posto dei sassi. Siccome queste erano cose date da Dio, che loro disprezzavano perché erano tanto ricchi, Dio fece sì che fossero sterminati<sup>157</sup>. Non fuggirono, morirono tutti.

<sup>152</sup> Hidayat ur-Rahman (e-mail 1.2.08) cortesemente ci informa che, in un manoscritto da lui reperito, il principe Nasr ul-Mulk afferma che si trattava di un santo originario di Chitral chiamato Ahmad Diwana, che si recò in Bashgal e costruì una moschea nella località che da lui prese nome. Badawan era luogo molto sacro ai Kafiri e ospitava fra l'altro un santuario del dio supremo Imra (cf. Robertson 1896: 384n, 388, 394).

<sup>153</sup> Si tratta probabilmente di una madrassa dei wahabiti, setta molto forte in alto Bashgal (v. oltre), nota per la sua specifica avversione per il culto degli *ziarat*, tombe o cenotafi di santi ove il popolo si reca in pellegrinaggio per chiedere grazie.

<sup>154</sup> Il motivo del diluvio o terremoto che stermina tutti lasciando un solo superstite è frequente in Peristan (cf. Hussam ul-Mulk 1974; Melabar 1977: 64-65; Loude & Lièvre 1988: 214; Klimburg 1999: 54; Cacopardo & Cacopardo 2001: 275-76) e si lega per lo più alla visita di un dio o un sant'uomo in veste di mendicante, che viene vilipeso da tutti tranne il superstite. In questa forma lo abbiamo registrato dallo stesso Mohammad Ismail, applicato agli abitanti di Gobor prima dell'immigrazione dei Kati. La logica che sottende questo motivo va ricercata nella finalità di legittimare il possesso dei successivi occupanti attraverso il mito dell'intervento celeste che delegittima i loro predecessori.

<sup>155</sup> Anche questo motivo del confronto della terra, che si effettuava pesandone due campioni, ricorre spesso nelle storie di migrazioni (cf. ad es. Cacopardo & Cacopardo 2001: 166).

<sup>156</sup> Herrlich: "Von den ehemaligen Bewohnern des Landes wurden die Kaschgaris nach Chitral verdrängt und die Dschaschis vollständig ausgerissen."

<sup>157</sup> Questo motivo del gioco con il formaggio, anch'esso diffuso presso vari altri gruppi kafiri (Melabar 1977: 64-65; Cacopardo & Cacopardo 2001: 275), fu già registrato da Friedrich proprio a proposito dei Jashi dell'alto Bashgal: "Übermütig geworden, hätten Sie Brot und Käse für ein Würfspiel verwendet, weshalb Sie als Shicksalhafte Strafe von den sich ausbreitenden Kati-Sprechern vernichtet worden seien" (Snoy 1962: 40). E' una forma

Ciò che rende altamente plausibile la testimonianza sulla presenza del principato in Bashgal è il toponimo ancora usato per i campi da polo, gioco mai praticato dai Kafiri (cf. Parkes 1996a), ove compare fra l'altro il titolo di Mir, oggi da tempo obsoleto. Troviamo in questo toponimo una di quelle “oral sources that are not concerned with the past and hence testify despite themselves” che Vansina (1985: 28) considerava più attendibili di qualsiasi diretta narrazione storica, “precisely because they are unconscious contributions”. Da questo possiamo ricavare due certezze: in primo luogo, che il principato di Chitral, in un certo momento della sua storia, conquistò l'estremo nord del Bashgal, lo colonizzò con gente di Chitral e lo amministrò direttamente per un periodo; in secondo luogo, che i Kati arrivarono in Bashgal *dopo* la nascita del principato di Chitral, dunque non prima del XVI secolo. Di questo controllo diretto sull'area di Ateti sembra essersi persa ogni memoria negli annali di Chitral. Il *Nai Tarikh e-Chitral* registra diverse invasioni del Bashgal in età Katur, ma solo una in età Rais (Murtaza 1982: 50, 64, 74-75), attribuita a Muhammad Beg, il ministro di Shah Nasir Rais che era figlio di Sangin Ali I e padre di Shah Katur I, il primo sovrano di stirpe Katur. Muhammad Beg è praticamente un personaggio storico, databile, in quanto contemporaneo di Shah Nasir, fra fine Seicento e inizio Settecento. Il *Nai Tarikh e-Chitral* riporta a questo proposito un verso di Muhammad Siar (probabilmente proveniente dal suo *Diwan*) che dice: “It was the might of our grandfather Muhammad Beg that *qalang* [tributo] comes from all Bashgal to this day”

specifica del più ampio motivo dello spreco di ricchezza punito dal cielo (vedi ad es. Klimburg 1999: 54).

(ivi: 74-75). Questa testimonianza va ritenuta piuttosto attendibile, poiché Muhammad Beg era bisnonno in linea paterna di Siar<sup>158</sup>. Ma se l'invasione di Muhammad Beg fosse quella da cui nacquero i campi da polo, essa sarebbe avvenuta ai danni dei Jashi, e non dei Kati, che anzi avrebbero poi conquistato il territorio sopraffacendo i Chitrali. Non si potrebbe dunque ricondurre a questi eventi il pagamento del tributo da parte dei Kati.

Possiamo dunque concludere che l'occupazione di Ateti e Ahmad Diwana deve risalire a tempi più antichi, cosa che del resto meglio si concilia con il conto delle generazioni registrate da Morgenstierne. E' probabile che essa risalga più o meno ai tempi di Shah Babur, che ebbe certamente un caposaldo del suo potere nella valle del Lutkho, da cui provenne evidentemente quell'invasione.

Tutto questo ci interessa in questa sede poiché indica che fin dai tempi della loro prima immigrazione in Bashgal i Kati furono impegnati in un confronto conflittuale col modello paterno del principato di Chitral: un confronto che si risolse inizialmente a loro favore con la estromissione dei Chitrali dalla valle, e proseguì poi con l'incursione di Mohammad Beg, a cui va ricondotto il tributo storicamente versato ai sovrani Katur.

Questo antico e durevole rapporto di contiguità con il principato di Chitral esercitò una sensibile influenza sul sistema politico preislamico dei

<sup>158</sup> Questo risulta dalla vasta e ramificata genealogia dei discendenti di Niamatullah, uno dei sei figli di Muhammad Beg e nonno di Siar, conservata per iscritto dal suo discendente diretto Hajji Mohammad Zakir nel villaggio di Kosht, dove lo abbiamo incontrato nel novembre 2006 (FN3: 223). Le genealogie dei discendenti di Muhammad Beg sono da considerare in genere altamente attendibili, poiché, definendo il reciproco status di tutti i membri del lignaggio reale in senso lato, sono il frutto di una memoria genealogica coltivata ininterrottamente da un gran numero di persone.

Kati del Bashgal. Le due principali fonti edite di cui disponiamo su questo sistema politico sono il nostro Robertson e il cosiddetto “manoscritto di Azar”, un testo autoetnografico ed autobiografico in Urdu completato nel 1908 da un giovanissimo Kati di Bragamatal al servizio degli Inglesi, da poco convertitosi all’Islam prendendo il nome di Shaikh Abdullah Khan. Il manoscritto fu acquistato da Morgenstierne a Brumotul dalle mani dell’autore nel 1929, ma, dopo una lunga serie di vicissitudini, è stato pubblicato integralmente solo in tempi recentissimi (Cacopardo & Schmidt 2006), fornendo una quantità di nuove informazioni sull’argomento che ci interessa.

L’immagine che Azar ci dipinge del sistema politico dei Kati orientali è piuttosto contraddittoria e oscillante, gravata com’è dall’evidente intenzione dell’autore di magnificare il ruolo e l’influenza della propria famiglia e del proprio lignaggio. Da una parte egli afferma categoricamente: “Non c’è mai stato alcun re in questo paese, e fra questa gente non è mai stato stabilito né alcun trono reale, né alcuna gerarchia militare” (ivi: 35). Dall’altra parte parla di famiglia (ivi: 30) e lignaggio (ivi: 66) reale, corregge talvolta a margine l’aggettivo “reale” in “nobile”, ma poi non si fa scrupolo di parlare altre volte di un vero e proprio regno. Ecco come, dopo aver elencato i suoi diretti ascendenti fino alla quinta generazione, descrive la loro posizione politica:

Tutti questi capi esercitarono grande potere sopra le quattro divisioni [ossia l’intero Nuristan] durante i loro regni. Durante i loro regni, i loro sudditi vissero in tale pace che tutti prosperavano. I sudditi consideravano il loro regno più benefico della grazia divina. Durante i loro regni i sudditi erano per di più in una posizione favorevole, perché dovevano pagare solo un quarto dell’imposta sui terreni applicata in altre regioni, e anche questo solo dopo un anno intero. Pertanto i sudditi erano molto devoti ai loro sovrani, che facevano proprie le loro cure e i loro travagli. [...] Tutte le quattro divisioni erano pronte e disposte ad eseguire qualsiasi loro comando (ivi: 67).

L'immagine che se ne ricava è quella di una specie di monarchia illuminata pan-nuristana. Essa è tuttavia molto lontana dalla realtà. Che i Kati orientali abbiano mai esercitato una simile supremazia sugli altri gruppi kafiri, è contraddetto da tutte le altre fonti e in particolare dalle circostanziate notizie in materia di Robertson, che esclude espressamente qualsiasi loro dominio anche sugli altri gruppi di lingua Kati, dei quali dice: “Ognuno è interamente indipendente dagli altri, e fa pace o guerra senza minimamente considerare i suoi vicini” (Robertson 1896: 83). Anche la notizia sul pagamento di un'imposta fondiaria è molto dubbia. Sarebbe l'unico caso del genere nel Nuristan preislamico, ma non è confermata da nessuna altra fonte. Moghul Beg, per esempio, dà spesso notizie sulle imposte applicate nei vari principati, ma tace su questa. E soprattutto essa non è menzionata da Robertson, che, specie nel suo rapporto segreto, è molto attento a questo genere di temi (cf. Robertson 1894a: 74). Può darsi che Azar si riferisse alla raccolta del tributo da pagare a Chitral.

Secondo Azar, che attribuisce a questi capi il titolo persiano di *sardar*, alla morte di suo nonno Kon, suo padre Sardar Kashmir fu scelto fra i sette figli per succedergli, mentre l'altro fratello Sardar Maro “fu nominato amministratore di tutto il paese. Gli altri fratelli ebbero cariche ufficiali. Erano tutti concordi” (in Cacopardo & Schmidt 2006: 68-69).

Ebbene, quanto a Sardar Kashmir, sappiamo per certo che egli non ebbe mai una posizione del genere, poiché è l'unico dei sette fratelli che non è mai nominato né da Lockhart, né da Robertson, né dai documenti dell'*intelligence* britannica pubblicati da Jones (1969), che sono la nostra principale fonte di informazione sugli eventi in alto Bashgal nell'ultimo decennio dell'Ottocento. Sardar Maro, invece, o Kon Maro, secondo

l'usanza preislamica di premettere il nome del padre a quello del figlio, non è altri che il Kan Marà molte volte ricordato da Lockhart e da Robertson, che lo descrive come l'*uto* di Bragamatal e l'uomo più potente dell'alto Bashgal. Era dunque Kon Maro il vero capo di Bragamatal. Anche nella versione di Robertson, infatti, il sistema politico dei Kati appare decisamente più centralizzato di quello dei Kom: "I Katir [...] sono sottoposti al dominio [*rule*] di un solo individuo" (Robertson 1896: 434); Kan Marà è definito "il capo dei Kafiri di Lutdeh" (ivi: 44), dotato di "influenza predominante" (ivi: 336), "il capo indiscusso della tribù" (ivi: 305).

Questa immagine di un sistema centralizzato si è conservata in certa misura nella tradizione orale dei Kati (cf. Herrlich 1937: 231) ed è viva ancora oggi. In un'intervista del settembre 2006, il nipote di Azar, Khalil ur-Rahman (che, si badi, non conosceva fino a quel momento lo scritto del nonno, rimasto conservato in Norvegia) lo chiama il "sistema *sardar*", sistema che esisteva a suo dire in età preislamica e fu abbandonato subito dopo la conquista. Nelle sue parole,

il *sardar* era uno solo per volta; aveva il compito di intrattenere i rapporti esterni, organizzava le guerre e le incursioni; raccoglieva risorse in caso di guerra per procurare armi; gestiva eventuali grossi conflitti interni al villaggio; aveva un certo potere di comando anche in tempo di pace. Non aveva un forte, ma solo una casa più grande e più decorata delle altre. Non riscuoteva tasse. Non si poteva diventare *sardar* attraverso le feste *mi*, con le quali si diventava *great men*, prossimi al *sardar*, e basta. La designazione del *sardar* era fatta dalla famiglia, ma non di rado c'era battaglia fra fratelli o parenti. Non c'era una regola netta di successione e non sempre la carica andava di padre in figlio. Tutto questo appartiene al passato (Shekhanandé di Bumburet, FN1: 176).

Nella rappresentazione di Khalil, il *sardar* sembra un leader politico-militare, addetto soprattutto ai rapporti esterni. Non riscuote tributi, ma "raccoglie risorse" per la guerra. Non ha un forte, ma ha una residenza che si distingue. Esercita una certa autorità in tempo di pace, ma, aggiungeva Khalil, "non è che tutti obbedissero esclusivamente al *sardar*",



poiché c'erano gli *uro* elettivi, incaricati di far rispettare la legge, e gli anziani, che erano i custodi della tradizione.

Ancor più lontana dal modello paterno, l'immagine trasmessa da altri interlocutori intervistati a Shesidin. Secondo Abdul Manan, “all'epoca [preislamica] non c'era Mehtar in Bashgal, non c'era lavoro forzato, non c'era schiavitù. C'era solo un anziano”. Nelle parole di Mohammad Ismail, “in Bashgal non c'era governo (*hokumat*): erano importanti quelli che avevano molti animali e quelli che uccidevano un uomo” (FN3: 177-78).

In realtà anche nella versione di Azar il sistema socio-politico dei Kati orientali, al di là della figura monocratica del *sardar*, assomiglia molto a quello dei Kom. Anche qui abbiamo il sistema di rango con le due figure di guerriero e redistributore, sulle quali Azar fornisce notizie ampie e circostanziate, precisando che “tutte le feste e le spese menzionate vengono affrontate al solo scopo di acquistare reputazione” (in Cacopardo & Schmidt 2006: 50). Anche qui abbiamo gli anziani e abbiamo gli *uro* elettivi. Azar si preoccupa di specificare che questi ultimi erano in numero di quattordici a Bragamatal ed erano “nominati con funzioni di polizia [in inglese nel testo urdu], secondo la legge consuetudinaria, dagli anziani e dai lignaggi della comunità” (ivi: 20). Le radici democratiche dell'autorità sono confermate nel passo in cui afferma che “sotto il regno di quei capi [i *sardar* di cui sopra] ... i capi di ciascun villaggio e città erano nominati dai gruppi etnici e di altro tipo ivi presenti. Anche i quattordici *uru* erano nominati da essi” (ivi: 67).

E' del tutto evidente che i fondamenti del sistema politico-normativo dei Kati orientali, così come di quello religioso e rituale, erano assai simili a quanto abbiamo visto fra i Kom. Anzi, il sistema

era in un certo senso ancor più democratico, in quanto affidava alla magistratura formale ed elettiva non solo le funzioni di polizia tipiche, secondo Robertson e Strand, degli *uro* dei Kom, ma anche veri e propri poteri giudiziari, che venivano esercitati, a quanto pare, in consultazione con gli anziani: “In caso di turbative nel villaggio, essi [gli *uro*] potevano agire da mediatori insieme agli anziani. Erano autorizzati a giudicare le liti e le dispute all’interno del villaggio” (*ibid.*). Azar descrive con un certo dettaglio le procedure giudiziali in caso di furto, inadempienza del debitore, adulterio e omicidio, veri e propri processi nei quali i magistrati elettivi giudicano in consultazione con gli anziani. Un sistema giudiziario del genere è l’esatto contrario di quello di uno stato arcaico come il principato di Chitral, dove, tipicamente, la funzione giudicante è prerogativa del sovrano e dei funzionari da lui direttamente nominati.

Vediamo dunque che a Bragamatal il potere monocratico di Kon Maro si innesta su un quadro socio-politico e normativo che è tipicamente a modello dei fratelli. Esso ha subito tuttavia una torsione, un processo di trasformazione in direzione del modello del padre che rappresenta un caso forse unico fra i Kafiri.

Sappiamo infatti che nel settembre-ottobre 1885, sei anni prima della visita di Robertson, Maro era stato il principale interlocutore della spedizione del Colonnello William Lockhart, l’inviato della Corona che, con la sua travagliata incursione di una settimana in alto Bashgal, aveva guidato il primo ingresso europeo in Kafiristan a noi noto. Dal racconto di Lockhart, Maro emerge certamente come un personaggio di primo piano, ma non come “il capo indiscusso” di Bragamatal. Egli è il primo firmatario del curioso trattato che l’emissario britannico, preoccupato soprattutto della difesa della frontiera contro i russi, stipula con i Kati, suggellandolo con la condivisione di un cuore di capra e consegnandone a Maro una copia inglese solennemente sottoscritta (Lockhart & Woodthorpe 1889: 323). Maro firma il trattato insieme ai suoi fratelli uterini Malik e Gulmer e ai loro figli. Ma evidentemente la sua pretesa di rappresentare con questo il suo popolo non è universalmente condivisa. La sua autorità viene messa clamorosamente in discussione il giorno dopo, quando una folla di uomini armati e urlanti impedisce fisicamente alla banda di Lockhart di procedere alla volta di Kamdesh, costringendola a rientrare a Chitral. Maro tenta di convincere gli insorti a cedere il passo, ma “riceve un colpo sul collo da un manico d’ascia” ed è costretto a desistere (ivi: 324). Sappiamo da Robertson (1896: 241) che quella banda era guidata da due leader dello stesso lignaggio di Maro, quello dei Janodari, che era il più potente di Bragamatal: uno dei due era suo cugino Gazab Shah, in quel momento il suo principale avversario, l’altro il

suo fratellastro Kon Jano, fratello uterino di Sardar Kashmir. Quest'ultimo è con ogni probabilità il Janaa ("ein kräftiger stattlicher Mann"), che nel 1882 viene indicato come capo ("Häuptling") dell'alto Bashgal dal missionario cristiano Sayad Shah, che lo incontra a Kamdesh (Hughes 1883: 408). E' evidente che al tempo di Lockhart, Bragamatal è ancora divisa in due partiti, uno dei quali, quello di Kon Jano e Gazab Shah, sarà di lì a poco sconfitto, lasciando il campo libero a Maro.

Possiamo concludere dunque che la leadership di questi divenne così esclusiva come Robertson la dipinge solo negli ultimissimi anni prima della sua visita. Si dà il caso che, attraverso il confronto fra alcune fonti scritte e alcune tradizioni orali, siamo in grado di ricostruire nelle linee essenziali il processo che conduce, nell'arco di un secolo, a questa embrionica forma di centralizzazione del sistema politico. Possiamo cioè documentare un caso storico di transizione dal modello fraterno al modello paterno, che si configura come la formazione di un *chiefdom* allo stato incipiente, sotto l'influenza di un confinante stato arcaico.

La fonte più antica di cui disponiamo in materia è il *Sair al-bilad* di Moghul Beg, che nomina alcuni dei capi dei vari centri del Bashgal intorno al 1790. Sappiamo così (Raverty 1888: 12, 149; cf. Holzwarth 1998a: 373-75) che a Kamdesh vi erano allora due *sardar* (o "malik"), chiamati l'uno Astan Malik e l'altro Dai Mu, nel cui appellativo si riconosce il titolo *mii* del nobile redistributore<sup>159</sup>. Altri due personaggi, Din Malik e Kauzalah Malik sono indicati come capi di Keshtagrom (Kushtoz, Munjish). Ed ecco cosa leggiamo di Bragamatal, chiamata col suo nome Chitrali, che significa "villaggio grande":

Il terzo villaggio importante è Lut-Dih, che dà il nome alla valle, ed è di considerevoli dimensioni. Questa è la residenza di Lut-Kar e Shut Malik. Questi due malik

<sup>159</sup> Con buona pace della prudenza di Holzwarth (ivi: 375), questo personaggio è evidentemente da identificare con il Dümü che nello *Shah Namah* di Siar risulta alleato di Khairullah contro Shah Katur II suo avversario.

non sono in accordo fra loro. Lut-Kar, a causa della sua infermità e povertà, obbedisce agli Shah di Kashkar [Chitral]. I Kafiri di questa valle, tuttavia, superano tutti gli altri per ricchezza e grandiosità (Raverty 1888: 149; cf. Holzwarth 1998a: 374).

La notizia è breve, ma importante. Innanzitutto ci consente di stabilire con certezza che a quell'epoca non esisteva neanche a Bragamatal una carica monocratica di capo. In secondo luogo, constatiamo che Bragamatal era divisa già allora in due partiti ostili fra loro e che uno di essi, in questo caso il più debole, si appoggiava al Mehtar di Chitral, che era in quel momento quel Khairullah che di lì a poco sarebbe stato sopraffatto da Shah Katur II.

In anni più tardi, divenne un luogo comune del discorso coloniale inglese sostenere che nei territori acefali i perenni conflitti intestini inducevano spesso una delle parti a cercare il soccorso dei principati musulmani vicini. Secondo Durand (1899: 187), in Kafirstan “ogni valle era tenuta da un clan diverso, ognuno pronto a saltare alla gola del suo vicino, e a chiamare in causa il più vicino potentato musulmano per soggiogare i suoi nemici”. E' un'affermazione ripresa da una delle solite generalizzazioni improprie di Robertson: “Nei loro scontri intertribali i Kafiri sono sempre desiderosi di ottenere aiuto esterno. Il Mehtar di Chitral si è alleato in più di un'occasione con i Kam contro altre tribù kafire, e in mezzo alle interminabili liti di famiglia dei Kati del Bashgal è riuscito ad assicurarsi un'influenza preponderante in quella parte della valle” (Robertson 1896: 568). In questo passo il nostro impavido scozzese affastella insieme, ancora una volta, due casi di natura completamente diversa: il primo è un'alleanza contro un nemico esterno al cerchio dell'etica, il secondo contro un nemico prossimo e *interno* a quel cerchio. Mentre il primo è un fenomeno, come si è visto, relativamente frequente,

che non confligge con la norma di solidarietà interna alla comunità, il secondo costituisce una grave frattura dell'ordine sociale.

A distanza di qualche decennio il colonnello Schomberg riecheggia palesemente questi loro giudizi quando, a proposito dello Yaghestan di Tangir e Darel, afferma con la sua consueta leggerezza: “Ci sono sempre stati due partiti in questi territori senza legge. Quando uno dei due si indebolisce, comincia a tessere intrighi con qualche sovrano vicino, sperando di indurlo a entrare, conquistare il paese e consentire ai suoi sostenitori di scatenare la loro vendetta contro i loro più forti avversari” (Schomberg 1935: 242). Se ciò che dice Schomberg fosse vero, sarebbe difficile spiegare come mai non solo Tangir e Darel, ma tutto l'Indus Kohistan sia rimasto indipendente per secoli fino alla metà del Novecento.

Il bifazionalismo interno a questo tipo di comunità è un fenomeno antico, documentato in Nuristan anche nel Novecento (cf. Jones 1974: 254ff; Strand 1978). Ma in tutto il libro di Robertson, quello dei Kati dell'alto Bashgal è l'unico caso in cui esso si accompagna a questo tipo di rottura della solidarietà politica interna. Nel caso dei Kom, che, secondo Robertson stesso, “si tenevano insieme molto meglio dei Kati” (ivi: 84), bisogna attendere gli ultimi giorni prima del collasso militare del Kafirstan per assistere, come si è accennato, a qualcosa di simile.

La vicenda di Bragamatal ha tutta l'aria di un caso molto specifico in cui, sotto la pressione del più potente vicino, questo vincolo di solidarietà interna si incrina irrimediabilmente, creando un situazione di conflitto insanabile in cui l'intervento esterno finisce per trovare il terreno più fecondo e l'equilibrio politico interno si infrange, aprendo la strada alla monopolizzazione del potere.

Lo Shut menzionato da Moghul Beg sta probabilmente per Shit, un nome che ricorre ripetutamente nelle genealogie nuristane registrate da Morgenstierne (1973b) anche nella forma Shawit: è possibile che si tratti proprio dello Shit quadrisavolo di Azar, che compare anche in una delle genealogie registrate dallo studioso norvegese (*ibid.*: 310-12). Il conflitto con Lutkar deve essersi concluso a suo favore, poiché di lì a poco il sostegno di Khairullah questi sarebbe venuto meno con la definitiva vittoria di Shah Katur II. Sappiamo tuttavia che di lì a qualche decennio Bragamatal è ancora divisa in due partiti l'un contro l'altro armato.

Azar narra infatti che il nipote di Shit, Sardar Jano<sup>160</sup>, ebbe quattro figli: Pazil, Kon, Bodur e Karlo. E prosegue:

Dopo molto tempo Pazil e Bodur morirono. Kon era il maggiore dei due figli superstiti. Voleva impadronirsi dei regni dei suoi fratelli. Il minore pensava che andassero divisi equamente fra loro due. Per questo scoppiò fra di loro una lite. Entrambe le parti soffrirono pesanti perdite in questo scontro. Il minore fu sconfitto e [Kon] si impadronì dell'intero regno di suo padre. Diede un po' di terra al fratello minore per la sua sussistenza" (in Cacopardo & Schmidt 2006: 68).

Nel novembre 2006 abbiamo avuto occasione di registrare a Shesidin due versioni di questa storia, da Subedar Mohammad Ismail e Hajji Abdul Manan. In entrambe queste versioni troviamo quattro fratelli Janodari, che entrano in conflitto: Fazil e Bodur da una parte, Kan e Kallò dall'altra. Nella più ampia versione di Abdul Manan, Bragamatal era divisa in due villaggi, in alto Urér Grom (“villaggio alto”) e in basso Mir Grom (“villaggio basso”). Sopra c'era la gente di Fazil, sotto quella di Kan.

<sup>160</sup> Questo Jano è probabilmente il “Dschena” menzionato da Herrlich (1937: 231), cui furono indicati a Bragamatal “als bedeutende Herrscher del letzen Generationen” i nomi di “Tingjol, Dschena e Mara”. Tingel, come risulta dalle genealogie di Morgenstierne e dai dati da noi registrati a Shesidin, altri non è che colui che è ricordato come capostipite dei Kati dell'alto Bashgal, e che, secondo la leggenda, ne guidò la migrazione dallo Ktiwi.

Fazil e Bodur andarono a Chitral per chiedere al Mehtar un *bol*, una forza armata, per sopraffare i loro nemici. La ottennero e con essa raggiunsero Ayun. Nel frattempo anche Kan e Kallò si recarono dal Mehtar con la stessa richiesta. Il Mehtar rispose: ‘Se uccidete gli altri due, vi sosterrò’. Kan e Kallò raggiunsero i due fratelli ad Ayun e li uccisero. Poi presero con sé il *bol* e andarono in Bashgal. Quando arrivarono a Bragamatal, la gente vide che il *bol* andava a Mir Grom, il villaggio basso, e quelli di Urér Gron si chiesero: ‘Il Mehtar ci aveva promesso aiuto, perché il *bol* va dagli altri?’. Il Mehtar aveva raccomandato di evitare di spargere sangue. Quando due uomini di Urér Grom arrivarono davanti al *bol*, si videro tirare addosso un enorme masso, grande come questo tappeto, che li uccise. Così non fu sparso sangue. Il masso è ancora lì, io l’ho visto. Poi il *bol* tagliò l’acqua a Urer Grom, che aveva torri, anche se non era un *noghor* (forte). Alcuni scapparono e una torre dove erano quelli di Badamuk, discendenti di Tinyal, fu bruciata. Fazil con la sua gente fuggì e venne qui vicino, a Gobor Bagh, che allora era tutta foresta, e fondò quel villaggio<sup>161</sup>. Bodur morì nello scontro, ma i suoi discendenti sono rimasti in Bashgal, ad Apsai (Hajji Abdul Manan, FN3: 176-77).

Mettendo insieme le due storie, dobbiamo concludere che Kon si allea dapprima con un fratello contro gli altri due, e poi, eliminati quelli, sopraffà anche il suo alleato, costituendosi la supremazia che sarà poi ereditata da suo figlio Maro.

Ma non certo senza contrasti. Nel *Nai Tarikh e-Chitral* si narra infatti un episodio che costituisce la puntata successiva del nostro dramma. Al tempo della tentata invasione di Chitral del sovrano del Badakhshan Mir Mahmud Shah, che ebbe luogo nel 1868 ca., uno dei capi kafiri di Bragamatal, anch’egli di nome Shit, era “padrino di latte”, dunque ferreo sostenitore, di un principe Chitrali, Malik Shah figlio di Tajjamul Shah, che aveva sostenuto l’invasore badakhshi contro il Mehtar in carica Aman ul-Mulk (Murtaza 1982: 190). Shit era cugino di Kon Maro, che insieme ai suoi fratelli sosteneva invece Aman ul-Mulk. Oltre alla loro divergenza politica, i due cugini erano in lite anche per la proprietà di un terreno.

<sup>161</sup> Fazil è nominato come profugo a Gobor anche nel *Nai Tarikh-e-Chitral* (Murtaza 1982: 52).

Quando l'invasione fu respinta e i suoi sostenitori interni sopraffatti, Maro si rivolse al Mehtar per avere sostegno nella lite.

Il re mandò il suo figlio maggiore Murid Dastgir a Lotdeh (Bragamatal) per risolvere la disputa. Quando il principe arrivò, Shit chiuse le porte del castello. Si era già rifiutato di pagare il tributo. Messo sotto pressione, accettò di venire a Chitral e sottoporre la lite al re in persona. Il principe pertanto ritornò a Chitral. Shit partì per Chitral come aveva promesso. Era accompagnato da un altro notevole kafiro chiamato Basti. Il suo nemico Mara aveva già raggiunto Chitral. La notte stessa in cui Shit e Basti arrivarono ad Ayun, Mara e suo fratello li assassinarono entrambi e tornarono in Bashgal. Quando il figlio di Shit Ishtaluk lo venne a sapere, raccolse tremila Kafiri con arco e frecce e si ribellò apertamente contro il re. Venutolo a sapere, il re gli mandò a dire di desistere, ma senza alcun effetto. Allora il re mandò Mehtar Pahlawan e il principe Nizam ul-Mulk con una forza armata per sopprimere la ribellione. Il castello di Ishtaluk era in cima ad un colle e non era possibile un attacco diretto per via della pioggia di frecce proveniente dagli arcieri. Passarono diversi giorni e infine alcuni coraggiosi compirono un'incursione notturna e tagliarono l'acqua al castello. Privi d'acqua, i difensori si arresero nel giro di qualche giorno. La forza islamica entrò nel forte, distrusse gli idoli e diede fuoco al castello. Ishtaluk e i suoi fratelli furono catturati ed esiliati in Badakhshan. Centocinquanta prigionieri kafiri, uomini e donne, furono portati a Chitral.[...] Ishtaluk ritornò a Chitral dopo alcuni anni ed abbracciò l'Islam. Ricevette proprietà nell'area di Gobor per il suo sostentamento (Murtaza 1982: 193-95; cf. 52).

Pur ammettendo che la tradizione orale possa aver assorbito per conflazione alcuni dettagli di questa vicenda nella narrazione di quella precedente, quel che resta è comunque una storia che si ripete. In questo caso, le due fazioni di Bragamatal si appoggiano ancora entrambe alla casa reale di Chitral, ma a due rami in conflitto fra loro, i quali, a loro volta, sostengono due fazioni opposte della dinastia dei Mir del Badakhshan (*ibid.*: 188-91). Quando Aman ul-Mulk ha la meglio, il rifiuto di Shit di pagargli il tributo non è più tollerato. Il tributo in questione non va confuso con i tributi interni pagati ad un sovrano dai suoi sudditi. I tributi pagati a Chitral dalle varie comunità del Bashgal (cf. Moghul Beg in Raverty 1888: 149; Biddulph 1880: 62, 132; Gurdon 1903: 50; Jones 1969: 91; Cacopardo & Cacopardo 2001: 168, 181) erano dei tributi esterni, assimilabili piuttosto a quelli pagati spesso da un principato all'altro, poiché erano dovuti dalla collettività politica in quanto tale e non dai suoi singoli membri. Chitral riscuoteva più o meno occasionalmente tributi del



genere da diverse comunità acefale ed anche da distretti del Kafiristan ben più remoti del Bashgal: sappiamo per esempio che a metà Ottocento Tajjamul Shah riscuoteva a Drosh un tributo dalla valle del Waigal (Raverty 1859: 343). Queste prestazioni erano per lo più del tutto nominali (Robertson 1894a: 4), erano concepite dai Kafiri come uno scambio di doni (cf. Capus 1889: 23), e non comportavano poteri di ingerenza interna: le comunità che li pagavano restavano sostanzialmente indipendenti (cf. anche Schomberg 1935: 234-35) e nessun funzionario dello stato era ammesso a risiedervi. In questi casi, quella esercitata dal potentato musulmano non si può considerare sovranità, ma piuttosto un classico esempio di egemonia, nel senso definito da Ronald Cohen (1978b: 37)<sup>162</sup>.

Shit era dunque tenuto a pagare il tributo non a titolo personale, ma in quanto capo e rappresentante della sua fazione, che coincideva con una delle due metà in cui, ancora una volta, troviamo diviso il borgo di Bragamatal. E' evidente che il "castello" di cui sopra non era la sontuosa dimora di un principe, ma l'abitato arroccato che Robertson vide in rovina anni dopo:

Su un colle ad ovest si trovano diversi muri in rovina, che segnano il sito del vecchio villaggio di Bragamatal, che consisteva allora di due porzioni; parte su questo colle, e il resto in basso, sulle rocce della riva destra, oggi occupate da parte del villaggio occidentale. Come capita spesso fra i Kati, circa quindici anni fa scoppiò fra queste due divisioni dello stesso popolo una faida fraticida. La gente del villaggio inferiore chiamò in aiuto il Mehtar di Chitral Aman-ul-Mulk, che mandò non solo fanti, ma anche cavalieri, e quelli del villaggio sul colle furono completamente sconfitti e dispersi. Alcuni finirono per insediarsi nella valle di Lutkho nel Chitral, alcuni fuggirono nelle valli occidentali, mentre il Mehtar ne ricevette sessanta come prigionieri da vendere schiavi (Robertson 1896: 304).

<sup>162</sup> Vi si può vedere una forma molto morbida di ciò che Pershits (1979: 150) ha chiamato "tribute relations", in cui il rapporto tributario non modifica la struttura economica e sociale del gruppo che paga la prestazione.

Il *Nai tarikb e-Chitral* non data l'evento, ma si può star certi che si tratta dello stesso episodio. Tanto più che ad esso fa riferimento anche Lockhart, che ebbe a incontrare Ishtaluk, allora trentenne, nella sua nuova residenza di Dagheli (Dighari) a Gobor (Lockhart & Woodthorpe 1889: 313-14). Pur confondendo questi fatti con una successiva incursione Chitrali del 1883, Lockhart conferma che Ishtaluk, che era cugino di Maro, “aveva resistito in una torre sulle riva destra fin quando l'acqua gli fu tagliata, dopodiché fuggì dal paese e Mara si impossessò di tutto il borgo” (*ibid.*: 320). La vittoria di Maro non fu indolore, poiché è probabile che anche Azar si riferisca a questo conflitto quando narra che Mara “attaccò una divisione chiamata Imshen [?], che si era sempre opposta a lui, e la soggiogò. Entrambi i lati soffersero enormi perdite in questa battaglia. Il suo potere militare fu indebolito da questa battaglia e il numero [dei suoi] si ridusse” (in Cacopardo & Schmidt 2006: 69). Da allora Maro rimane legato fino all'ultimo ad Aman ul-Mulk, al quale dà in sposa una figlia (Robertson 1896: 305; Gurdon 1936: 38): dal suo sostegno, come afferma ripetutamente Robertson, dipende interamente la posizione di supremazia del *sardar*.

Ed è infatti con il suo sostegno che, quando pochi anni dopo si forma, come si è visto, una nuova fazione a lui avversa sotto l'egida di un altro cugino Janodari, Ghazab Shah, Maro riesce a sopraffarla e ad espellere ancora una volta il suo capo dal paese (Robertson 1896: 305). Infine, l'ultima sfida lanciata contro Kon Maro viene giocata di lì a poco con altri mezzi, sintomatici di quanto ancora pesasse la tradizione redistributiva: un altro cugino, Karlo Jano, fratello-rivale di Ghazab Shah, annuncia l'intenzione di “elargire una vacca per ogni famiglia di

Bragamatal” (Robertson 1896: 306). Si tratta di un tipo di elargizione chiamato *sharugà* (Klimburg 2008: 132), che consente l’erezione di un’effigie funeraria montata a cavallo. Allarmato da questa minaccia all’esclusività del proprio prestigio, Kon Maro riesce a convincere i beneficiari, “con una combinazione di minacce e di promesse” (Robertson, *ibid.*), a rifiutare l’offerta. Davanti all’affronto, Karlo Jano abbandona la partita, si ritira in un possedimento nell’alto Bashgal, da dove tenta di indurre le autorità afghane in Badakhshan ad invadere il paese, per poi rifugiarsi infine presso di esse (ivi: 338). Con questo, la leadership esclusiva di Maro si afferma definitivamente<sup>163</sup> (ivi: 305).

Abbiamo dunque qui un nuovo caso in cui la contiguità di uno stato induce il contagio della centralizzazione politica in una società acefala. Ma il meccanismo è ben diverso da quello che sembra essere accaduto a Gilgit al tempo dello *Shighar Namah*. Qui non abbiamo un “effetto Shaka”, ma qualcosa di diverso, quasi il suo contrario. Lo possiamo chiamare “effetto Maro”: anziché suscitare una reazione di contrapposizione che unisce il corpo politico acefalo sotto una leadership centralizzata di tipo militare, lo stato mette in campo l’antica strategia del *divide et impera*, alimentando le divisioni interne alla comunità allo scopo di giustificare l’ingerenza e fondare la propria egemonia. Così facendo mette in grado una delle parti di prendere il sopravvento e finisce per generare un ordine sociale a propria immagine e somiglianza. E’ quasi superfluo sottolineare quanto sia

<sup>163</sup> “Kan Mara” ci informa Robertson nel narrare queste vicende “has very few other enemies; he has killed them all” (ivi: 305). Ancora una volta, un’affermazione del tutto gratuita: sia Ishtaluk, che Ghazab Shah e Karlo Jano sopravvissero al conflitto nell’esilio.

stato frequente e diffuso questo effetto nella storia dei rapporti fra la Civiltà e la Barbarie<sup>164</sup>.

In questo caso vale la pena di aggiungere che la situazione di conflitto intestino che scatena il processo potrebbe avere a che fare con un fenomeno di squilibrio interno, forse indipendente dalla contiguità dello stato, che sembra essersi creato a Bragamatal: uno dei lignaggi, quello dei Janodari, era diventato di gran lunga il più numeroso, il più ricco e il più potente, al punto da “mettere completamente in ombra tutti gli altri clan” (ivi: 88). E’ possibile che la supremazia di un gruppo, incrinando l’egualitarismo della norma tradizionale, abbia aperto la strada alla concentrazione del potere. In ogni caso, non può sfuggire come, al punto d’approdo del processo, Maro, che è naturalmente un nobile redistributore del più alto livello <sup>165</sup>, è costretto a mandare in frantumi l’etica redistributiva inducendo il suo popolo a respingere l’elargizione di Jannah. Con questo il sistema cessa di essere aperto: il prestigio non è più accessibile a chiunque ne abbia i mezzi, ma diventa prerogativa esclusiva del capo. Non sappiamo verso quali approdi si sarebbe evoluto il sistema politico dell’alto Bashgal se non fosse stato spazzato via dall’invasione<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> Cf. Scharfe (1989: 164-65) che, in base a passi dell’*Arthashastra*, del *Mahabharata* e del *Digha Nikaya*, così descrive i rapporti fra monarchie e “repubbliche” nell’India antica: “In the semi-dependent so-called republics the king’s agents work to create dissensions since that is the way to overthrow the oligarchic republics”.

<sup>165</sup> Anche se non abbiamo notizie precise sulle sue elargizioni, ciò è confermato dalla sua effigie funeraria equestre, fotografata da Morgenstierne a Bumburet nel 1927 (cf. Cacopardo & Schmidt 2006: Fig. 11).

<sup>166</sup> E’ interessante il confronto di questa situazione con il caso della leadership di villaggio fra gli Anuak di Etiopia e Sudan nel primo Novecento, che Gluckman (1965: 123-30) prende a esempio delle forme più rudimentali di *chiefdom*. Accomunano i due casi il

Ma possiamo sospettare che non sarebbe stata lontana l'imposizione di un tributo come quello immaginato da Azar. Con questo la collettività un tempo creditrice verso i suoi leader delle grandi elargizioni cerimoniali, sarebbe diventata debitrice del tributo. Si sarebbe così compiuta l'“inversione del debito”, quel profondo rivolgimento strutturale del sistema che rovescia il rapporto fra corpo politico e autorità, aprendo la strada alla trasformazione di quest'ultima in potere.

Ma non era questo il destino di Bragamatal. L'invasione afghana avrebbe spazzato via il potere di Maro e con esso il sistema *sardari*. Maro fu deportato a Kabul, dove andò incontro ad un oscuro destino: così ebbe fine, almeno per il momento, lo slittamento dell'alto Bashgal in direzione del modello paterno.

Ma non ebbe fine, contrariamente alla convinzione più diffusa, la cultura kafira dell'alto Bashgal. Abbiamo già dimostrato di recente che la conversione fu assai più tardiva di quanto si credesse. La migrazione di buona parte della popolazione in territorio inglese fornì ai Kafiri un punto d'appoggio sicuro oltre confine, dove riorganizzare la loro risposta alla crisi.

I primi tempi dopo l'invasione furono segnati da una sorda resistenza, che a due anni di distanza, nel maggio 1897, esplose in aperta ribellione a Bragamatal, dove molti dei *mullah* che erano stati inviati a catechizzare il popolo furono decapitati, un episodio ancor oggi ricordato

bifazionalismo endemico, il carattere contestato della leadership, la sua debolezza politica, il grado positivo di redistribuzione. Ma li distingue il fatto che fra gli Anuak la leadership fosse formalizzata in una carica monocratica istituzionalmente necessaria, con un capo provvisto di una corte e creditore di prestazioni di lavoro che sembrano spostare il grado di redistribuzione in direzione della forma bilanciata.

nella tradizione orale sotto il nome di *mallo shei duro*, “rasare la testa ai *mullab*” (Kahlil ur-Rahman, 2006, FN: 1/177). Una forza di settecento armati mosse giù per la valle e prese posizione alle gole di Sanru, dove fu sopraffatta dalle forze governative. La ribellione fu così repressa nel sangue, con la morte di varie centinaia di guerrieri e il nuovo esodo nel Chitral di forse tremila profughi<sup>167</sup>, che si andarono ad aggiungere a quelli già presenti nel distretto. Buona parte di questi rientrarono tuttavia di lì a qualche tempo, per effetto dell’atteggiamento di grande moderazione mostrato nei loro confronti dal governo afghano, che, proprio per scongiurare il vuoto demografico, si mostrò più tollerante sia sul piano fiscale che su quello religioso. Sappiamo per certo che buona parte della popolazione mantenne in vita le antiche credenze, in modo più o meno scoperto, per almeno altri due decenni, e forse più: ma purtroppo, in questi due decenni nessun ricercatore visitò il Bashgal, né i villaggi Bashgali del Chitral. Fu solo nel 1919, in seguito al fallimento di un nuovo tentativo di ribellione nell’ambito dei combattimenti della terza guerra afghana, che il grosso degli anziani rimasti kafiri si decise alla conversione<sup>168</sup>.

Ma questa non modificò radicalmente le vecchie istituzioni politiche. Il governo afghano pretese la creazione di *malik*, “capivillaggio”

<sup>167</sup> Il migliore resoconto di questo episodio è quello di un documento dell’*intelligence* inglese redatto da B. E. M. Gurdon e pubblicato da Chohan (1989: 170-72). V. anche Cacopardo & Schmidt 2006: 72-73, con gli altri riferimenti.

<sup>168</sup> Su questo periodo transizionale e sugli eventi del 1919, cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 187-90. Che la conversione del Bashgal non sia stata immediata è adesso ulteriormente confermato da un nuovo documento dell’amministrazione inglese da noi reperito nell’archivio di Chitral, dal quale risulta inequivocabilmente la presenza di Kafiri nella valle nel 1908 (DCO Archive, Chitral, N/Diaries, 2, Chitral Diaries 1906-1919, 24.8.1908, cf. 22.2.1908). Quanto agli eventi della terza guerra afghana, si confronti anche GSI 1928b: 13-19.

con cui intrattenere i propri rapporti politici, ma i Nuristani descrivono per lo più queste figure come dei semplici addetti ai rapporti esterni revocabili da parte della comunità. Per Din Mohammad, un Ashkun di Wama:

Ogni villaggio aveva un solo *malik*, eletto dalla gente, a termine. Se era bravo rimaneva, sennò lo cambiavano. Facevano un'assemblea a questo scopo, chiamata *jirga*. In Nuristan non è come dai Pathan, dove chi è più forte prevale, in Nuristan la *jirga* è rispettata e sostenuta dalle persone, è un sistema democratico, diverso dai Pathan (Assadabad, 11.12.06, FN4: 91)

La presenza dello stato rimase sempre piuttosto labile in tutto l'Afghanistan rurale del periodo monarchico, e il Nuristan non fece certo eccezione. Esistevano forze di polizia ed un'esile struttura amministrativa, che servì talvolta a ridurre, se non certo ad eliminare, la conflittualità fra le diverse comunità. Ma in mancanza di strade carrozzabili, che raggiunsero alcuni centri più accessibili del Nuristan solo verso la fine del periodo, i servizi pubblici restavano praticamente inesistenti. Sull'organizzazione politica interna di questo periodo, le fonti scritte disponibili sono soprattutto gli etnografi occidentali della seconda metà del secolo. Da un'analisi di questa letteratura (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 196-99), emerge che le funzioni politico-amministrative locali rimasero basate su quegli stessi pilastri su cui si fondavano in età preislamica<sup>169</sup>: l'autorità informale e permanente degli anziani, quella formalizzata e rinnovabile degli *uro*, quella più fluida e discontinua dell'assemblea. La concreta articolazione di potestà e funzioni variava sensibilmente da zona a zona e da villaggio a villaggio ed era altresì soggetta a mutamenti nel tempo. Gli

<sup>169</sup> Cf. Holzwarth 1980: 221ss su esiti analoghi in Badakhshan dopo l'occupazione afghana del 1883.

*uro* potevano rappresentare unità territoriali, come le diverse sezioni di un abitato, o gruppi di parentela come i lignaggi o le loro sezioni. Essi erano sempre elettivi e in genere rinnovabili di anno in anno. Esercitavano sempre le funzioni di “polizia”, mentre le altre funzioni, ossia la gestione degli affari comuni e la composizione delle liti, risultano esercitate talvolta dai soli anziani, talvolta dai soli *uro* e spesso da entrambi in concertazione.

Il periodo monarchico si chiuse formalmente nel 1973, con la cacciata di Zahir Shah ad opera di suo cugino Muhammad Daud, ma in realtà è solo nel 1978, con il colpo di stato filo-comunista di Nur Muhammad Taraki, che si può considerare concluso quel capitolo della storia afghana.

In quell'anno, con lo scoppio dell'Inqelab, la rivoluzione anticomunista che portò poi all'invasione sovietica, venne meno in Nuristan, come in altre parti dell'Afghanistan, qualsiasi traccia di autorità statale. La nostra regione si trovò dunque, sul piano politico, in condizioni non molto dissimili da quelle degli ultimi tempi dell'età preislamica: un vasto territorio popolato da società senza stato in conflitto con il mondo circostante. Poiché non erano mai state sradicate, era quasi inevitabile che le antiche istituzioni riprendessero nuovo vigore. Lo fecero in forme diverse e variabili, in circostanze spesso convulse e drammatiche, che però, stando alle testimonianze che abbiamo raccolto, videro sempre i Nuristani in grado di garantirsi un autogoverno<sup>170</sup>.

<sup>170</sup> Per questo e per quanto segue, tutte le notizie non riferibile alle fonti scritte citate derivano dalle interviste condotte sul campo con interlocutori nuristani fra il settembre e il dicembre 2006, a Shekhanandé di Bumburet, Gabor, Peshawar, Jalalabad, Assadabad (Kunar) e Kabul. Dato il gran numero interviste condotte, attribuiamo le notizie a singoli interlocutori solo quando ciò sia possibile, utile e opportuno.



Non tutti sanno che la prima scintilla dell'Inqelab fu accesa proprio dai Nuristani (cf. Frembgen 1983: 23-25; Rasanayagam 2005: 78). All'indomani del 27 aprile 1978, data del colpo di stato filo-comunista di Nur Muhammad Taraki, molti Nuristani in vista furono uccisi o arrestati a Kabul e altrove, perché considerati sostenitori del ministro degli Interni di Daoud, Abdul Qadir, che era un Kati orientale del Ramgul. Questo creò una situazione di tensione e allarme in tutto il Nuristan, su cui si innestò la predicazione della guerra santa di alcuni mullah venuti anche dalle aree Pathan del Pakistan. Dopo i primi scontri a fuoco nella valle di Shigal, i Nuristani del Waigal attaccarono e conquistarono la sede governativa di Manugi nel basso Pech il 20 luglio 1978, considerato la data di inizio dell'Inqelab (Roy 1990: 99-100; Strand 1998f).

Il Bashgal rimase quieto fino a ottobre, ma solo in superficie. Soldati e polizia facevano incursioni in cerca di oppositori, accorrevano predicatori, si accumulavano armi e munizioni, e una delegazione di una quarantina di persone fu inviata da Bragamatal via Bumburet a Chitral per chiedere il sostegno delle autorità pachistane, che naturalmente nicchiarono. Le truppe governative si concentravano a Birkot. Proprio in quei giorni, veniva liberato a Jalalabad uno degli arrestati della prima ora, Anwar Amin di Kamdesh (cf. Frembgen 1983: 24), fratello minore del *big man* ed ex-parlamentare Wakil Muhammad Kabir (cf. Strand 1998d; 2005). Amin raggiunge Kamdesh deciso a organizzare la ribellione (Strand 1998f), ma viene preceduto dai Kati di Bragamatal, che un imprecisato venerdì di ottobre, pare in seguito ad un sermone particolarmente acceso, attaccano in forze il locale posto di polizia e alle sette di sera lo conquistano facendo prigionieri i suoi occupanti. Subito dopo, una forza

di trecento uomini a piedi, al comando di Ubaidullah di Chapu, parte da Bragamatal alla volta di Kamdesh. L'episodio sembra quasi un *replay* degli eventi del 1897, ma con esito opposto. Poco dopo la mezzanotte, Ubaidullah, superate senza resistenza le gole di Sanru, mette sotto assedio la postazione governativa di Ürmür sotto Kamdesh. Questa cadrà di lì a pochi giorni, con l'aiuto dei Kom di Anwar Amin. A questo punto gli insorti si riuniscono e si danno un'organizzazione. Amin viene nominato comandante militare dei Kom, Ubaidullah dei Kati, e come supremo capo politico per tutto il Bashgal, col titolo di Amir, viene scelto Mullah Afzal di Badamuk, un religioso che aveva aderito al wahabismo studiando in Pakistan. "Erano tutti concordi", riferiscono unanimi i testimoni. L'effetto Shaka non manca di manifestarsi e a Mullah Afzal vengono conferiti pieni poteri.

La controffensiva delle truppe governative non si fa attendere e Kamdesh, "cité merveilleuse en bois sculpté, proprement unique au monde" (Barry in Frembgen 1983: 24) viene riconquistata e messa a fuoco, riducendo in ceneri le sue antiche meraviglie e causando la fuga di quasi tutta la popolazione del basso Bashgal, che si riversa nel Chitral e, in piccola parte, nell'area di Bragamatal, che resta in mano agli insorti. Secondo Roy (1990: 100), Kamdesh è riconquistata dal governo nel novembre 1978, e definitivamente liberata dagli insorti nel febbraio 1979. Secondo i nostri interlocutori, ci vollero un paio d'anni per arrivare alla definitiva espulsione dal Bashgal delle forze governative<sup>171</sup>, che in ogni

<sup>171</sup> Cf. su questo il resoconto di Frembgen (1983: 23-25) secondo cui, sebbene il Bashgal fosse "indipendente" già dal settembre 1978, nell'estate 1980 continuavano ancora intensissimi

caso furono costrette ad abbandonare per sempre l'intero Nuristan (cf. Rasanayagam 2005: 78, 130). Questo evento ebbe una grande importanza strategica per il futuro della guerra, in quanto creò un'unica area contigua sottratta al controllo sovietico dal confine pakistano fino al Panjshir di Ahmad Shah Massud, che, come è noto, ebbe un ruolo cruciale nella guerra<sup>172</sup>. Massud stesso combatté la battaglia del Bashgal in prima persona e pare vi sia rimasto in questo periodo per molti mesi.

E' a questo punto che fanno la loro comparsa, di pari passo con il sostegno statunitense e pakistano, i partiti politici, portando con sé le divisioni che mettono fine all'unità d'intenti originaria. A Kamdesh, Anwar Amin e Wakil Kabir si schierano con il più laico Pir Gailani, ma rimangono in minoranza. Il grosso dei Kom segue Mullah Sadiq e Daud, schierati con lo Hezb-i-Islami di Gulbuddin Hekmatyar: non mancano gli scontri armati fra le due fazioni e Kabir è costretto a ritirarsi a Urtsun nel Chitral, dove chi scrive lo incontrerà nel 1995 (Cacopardo & Cacopardo 2001: 176-77). Nell'alto Bashgal, intanto, la grande maggioranza dei Kati continua a sostenere Mullah Afzal, che ha creato una propria formazione politica, il Daulat Inqelabi-e-Islami (Governo della Rivoluzione Islamica) e simpatizza per Burhanuddin Rabbani. Afzal è sostenuto da Anwar Amin contro Mullah Sadiq e Ubaidullah, passato anche lui con Hekmatyar (Musa Khan, Shekhanandé, 2006, FN1:181-82).

attacchi aerei sovietici con elicotteri, napalm e mine antiuomo, cui i Nuristani, ancora male armati, opponevano accanita resistenza in condizioni durissime.

<sup>172</sup> Nella sua rassegna delle vie di rifornimento dei *mujahiddin*, Rasanayagam (2005: 112) trascura di menzionare la rete di mulattiere che fu costruita attraverso il Nuristan per accedere al Panjshir, un'opera finanziata dagli Stati Uniti, cui partecipò per alcuni anni in veste di interprete il nostro interlocutore Kalasha Abdul Khaleq, Sharakatdari di Krakar.

A questo punto, nei primi anni Ottanta, il Bashgal è politicamente diviso in due. L'area Kom, pressoché spopolata salvo che per i combattenti, è sotto il controllo della fazione di Hekmatyar. Tutto il resto della valle, ossia il territorio dei Keshto, dei Mum e dei Kati, sotto Mullah Afzal. I due fronti si combattono per circa tre anni, poi si approda a un trattato di pace. Mentre Keshto e Mum sono migrati anch'essi in blocco nel Chitral, nell'area di Bragamatal è rimasta in sede circa la metà della popolazione. Mullah Afzal istituisce un'organizzazione politico-militare-amministrativa fortemente centralizzata e islamizzata, che rimane tuttavia basata, come vedremo, sulle forme di autogoverno tradizionali. Fra i Kom, un'analoga organizzazione di Mullah Sadiq controlla solo il villaggio di Kamdesh, mentre tutti gli altri si danno un'organizzazione autonoma e indipendente.

Quando, dopo il ritiro sovietico del 1989, la popolazione lentamente comincia a rientrare in Bashgal dall'esilio, la trama delle vecchie istituzioni di autogoverno si riorganizza su basi più solide. Ecco cosa succede a Keshtagrom:

Dopo il 1989-90 i nostri tornarono tutti al villaggio. Al ritorno misero su gli *uro*, che erano indipendenti da Mullah Afzal e venivano eletti per uno o due anni. A Keshtagrom ci sono cinque lignaggi: Kamék-dar', Ganzh'-dar', Dalk'-dar', Barmig-dar' e Kulal-dar', tutti Keshto, non c'è nessun estraneo. Gli *uro* venivano scelti dai lignaggi, erano sedici in tutto, due o tre per lignaggio, secondo la grandezza. Gli *uro* erano mediatori nelle dispute e giudici. Le loro sentenze erano vincolanti, e chi non le accettava o non seguiva i loro ordini veniva picchiato e chiuso in una piccola prigione che avevano creato. Si curavano anche del rispetto delle norme su pascoli, campi, raccolti, e così via. Gestivano le opere collettive come la costruzione delle moschee, che venivano eseguite col sistema dei *sassi*. Il sistema era del tutto uguale a quello che hanno qui a Shekhanandé. Anche in Waigal avevano lo stesso sistema. C'era un presidente scelto dagli *uro* stessi, *cherman* o *malik*, l'equivalente dell'*ur jishbt*, che è un nome antico non più usato. A quel tempo c'erano i partiti, la gente era divisa e anche gli *uro* avevano la loro affiliazione, ma questa affiliazione politica non aveva influenza sulle riunioni, le discussioni e le decisioni, dalle quali era rigorosamente bandito qualsiasi riferimento alla politica nazionale. I due partiti forti erano il Daulat Inqelabi di Mullah Afzal e lo Hezb-i-Islam di Hekmatyar, gli altri non contavano (Mahmad Jan, Sakhir Rahman, Sher Alam di Keshtagrom, Shekhanandé, 11.10.06 FN2: 60-61).

L'affermazione che questi sistemi fossero sempre identici non va presa alla lettera. In Waigal, stando alle notizie raccolte in Afghanistan nel dicembre 2006, pare che allo scoppio dell'Inqelab, nel clima di grande fervore religioso che caratterizzò la ribellione, si siano formate spontaneamente in ogni villaggio delle *shura* islamiche, consigli di religiosi e di anziani che erano ben distinti dagli *uro* (in Waigal, *mala wrei*), i quali mantennero sempre le loro classiche funzioni di polizia (Hajji Bashir, Jalalabad FN4: 94-95). Si formò anche una *jibadi shura* di tutto il bacino del Pech, che unì Pathan e Nuristani sotto l'egida di Abdul Ghafur, un Kati di Ktiwi legato a Hekmatyar che nel 2006, ancora molto attivo, si era dato alla macchia combattendo gli americani. Anche qui l'avvento delle divisioni politiche incrinò presto l'originario spirito unitario (cf. Klimburg 1999: 76). E' significativo rilevare tuttavia che il fatto che i partiti dovessero tenersi estranei agli organi dell'autogoverno locale è una delle affermazioni più frequenti che abbiamo udito dai nostri interlocutori<sup>173</sup>. Pare che in Waigal, quando fu costituita una *shura* generale per tutta la vallata, questa si sia data quattro regole: “1) I partiti non interferiranno nella *shura*; 2) Le decisioni della *shura* saranno basate sulla legge islamica; 3) Una volta che la *shura* ha deciso, i partiti sono impegnati a rispettare le sue decisioni; 4) La *shura* si deve occupare solo degli affari interni nuristani e garantire la sicurezza entro i confini del suo territorio” (Abdul Akbar di Chimi Akun, Jalalabad FN4: 83). Secondo Hajji Bashir di Ameshdesh, queste regole

<sup>173</sup> Cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 198 sul caso di Gawardesh. Lo stesso principio di esclusione vige oggi nelle “village societies” costituite nel Nord Chitral per gestire foreste, pascoli e interventi di sviluppo, che sono in qualche modo eredi delle antiche forme di autogoverno locale (Ismail Wali, Mastuj, Chitral, 10.11.06 FN3: 92).

“furono rispettate al 90 per cento”, ma “i partiti fecero sempre di tutto per avere i loro uomini nelle *shura*” (FN4: 96-97). Si direbbe che in questo atteggiamento verso i partiti, i dettami della *pietas* islamica convergessero con quelli della tradizione nuristana. Va sottolineato peraltro che, sempre stando ai nostri interlocutori, in tutto il bacino del Pech non si ebbero mai scontri armati né fra gruppi etnici, né fra partiti fino a quando, dopo la presa di Assadabad negli ultimi tempi del regime di Najibullah (ca. 1991-92), scoppiò nel Kunar un conflitto interno alla fazione di Hekmatyar, davanti al quale “i Nuristani lasciarono i Pathan a litigare fra loro e si ritirarono nelle valli, che restarono completamente indipendenti” (Samiullah Taza, Kabul FN4: 112). Nell’area del Pech, si direbbe dunque che il peso degli antichi orizzonti dell’etica non abbia avuto quegli effetti devastanti che abbiamo riscontrato nel Bashgal.

In quest’ultima valle non sembra che si sia mai formato, a livello di villaggio, un sistema di consigli islamici distinto dagli *uro*. Sono questi, anzi, che venivano spesso designati col termine *shura*. Per fornire un’idea più esauriente del funzionamento degli *uro* in area Kati in questi tempi recenti, ci rifaremo ad un singolo esempio concreto, quello di Shekhanande di Bumburet, che, nell’impossibilità di entrare in Nuristan, è quello che meglio abbiamo potuto registrare. Mantenendosi, come si vedrà, del tutto autonomo dall’amministrazione pakistana, questo sistema si può considerare abbastanza tipico dell’alto Bashgal, area cui il villaggio culturalmente ed etnicamente appartiene. Sentiamo dunque Khalil ur-Rahman, il nipote di Azar:

A Shekhanandé ci sono due villaggi, Algrom (“villaggio grande”) e Permägrom (“villaggio piccolo”). Gli *uro* sono dodici per ciascuno, dunque 24 in tutto. Eleggono un capo che ora chiamano *saddar*, che in Urdu vuol dire presidente. Vengono eletti ogni anno a fine

novembre, quando tutti i raccolti sono dentro. Si fa un'assemblea di tutta la gente, che ascolta il loro resoconto e decide se riconfermarli. Se non c'è accordo, allora si vota, per alzata di mano. Di solito vengono cambiati, solo qualche volta li riconfermano. Sono persone mature, non giovani, alcuni durano in carica tre o quattro anni. Rappresentano un lignaggio o una sezione dei lignaggi più grossi. A Permägrom ci sono due *uro* ciascuno per i Janodari, i Sunarodari, gli Shtyurdari, gli Zumukdari e i Punshudari, e uno ciascuno per Kho e Pathan. Nel villaggio i lignaggi non sono territorialmente separati, vivono tutti mescolati. I lignaggi scelgono i loro rappresentanti in incontri interni tenuti in occasione della grande assemblea di novembre. Gli *uro* si riuniscono almeno una volta la settimana, nelle loro case a turno, perché non hanno una specifica sede. Hanno un segretario, distinto dal *saddar*, che tiene le carte e redige anche un bilancio delle entrate e delle uscite.

I loro compiti? In passato non c'erano ONG ed erano gli *uro* che si occupavano di fare ponti, canali, e tutti i lavori comuni, come la costruzione delle moschee, che è ancora loro responsabilità. Per la moschea stabiliscono la spesa complessiva, poi la dividono fra la gente contando solo i maschi adulti sopra i 15 anni e ognuno paga la sua parte. Il fondo serve per la manodopera specializzata e i materiali da comprare, la manovalanza e tutto il lavoro del legname e degli altri materiali locali è compito della gente del villaggio, organizzata per *saszi*. I *saszi* sono squadre di persone che servono solo per i lavori comuni. Qui siamo 200 maschi adulti e abbiamo quattro *saszi* di 50 persone, a Bragamatal sono 2000 ed hanno *saszi* di 150-200 persone. Il *saszi* è formato territorialmente, sono i vicini di casa delle quattro sezioni in cui il nostro villaggio è diviso a questo scopo. I *saszi* non hanno un capo stabile e nominano un caposquadra volta per volta. Il lavoro è controllato dagli *uro* tutti insieme, che non sono divisi per *saszi*. Né i *saszi*, né gli *uro* hanno compiti per le feste come matrimoni o funerali, dove le distribuzioni sono organizzate dagli stretti parenti degli interessati.

Gli *uro* sono anche giudici. Se qualcuno si rivolge alla polizia o al tribunale, senza prima rivolgersi a loro, deve pagare una multa di tre capre. La legge da loro applicata è sostanzialmente quella tradizionale nuristana, temperata con il diritto islamico, che prevale in caso di contrasto. Le liti riguardano terra (soprattutto divisioni ereditarie), denaro (affari, prestiti, mancati pagamenti) e donne. Quando una parte si rivolge a loro, gli *uro* si riuniranno, manderanno a cercare l'altra parte e le ascolteranno entrambe. Le parti accettano per dichiarazione orale con testimoni il giudizio degli *uro* e presentano per iscritto le loro ragioni. Eventualmente vengono ascoltati anche i loro *wakil*, rappresentanti, e i testimoni. La seduta non sono pubbliche. Udite le parti, gli *uro* congedano tutti e si riuniscono da soli per decidere. Se il caso è complesso, chiamano il *mullab* per sapere cosa dice il Corano, altrimenti decidono loro. Poi richiamano le parti e annunciano la sentenza. Se qualcuno teme che il giudizio degli *uro* non sia imparziale, allora chiede che vengano anche gli anziani (*purduk* o *jisbt manchi*) per garantire la neutralità. In caso di omicidio, cosa molto rara a Shekhanandé, gli *uro* chiamano sempre anche gli anziani. A Bragamatal c'è stato un omicidio l'anno scorso e il caso è stato risolto dagli *uro* che hanno imposto il pagamento di duecento vacche, spesa enorme che il colpevole ha affrontato vendendo beni e ricorrendo ai parenti. Dopodiché hanno fatto pace. In caso di *ishteri vangast*, "furto di donna", non è prevista una compensazione fissa, né obbligo di accettarla, che sarebbe contro il Corano che ammette la vendetta. Ma la vendetta non si usa, io non ne ricordo un solo caso. Gli *uro* si sforzano di indurre il marito ad accettare una compensazione che può essere di 100 o 200 vacche, mai meno di 50. La procedura è sempre molto lunga. Qui da noi può succedere che qualcuno rifiuti la decisione degli *uro*, ma se va al tribunale ha poche speranze, perché questo deciderà di norma secondo il parere degli *uro*, che testimonieranno contro di lui. Spesso è il tribunale stesso che rinvia agli *uro*.

Gli *uro* possono cambiare la legge tradizionale e ultimamente lo fanno non di rado. Quando cambiano una norma, la mettono per iscritto in Urdu e la leggono nella moschea, perché lì c'è tutta la gente. Ad esempio in passato era assolutamente vietato tenere gli animali a valle durante l'estate. Tutti dovevano partire per l'alpeggio ai primi di giugno per evitare che le bestie danneggiassero il raccolto, che quassù [ca 2000 m.] è solo estivo, perché fa troppo freddo per le semine invernali. Oggi invece è consentito tenere qualche animale in paese con l'autorizzazione degli *uro*, dietro un pagamento prefissato.

Gli *uro* non sono pagati. Lo fanno perché pressati dal lignaggio. Succede spesso che qualcuno cerchi di sottrarsi, mai che ci si candidi di propria iniziativa (Krakar, 16.9.2006, FN1: 168ss).

Nell'alto Bashgal dell'Inqelab, questo tipo di istituzioni a livello di villaggio furono incapsulate nel minuscolo stato islamico di Mullah Afzal. Per molti versi antesignano dei Taleban, questo si sarebbe rivelato la più salda e durevole delle strutture politiche create dalla resistenza in tutto l'Afghanistan. Mullah Afzal istituì due tasse: una era lo *zakat* islamico, comprendente una decima su tutti i prodotti agricoli e una patrimoniale sul bestiame, pari a una capra ogni quaranta e una vacca ogni trenta possedute. L'altra era il salario di un soldato in servizio militare permanente ogni quaranta maschi adulti. L'amministrazione era basata su un sistema di *shura*. Quella suprema era un parlamentino di 50-60 persone, rappresentanti di ciascun villaggio eletti dagli *uro*. Aveva sede a Badamuk, il villaggio di Mullah Afzal, che era la capitale. "La gente sceglieva gli *uro* e gli *uro* sceglievano il rappresentante" (Musa Khan, Shekhanandé, FN1: 181). Poi vi era un consiglio di governo formato da una decina di persone scelte esclusivamente da Mullah Afzal, che avevano anche competenze amministrative specifiche: addetto alla guerra era Shamsurrahman, che nel 2006 era diventato generale di Karzai; Maulvi Abdullah era giudice supremo, Khalil Nuristani era ministro degli Esteri con ufficio a Chitral.

Se c'era da prendere una decisione importante, prima veniva sottoposta alla *shura*, poi al consiglio ristretto. Se non c'era accordo, allora si riunivano le due *shura* e si decideva a maggioranza, con diritto a due voti per Mullah Afzal, che non poteva comunque decidere contro la maggioranza. Le decisioni venivano messe per iscritto. La *shura* elettiva si occupava di tutte le questioni politiche, dei rapporti con i partiti e i loro finanziamenti, dei rapporti con altri governi e con altri gruppi Nuristani, compreso il conflitto con Kamdesh, e anche di tutte le questioni interne. Approvavano un bilancio di 60 milioni di rupie all'anno.

C'erano due dispensari, a Bragamatal e a Mandugal, che davano medicine provenienti da Chitral tramite ONG. C'erano *madrassa* in ogni villaggio, con insegnanti stipendiati. Si facevano lavori pubblici come ponti e stradelli per i cavalli. La giustizia era amministrata da cinque o sei *qazi* per tutto lo stato, senza giurisdizioni territoriali distinte, che applicavano la legge islamica. Decidevano i casi che gli *uro* non potevano risolvere, per esempio i conflitti fra villaggi sui confini, o i casi di omicidio. Il Giudice Supremo (*Qazi*



*ul-Kuzāq*) era l'istanza di appello contro le sentenze dei *qazī*. L'organizzazione dell'esercito, sotto un Markazi Commandant, era gerarchizzata e fortemente centralizzata, ricalcata su quella afghana dei tempi di Zahir Shah (Musa Khan, FN1: 182-84).

Naturalmente non ci si può illudere più di tanto sul carattere complessivamente democratico di questa struttura politica: è evidente che non vi presero parte gli oppositori di Mullah Afzal, che, sebbene in minoranza, erano presenti in alto Bashgal. Quella di Afzal è descritta spesso come un'autentica dittatura, che però non sarebbe mai stata possibile senza un vasto sostegno popolare. Abbiamo a che fare, insomma, con un modello del padre che sembra manifestare tutti i caratteri dell'"effetto Shaka".

Effetto che non si produce, invece, fra i Kom, dove la "dittatura" di Mullah Sadiq (cf. Strand 2007), che aveva un apparato simile a quello di Afzal, rimane confinata al villaggio di Kamdesh, mentre Pitigul, Bazgal, Gawardesh, Kamu, etc., mantengono solo il sistema degli *uro* a livello di villaggio (cf. Cacopardo & Cacopardo 2001: 193ss).

Poco dopo il rientro dei Kom da Chitral, ai primi degli anni Novanta, scoppia un nuovo conflitto locale, stavolta con i Keshto. Vi è un antico canale che corre, alimentato da una grossa sorgente, sul fianco destro della valle di Nicingol, portando acqua a campi dei Keshto a monte e dei Kom a valle. Fin da tempi remoti vi erano stati conflitti ricorrenti per le terre sotto il canale (cf. Edelberg 1984: 81), finché, al tempo di Zahir Shah, il governo aveva fissato un confine rispettato da allora. Ma al ritorno dall'esilio, i Kom erano cresciuti di numero e cominciarono a pretendere più acqua e più terra nell'area di Pollo, alla confluenza fra Nicingal e Bashgal. Scoppiò la lite, e poi i combattimenti a fuoco, finché, intorno al 1997, i Kom, assai più numerosi, assaltarono Keshtagrom e diedero alle fiamme il villaggio, che da allora è rimasto

abbandonato. Alcuni dei più bei lavori di arte lignea del Nuristan (cf. Edelberg 1984: 81-85; 134-38) andarono distrutti anche qui. I Keshto fuggirono tutti, chi nel Dungal, chi nell'alto Bashgal, chi a Chitral, ma i combattenti alla macchia continuarono a tornare intorno alle terre contese impedendo ai Kom di utilizzarle. Questo conflitto, che durava ancora nel 2006, aveva fatto in totale, secondo Mahmud Jan, più di 120 morti fra i Keshto e forse una cinquantina fra i Kom (Mahmud Jan, Sakhir Rahman, Sher Alam, FN2: 61).

In quel periodo i Taleban, che dal 1996 avevano conquistato Kabul e dal 1998 Mazar-i-Sharif (Rashid 2001: 48, 73; Rasanayagam 2005: 151-52, 157), presero possesso della valle del Kunar. Intorno al 1998-99 tanto Mullah Afzal che Mullah Sadiq conclusero accordi con essi, trasferendo loro il controllo sul Bashgal. Mullah Afzal si ritirò a Peshawar, i Taleban nominarono *uluswali* a Kamdesh e a Bragamatal e portarono nuove scuole e nuovi ospedali. L'apparato amministrativo di Afzal fu a quanto pare smantellato, ma il sistema degli *uro* restò in vigore (Musa Khan, FN2: 185).

Alla caduta dei Taleban, nel 2001, in Bashgal non vi fu resistenza. La gente accettò il governo Karzai, secondo molti, anche per pura stanchezza di guerra: "Avrebbero accettato qualunque governo", nelle parole di Musa Khan. A Bragamatal, l'accordo con gli americani fu negoziato dalla gente di Mullah Afzal, il quale rientrò a Badamuk intorno al 2004: un suo cugino, Muhammad Ali, divenne *uluswali*. Il sistema degli *uro* restò in vigore e l'area era rimasta militarmente tranquilla fino al 2006.

A Kamdesh, invece, l'accordo con gli americani fu gestito soprattutto dalla fazione filoccidentale di Wakil Kabir, che era nettamente

minoritaria. Fu smantellato il potere di Mullah Sadiq, che in quanto Hezbi era ritenuto ostile e finì per darsi alla macchia. Il figlio di Kabir, Munnawar Khan, che ci aveva accompagnato in Bashgal nel 1995, fu nominato comandante della guarnigione militare afghana di Birkot. I Keshto si schierarono con gli americani, ma il conflitto coi Kom, anziché ricomporsi, finì per intrecciarsi con gli atti di guerriglia che andarono intensificandosi dal 2003 in poi. Nel 2006 la situazione in basso Bashgal era pesante. Pare che gli americani avessero compiuto alcuni attacchi sanguinosi contro abitazioni di sospetti ribelli, con uccisioni indiscriminate, perfino, si vociferava con chissà quale fondamento, di donne e bambini. Questo aveva causato forti risentimenti fra la popolazione. Davanti all'aggravarsi della situazione, gli americani avevano deciso di far avanzare le loro forze dalla base di Assadabad e da Birkot, istituendo una sede del Provincial Reconstruction Team, in pratica una base militare, proprio sui terreni contesi di Pollo, offerti dai Keshto. Ma la posizione di fondovalle era risultata indifendibile e sul finire dell'estate era stata abbandonata, lasciando una postazione a Ürmür. Qui il 14 ottobre si svolgeva una battaglia con 14 vittime. Correva voce che al-Qaeda stessa operasse in basso Bashgal in collusione con gli Hezbi di Mullah Sadiq, che pare contendessero pericolosamente agli americani e alle forze afghane il controllo della strada (cf. Strand 2007). In quel momento, l'impressione ricavata dai numerosi colloqui con Nuristani era che, mentre in alto Bashgal l'opinione favorevole agli americani fosse ancora relativamente forte, in basso Bashgal prevalesse l'ostilità. Molti giovani di spirito progressista e anti-Taleban che li avevano sostenuti erano ormai delusi e insoddisfatti. Si diceva che molti, avendo ottenuto qualche forma di

impiego o beneficio pubblico, professassero al governo una lealtà che era ormai di pura facciata. Nelle parole del Keshto Mahmad Jan (FN2: 62): “Di giorno lo sostengono e di notte lo combattono”. Ironicamente, “Friend by day, enemy by night” era il titolo che lo statunitense Lincoln Keiser aveva dato qualche anno prima alla sua etnografia del Dir Kohistan (Keiser 1991). Per quanto episodica, per quanto sfilacciata, era in corso la quarta battaglia del Bashgal in poco più di un secolo. Ancora una volta la valle si ritrovava al crocevia di uno scontro di portata planetaria il cui esito, a tutt’oggi, non è dato conoscere.

Possiamo concludere che la lunga eclissi dello stato che accompagnò il conflitto afghano creò in Bashgal una situazione interamente nuova, in cui però riconosciamo nitidamente l’impronta di antiche strutture e antichi meccanismi di azione politica.

Le istituzioni a modello dei fratelli a livello di base hanno dimostrato di essere talmente radicate da mantenersi sostanzialmente impermeabili a qualsiasi mutamento. Non soccomberono alla centralizzazione di Maro, né agli apparati amministrativi dell’Afghanistan, di Chitral e poi del Pakistan, non soccomberono alla spumeggiante sperimentazione politica di ispirazione islamica che accompagnò l’Inqelab, non soccomberono all’avvento dei Taleban e sopravvivono adesso all’“esportazione della democrazia” proclamata dall’intervento occidentale.

Allo stesso tempo, vediamo riemergere l’effetto Shaka, che inizialmente riesce a unire sotto Mullah Afzal tutte le quattro etnie della valle, ma solo per cedere ben presto il passo a una fissione che ricalca con scrupolosa fedeltà, nonostante il provvisorio intersecarsi con le linee di

frattura fra fazioni, il tracciato degli antichi orizzonti dell'etica: i Kom in armi contro i Keshto, i Kati contro i Kom. Per altro verso, è difficile ritenere casuale che l'effetto Shaka sopravviva e si consolidi proprio a Bragamatal. La costruzione politica di Mullah Afzal porta in qualche modo a compimento l'impresa che non era riuscita all'antico Sardar dei Janodari. L'effetto Shaka poté quello che non aveva potuto l'effetto Maro. E' forse lecito vedere in questo la manifestazione di una certa qual *potenza di transfert* del modello paterno, che, laddove ha avuto forza nel passato, resta in agguato sotto le braci per riemergere quando nuove condizioni lo consentono? Per un italiano potrebbe essere un pensiero inquietante...

Ma è forse più inquietante constatare che non sono solo i figli dei Barbari a mettere in scena queste trame antiche. A Kamdesh, arruolando sotto la propria bandiera il partito che trovano più amico, gli americani non si accorgono di riprodurre fedelmente la politica di Khairullah a Bragamatal. L'effetto Maro, lo abbiamo già osservato, è la scommessa più classica del *divide et impera*: ciò non vuol dire che funzioni sempre. Kamdesh potrebbe rivelarsi la metafora in miniatura di Kabul, dove è difficile prevedere il destino di Karzai, questo Maro di tutto l'Afghanistan. Quel che c'è da chiedersi è se queste antiche trame siano compatibili con la natura della democrazia, che non è cosa fatta solo di elezioni. Quando è la forza che detta le regole, inventare elezioni è molto facile, più facile che inventare tradizioni.

E che dire del vituperato “tribalismo”, che si chiude nel suo cerchio dell'etica? E' un altro incubo della Barbarie, nato dal sonno della Civiltà? Sarebbe alquanto audace sostenerlo, quando ogni giorno si è costretti a constatare che agli occhi dell'elettorato americano contano solo i morti

americani. O quando ci si accorge che i lutti del “nemico” sono banditi da tutti i teleschermi. E’ il paese che aspira alla guida morale del mondo che, forse più di qualsiasi altro al mondo, è incline oggi a chiudersi nel suo cerchio dell’etica. Che questo abbia qualcosa a che fare con i comportamenti non tanto “britannici” attribuiti ai soldati americani? E’ paradossale che agli occhi di qualche madre Bashgali i militari del paese di Walt Whitman possano apparire nella stessa luce in cui ad altre madri apparve un tempo il loro avo Banlé Diban. Che le voci siano vere importa poco, davanti al fatto, purtroppo incontestabile, che non sono per nulla inconcepibili. Accusati dello stesso crimine che gl’inglesi non perdonarono ai Kafiri, si direbbe che i paladini della democrazia si rivelino incapaci di realizzare il sogno che proclamano, proprio perché incatenati nelle trame di quella Barbarie che credevano di andare a combattere. *Fair is foul and foul is fair?* Non è detta l’ultima parola. L’epilogo di questa strana favola è tutto di là da venire.

## EPILOGO

Il discorso che abbiamo sviluppato si è imperniato su tre semplici concetti: l'opposizione fra padre e fratelli, l'orizzonte dell'etica, l'inversione del debito. Ciò che proponiamo in questo epilogo, a titolo puramente esplorativo, è una temeraria narrativa in cui, mettendo da parte l'orrore per la *sweeping generalization*, proviamo ad applicare questi concetti in un rapido excursus sul passato e sul presente dell'*homo politicus*. Per dirla ancora una volta con Sahlins, proviamo a vedere “dove questa eresia ci può portare”.

L'invenzione della democrazia si perde nella notte dei tempi. Tutto lascia pensare che essa si intrecci con l'invenzione della parentela nelle origini paleolitiche della specie. Il rifiuto del dominio, la proibizione dell'incesto, la norma di condivisione, la chiusura del cerchio dell'etica sono i quattro pilastri normativi su cui si fonda l'ordinamento etico-politico delle più elementari società conosciute. Di queste quattro cose, solo l'ultima, il cerchio dell'etica, fu ereditata dalla condizione animale, sebbene, a quanto pare, con quella vistosa alterazione che fu

l'invenzione della guerra. Le altre tre sono ciò che distingue, come osservò una volta Fried (1967: 106-107), la condizione sociale delle bande umane da quella degli altri primati. La genesi dell'uomo sembra legata ad una trasformazione in senso "angelico" dei rapporti interni all'orizzonte dell'etica, misteriosamente accompagnata ad una degenerazione in senso opposto dei rapporti esterni ad esso.

Alla radice della condizione umana troviamo dunque, fra le altre cose, un discorso sul modello del padre. Non si dà società paleolitica in cui il capo, seppure esiste, sia autorizzato ad usare la sua forza e il suo potere per giovare a se stesso a scapito degli altri membri del gruppo: mentre questo è esattamente ciò che fa il maschio dominante di una banda di babbuini (cf. Melotti 1986). Fra gli uomini, il capo non *domina*, ma guida. Si direbbe che, in clamoroso contrasto con Hobbes, nella costituzione primordiale della società umana il modello paterno sia messo sotto accusa.

Ma non è certo sradicato dal terreno delle cose possibili. Muovendo da quelle premesse paleolitiche, la vicenda politica dell'uomo rimane segnata per sempre dalla dialettica fra i due modelli opposti. Senza spingersi fino alla consueta parafrasi di Marx, si può dire che uno dei vari percorsi lungo cui si muove la storia politica dell'uomo è la storia del confronto fra modello del padre e modello dei fratelli.

Nel paleolitico il modello del padre è sotto scacco: ma con l'ingresso nell'era neolitica, il sempre più profondo mutamento delle condizioni materiali di sussistenza apre la strada a nuovi orizzonti. Il modello paterno trova nel proliferare dei *chiefdoms* nuove potenzialità d'espressione, mentre le società tribali vanno articolando architetture della parentela consone al loro disegno egualitario.



Da questo punto in poi, la trasformazione più decisiva è l'avvento dello stato e della città, pietre angolari della civiltà: ovunque avvenga, questa trasformazione è indissolubilmente legata al sopravvento del modello del padre che la accompagna. Abbiamo argomentato che il passaggio cruciale in questo processo va ricercato, prima ancora che nella costruzione dello stato, in quella *inversione* in virtù della quale l'autorità politica cessa di essere concepita in posizione di debito e diventa, al contrario, creditrice del corpo sociale. Con questo, i processi redistributivi slittano dal grado positivo/bilanciato, che li iscrive nella categoria della condivisione, in direzione del polo negativo, ossia, nei termini di Salisbury, della categoria dell'estorsione.

La ricerca più recente sembra indicare che il fenomeno dell'inversione non è necessariamente contestuale alla formazione dello stato, ma si riscontra già nell'ambito dei *chiefdoms*, ossia in assenza di un vero monopolio della forza e di un apparato amministrativo strutturato. Controllo della forza, controllo del pensiero e controllo dei flussi redistributivi si intrecciano in un processo di costituzione del potere che, come ha sostenuto Earle, può ricorrere in via alternativa o combinata a tutte le risorse che si prestino all'opera (Earle 1997: 193ss). L'effetto Shaka è una delle strade attraverso cui il controllo della forza può imporsi all'interno dell'orizzonte dell'etica e scardinare un'ideologia egualitaria. Ma non si direbbe che questa sia stata la via prevalente. Nella genesi dello stato arcaico, il ruolo delle idee potrebbe essere stato decisivo più ancora di quello della forza. Più precisamente, è probabile che la forza abbia pesato di più nell'imporre l'ordinamento gerarchico al di fuori dell'orizzonte dell'etica, l'ideologia nell'imporlo al suo interno. Un profluvio di metafore

e di simboli viene mobilitato in questa impresa, dal geometrico rigore della piramide, alla maestà del Dio supremo, alla seduzione della benevolenza paterna, alla duttile vitalità del *body politic* animato dalla mente che risiede nel sovrano.

Il punto di approdo di tutto questo è la forma arcaica dello stato, quell'istituzione straordinariamente uniforme che annovera fra i suoi caratteri costitutivi la redistribuzione negativa: il che significa che il benessere di pochi fu costruito al prezzo della miseria di molti. Paradossalmente, l'approdo è uno scenario già visto, il maschio dominante potrà di nuovo usare la sua forza e il suo potere per giovare a se stesso a discapito degli altri membri del gruppo. In pratica, potrà fare il babbuino. Viene quasi da citare Petrolini: torniamo all'antico, faremo progressi.

Ma le facezie non si addicono alla solennità della materia: questa trasformazione ha qualcosa di fatidico. Giudicarla semplicemente un *malencontre*, in virtù dei dolori che causò, non è un atteggiamento molto saggio. La Civiltà nasce forse da un sopruso, ma uno strano sopruso, che alla lunga ha prodotto, insieme alle molte minacce che tutti sappiamo, una schiera di benefici non meno evidenti e sostanziali.

L'opera dello stato e della Civiltà è stata un immenso sforzo messo in atto dalla specie umana per dare ordine a se stessa e al mondo. Era uno sforzo che stava iscritto nel destino di una specie intelligente. E' forse triste che quest'opera sia passata attraverso il dominio piuttosto che attraverso la concordia: ma se questo dramma si è ripetuto identico a se stesso tante volte, doveva avere qualcosa di necessario.

Se l'organizzazione dello stato arcaico ha un parallelo nel mondo contemporaneo, questo va cercato, assai più che nell'apparato dello stato

moderno, nell'organizzazione della grande impresa, un *corporate body* istituzionalmente impegnato in un'opera che richiede uno sforzo e una disciplina che sarebbero difficilmente praticabili in assenza di una salda gerarchia. Lo stesso si può dire di un esercito. Il modello paterno si addice alle imprese faticose e improbabili, come l'impresa della Civiltà.

C'è un capitolo di quest'impresa che ha a che fare con l'orizzonte dell'etica. Lo stato arcaico, nel costruire se stesso, avanza la pretesa di dare a quest'orizzonte una nuova architettura. In una società acefala, che è sempre in qualche modo segmentaria, la struttura ego-centrata dei cerchi di appartenenza prende la stessa forma per tutti gli individui. In uno stato arcaico tutto questo si rimescola in un assetto nuovo, in cui ogni gruppo o ogni singolo membro del sistema può avere un suo quadro di appartenenze distinto, mentre solo il sistema dei cerchi di appartenenza incentrato sul sovrano si distingue da tutti gli altri, perché pretende di definire la società nel suo insieme.

La doppia cerchia di redistribuzione segna i due limiti critici di questo sistema monarco-centrico. La cerchia esterna comprende tutti i sudditi, tenuti alle prestazioni tributarie. La cerchia di appartenenza interna comprende l'élite, gli *adamzada*, che, dal punto di vista del principe, sono i soli "veri uomini", in qualche modo a lui paragonabili. Gli altri sono, come i Bari dei Nuristani, qualcosa di più affine agli animali. Più precisamente, agli animali domestici, che in quanto tali abitano la casa, possono anche essere oggetto di benevolenza e di affetto, e sono comunque creditori della sovrana protezione del *dominus* contro tutto ciò che incombe di là dall'orizzonte dell'etica istituzionalizzato, ossia oltre i confini del reame.

Lo stato arcaico porta a compimento su grande scala ciò che i Nuristani realizzavano su scala marginale con la loro esigua minoranza di schiavi. Per far questo deve mettere in questione gli antichi orizzonti dell'etica per candidarsi a sostituirli con la nuova appartenenza allo stato. Questa è l'antica scommessa da cui discendono i nazionalismi ottocenteschi: una scommessa non facile da vincere, se all'alba del terzo millennio vediamo levarsi tanto spesso contro i disegni identitari degli stati gli orizzonti dell'etica alternativi, etnici, linguistici o religiosi che siano.

Sembra invece stravinta da sempre l'altra scommessa dello stato arcaico, l'invenzione della gerarchia, un ordine che si proclama incontestabile in quanto discendente dal cielo. Per qualche millennio, almeno a prima vista, lo stato sembra identificarsi col modello paterno nella sua forma più pura. Che nonostante la sua flagrante iniquità distributiva, tale assetto abbia conosciuto quel prodigioso successo che ne ha fatto la forma di organizzazione politica di gran lunga più durevole che sia stata creata dall'uomo, questo è uno degli enigmi della storia.

Ma il modello fraterno, come sappiamo, non soccombe alla potenza di questo enigma. Abbiamo visto che la sua sopravvivenza prende essenzialmente due forme. All'interno dello stato, esso riemerge, con forza maggiore o minore, tanto a livello periferico, nei consigli e nelle assemblee di villaggio, di corporazione, di quartiere o di casta, quanto nella cerchia di redistribuzione ristretta, dove i consigli dei grandi e dei pari del regno contendono il campo alla supremazia del sovrano: la tavola rotonda di re Artù è l'archetipo mitico di questa tensione.

L'altra risposta del modello fraterno al potere accentratore dello stato consiste semplicemente nel sottrarvisi, ritraendosi nella foresta, nella

montagna o nel deserto, come i Pathan acefali e gli antichi Peristani. Che cosa possa nascere da questo tipo di rapporto è quanto abbiamo discusso in questo studio.

Ma la risposta più rara e improbabile è quella che da tre secoli domina l'immaginario occidentale: contemperare il modello fraterno con lo stato. In un certo senso, è questa la vera "invenzione della democrazia": concepire l'ipotesi che quella struttura centralizzata e gerarchica che era nata sotto il segno del dominio, quel Moloch che si era innalzato al di sopra della società per addomesticare gli uomini e ridurli al suo servizio, potesse essere a sua volta domato e ricondotto al servizio degli uomini. E' questa dunque l'invenzione dell'Occidente? Storicamente non possiamo esserne certi. Le repubbliche post-vediche, così come qualche città-stato mediorientale, concepirono probabilmente quel proposito qualche secolo prima dei Greci. Il guaio, di cui c'è davvero da dolersi, è che non lasciarono traccia di sé nella memoria storica dei posteri. Ma non è certo questa priorità che ci interessa

Quello che ci interessa constatare è che il confronto fra modello del padre e modello dei fratelli si è sviluppato in modi molto diversi nelle diverse aree del pianeta. In Africa e nelle Americhe precolombiane, le due forme di organizzazione politica si mantennero sempre, in un certo senso, su binari distinti: laddove si arrivò a creare sistemi di tipo statale, questi non furono mai minacciati, per quanto ne sappiamo, da sovversioni di stampo democratico. I sistemi di tipo acefalo ebbero la loro vita indipendente e non mancarono le forme intermedie, ma uno stato a modello fraterno non fu mai nel novero delle cose possibili.

In Cina, il modello del padre prese molto presto il sopravvento e, salvo qualche occasionale crisi di rigetto, si perpetuò con massiccia continuità fino ai nostri giorni: assai più che in qualche arcana peculiarità del comunismo, è in questa millennaria tradizione che sono forse da ricercare le ragioni dell'attuale renitenza del Celeste Impero ai benefici della democrazia.

In India, invece, l'affermazione del modello paterno fu inizialmente più contrastata: è qui che abbiamo l'unico caso sicuramente documentato in cui l'impresa di conciliare il modello fraterno con l'ambiente urbano e con lo stato fu tentata su larga scala indipendentemente e forse prima della Grecia. Questa stagione di sperimentazione politica fu, per quanto ne sappiamo, assai più durevole di quella ellenica, che si esaurì nel giro di due o tre secoli. Ma quando l'ideologia gerarchica del bramanesimo finì per sopraffare tutto il resto, il modello del padre si radicò nel subcontinente con tenacia non minore che in Cina. Il modello fraterno si eclissò dalle pianure e dalle città per rifugiarsi nella periferia estrema di poche società senza scrittura. In tutto il mondo indiano, il Peristan fu il *barbaricum* più vasto e più tenace che si conosca. Cionostante, l'impronta del modello fraterno rimase viva nel mondo indiano dal livello di villaggio e di casta fino ai vari livelli del governo. Se l'influenza inglese ebbe certamente un grande peso, non si può escludere che il retaggio di queste antiche forme di partecipazione politica abbia contribuito a fare dell'India non solo la democrazia più popolosa del mondo, ma anche una delle più autentiche e vivaci.

Ancora diversa fu la vicenda delle società mediorientali, dove l'interferenza degli stati nel vasto mondo della periferia tribale fu sempre

bilanciata dall'opposta interferenza di questo nel destino storico degli stati. A differenza che in Europa, qui il mondo urbano resta sempre indissolubilmente legato all'edificio del modello paterno. Anziché tentare di sovvertirlo, il mondo tribale, da parte sua, non fa che tentare di appropriarsene, ripetendo innumerevoli volte, con cronometrica puntualità, il dramma descritto da Ibn Khaldun. E' forse in questa antica tradizione, più che in qualche arcana peculiarità dell'Islam, che vanno ricercate le radici di alcuni dei problemi attuali di quell'area.

E l'Europa? Le democrazie della Grecia classica sono eredi di una tradizione che, un po' come quella Kalasha, conserva memoria di una lontana età di splendore sotto il segno del modello paterno. Dopo l'incognita dei secoli bui, assistiamo ad una serie di oscillazioni fra i due opposti modelli che porta dalle monarchie arcaiche alle democrazie classiche passando per tirannidi e oligarchie. La propensione all'innovazione politica è certamente fortissima fra gli Elleni, ma le radici tribali di questa tradizione sono altrettanto evidenti. Le liturgie sono atti di redistribuzione positiva, i sissizi sono riti di condivisione, le designazioni dei cerchi di appartenenza, come ha dimostrato Benveniste, rivelano all'orecchio del linguista antichissime ascendenze indoeuropee.

La passione ellenica per la sperimentazione politica non sarà forse un caso unico al mondo, ma è certo quello che ha lasciato di sé la traccia più duratura. E questo non perché abbia avuto la forza di durare: la Grecia conciliò il modello fraterno con la città, ma non costruì un edificio politico capace di trascendere quelle dimensioni e misurarsi con lo stato in quanto tale. Se noi ne conserviamo la memoria, è solo perché quella sperimentazione meravigliosa e frenetica entrò molto più tardi in

risonanza con altre sperimentazioni successive. Ecco dunque in cosa risiede l'unicità del caso greco: se quell'esperienza politica giganteggia nella storia, non è perché gli Elleni abbiano inventato la democrazia, né la sua conciliazione con lo stato, ma perché di quella esplosione di creatività politica hanno lasciato una documentazione scritta che ha dimostrato, una volta e per sempre, che la democrazia non è incompatibile con la Civiltà.

Anche Roma conobbe un'altalena: dopo l'era semi-mitica dei re, la storia della repubblica è quella di una lunga negoziazione intorno al modo di conciliare lo stato col predicato del modello fraterno. Anche qui la derivazione dal mondo tribale si lascia leggere fin dal termine che ancora usiamo per descriverlo. Il negoziato dura vari secoli, ma tutto finisce infine per soccombere alla forza del modello paterno dell'impero. Da allora, per molti secoli, l'Europa viene a somigliare all'Asia: dove c'è una città, lì c'è uno stato, e c'è l'orma del modello paterno. Alla periferia incombe il *barbaricum* che, un po' alla maniera di Ibn Khaldun, periodicamente sopraffà gli stati, non per sovvertirli, ma per impossessarsene.

L'avvento dell'impero era coinciso, non certo per effetto del caso, con la predicazione di un'etica universalistica destinata a entrare durevolmente nel patrimonio ideologico dell'Occidente. Nella profezia del cristianesimo, gli antichi orizzonti dell'etica si polverizzano in un ideale di fratellanza universale che aspira a trascendere qualsiasi appartenenza. Anche questa non è un'invenzione occidentale. E' in India, nel tempo delle repubbliche, che dobbiamo cercare la più antica proclamazione di un universalismo etico che nell'immaginazione del buddhismo e del jainismo si estende addirittura al di là dei confini della specie umana per includere tutti i viventi.



Ma, ahimé, fra la predicazione di un ideale e la sua realizzazione nella storia, possono aprirsi abissi invalicabili. Il risultato concreto del grandioso slancio etico cristiano non fu certo il tramonto dei vecchi orizzonti, ma, ironicamente, quello di aggiungere ad essi un altro cerchio di appartenenza oltre il quale far regnare la guerra, senza peraltro cessare di praticarla al suo interno. E' esattamente ciò che accade di lì a qualche secolo con l'Islam. Ancor oggi in dialetto siciliano, per dire "persona" si dice "un cristiano", proprio come in Afghanistan si dice "un musulmano".

Altrettanto ironico è il fatto che sia stata asservita al modello del padre una fede che, confinata la metafora paterna al regno del sovrannaturale, dimostrava un'evidente sintonia con l'*ethos* del modello fraterno. Furono mobilitati per indicare il contrario gli unici due passi dei Vangeli che in qualche modo potessero prestarsi, il "Date a Cesare" e il "Tu sei Pietro". Il primo si poteva interpretare come una rivendicazione della redistribuzione bilanciata, ma divenne lo strumento più affilato in difesa di quella negativa. Il secondo metteva Pietro al di sotto di un organismo che prendeva il nome dall'emblema del modello dei fratelli, ma fu interpretato per creare un "papa", la perfetta etichetta del contrario. Ancora una volta, a quanto pare, c'era da compiere un'impresa faticosa e improbabile.

E' così che l'Europa cristiana nasce all'insegna del modello del padre. C'è stato chi, come Wittfogel, ha voluto vedere nel feudalesimo un sistema che, contrastando l'onnipotenza del sovrano, prefigura la futura democrazia. Può darsi che vi sia in questo qualche fondo di verità, a patto di accomunare in questo giudizio un po' tutti gli stati segmentari. Ma è chiaro che è nei comuni medievali, che resistono al potere feudale, che va

cercato il primo nuovo emergere del modello fraterno in Europa. Si è dibattuto a lungo se le istituzioni comunali avessero ascendenze in quelle della Roma repubblicana piuttosto che in quelle del mondo germanico. Entrambe le ipotesi ci riconducono comunque a un modello dei fratelli tribale. E' un caso analogo alla Grecia classica: una breve stagione di intensa innovazione politica fondata su radici molto antiche.

Quello che è certo che i Kafiri d'Europa, come quelli del Peristan, mantennero viva la fiaccola del modello fraterno attraverso le vicissitudini dei *chiefdoms* e quelle del confronto con l'impero. In Norvegia, secondo Gurevich, si può seguire passo passo un'evoluzione da tribù a *chiefdom* a stato arcaico, che sembra modellata sul paradigma di Service. Non è un'evoluzione a senso unico. L'*althing* dei popoli germanici, la “cosa di tutti”, ha buone probabilità di essere stata l'antenato diretto dei parlamenti dell'età moderna. Anche questa non era un'invenzione: chi ha voluto indicare nell'assemblea dell'isola di Man “il più antico parlamento del mondo” non si è accorto che stava additando il cugino del *gramviri* nuritano.

La memoria degli Elleni, la retorica dei Romani, la *Gemeinschaftlichkeit* del *barbaricum*, le libertà dei comuni medievali, la reinvenzione protestante della profezia cristiana di fraternità, tutto questo confluisce nel crogiolo da cui nacque infine la democrazia moderna. Il fatto è che tutte queste cose discendono separatamente dal neolitico. Nel muovere verso un futuro imprevedibile, ripercorrevamo i nostri passi in direzione di un passato antico. Il vento che soffia dal paradiso stava forse invertendo la rotta? Quando i padri della Rivoluzione Inglese levarono le loro bandiere contro la tirannide, il loro motto non parlava di libertà o di

fratellanza, ma di qualcosa di molto più concreto: *no taxation without representation*. Non era poi un pensiero così privo di poesia. Senza lontanamente sospettarlo, proclamavano a gran voce la vendetta contro la primordiale inversione del debito. Affidando il bilancio al parlamento, quel motto voleva dire: bando alla redistribuzione negativa, ritorniamo al banchiere tribale, il sovrano ridiventi servitore. Questa è la controinversione del debito. E in questo c'è davvero un passo irreversibile. Ritorna il monito di Petrolini, questa volta invertito di segno: torniamo al progresso, ci aspetta l'antico.

Che cosa era successo per provocare tutto questo? Forse l'impresa faticosa e improbabile stava per giungere ad un suo provvisorio punto d'approdo, forse quel grande sacrificio collettivo vedeva esaurirsi la sua ragione.

L'affermazione del modello fraterno fu un processo discontinuo e tormentato, disseminato di battute d'arresto, di passi indietro, di conflagrazioni improvvise e di sangue. Le rivoluzioni violente si mostrarono inclini all'effetto Shaka molto prima che Lenin lo investisse della sua consacrazione teorica. Cromwell, , Robespierre, Bonaparte, Bolivar, Sun Yat-sen, furono tutti protagonisti senza eredi di effimere resurrezioni del padre. Che la prima forma di democrazia moderna che si sia consolidata in Europa sia stata la monarchia costituzionale ha forse qualcosa a che fare col fallimento di questo tipo di eruzioni, ma significa soprattutto che la conciliazione della democrazia con lo stato doveva ancora passare attraverso un omaggio al modello paterno.

Anche la storia della sinistra socialista non sfugge allo scontro fra i due modelli. Nella prima internazionale, gli anarchici si faranno i profeti

inascoltati della forma più estrema del modello fraterno, mentre in campo marxista già cova il germe del futuro bolscevismo. Un germe che forse non è immediatamente imputabile a Marx: come ha osservato Sartori, il concetto di dittatura del proletariato ricorre marginalmente non più di due o tre volte in tutta la sua opera. Ma certamente nello sprezzo marxiano per le “libertà borghesi” risiede il seme di quell’indifferenza per la “democrazia formale” che fu, insieme al culto del conflitto, la tara peggiore del marxismo. Fu così che il modello paterno poté paradossalmente impossessarsi dell’immaginario dei suoi più accesi avversari. C’era da compiere un’impresa faticosa e improbabile? Nel terzo secolo del sogno democratico, questo non poteva giustificare la tirannide. Wittfogel non ha forse tutti i torti quando vede nel retaggio del Piccolo Padre la prima fonte dello stalinismo.

Nel frattempo, in campo opposto la paura della minaccia bolscevica conduce ad un altro effetto Shaka, col sorgere del nazismo e del fascismo. Questo fu invece un attacco frontale al modello fraterno. Mentre la via sovietica dipingeva, anzi, in verità, concepiva se stessa come un’altra forma di realizzazione della democrazia, qui fu la democrazia stessa ad essere messa sotto accusa in nome dell’antico modello gerarchico rivisitato sotto nuove forme. E’ bene tuttavia ricordare che ciò che rese mostruoso il nazismo non fu tanto la sua adesione al più estremo modello del padre, la sua glorificazione della tirannide, la sua soppressione delle libertà interne. Nella patria di Kant e di Marx, quello che era uno fra i popoli più intelligenti e istruiti del mondo sacrificò quelle libertà con una prontezza che non parve poi allora così sorprendente. In fin dei conti, le “masse” tedesche sotto Hitler non ebbero certo condizioni di vita peggiori di quelle

russe sotto il comunismo. Ciò che rese mostruoso il nazismo fu altro: fu la sua ferrea, spietata chiusura del cerchio dell'etica. Gli italiani, che per una curiosa grazia della storia sono fra i popoli meno patriottici del mondo, non riuscirono a identificarsi nel proposito di rinserrarsi in una cerchia di appartenenza talmente rigida da mettere in pericolo tutto il resto del mondo. I tedeschi ne furono capaci, forse proprio perché, sotto un certo punto di vista, erano davvero migliori di noi. Questo condusse ai campi di sterminio, questo fece sì che uomini civili potessero puntare la baionetta contro il corpo di una bimba di sei anni e piantargliela nelle viscere senza tremare. E' il fantasma di Banle Diban che aleggia su Sant'Anna di Stazzema.

Come fu possibile tutto questo? Non vogliamo azzardare una risposta. Concludiamo soltanto una cosa: grande è la forza del modello del padre. Ancora fragile dopo il '45, la democrazia sembrò aver vinto per sempre la sua battaglia dopo l'89 e il '91. Oggi non ne siamo più così sicuri. E non perché Cuba o la Cina o l'Arabia Saudita resistano imperterrite al suo richiamo. Quella sarebbe solo questione di tempo. Ma perché vediamo apparire nel cuore dell'Occidente i segni di una nuova, inedita e inattesa riemersione del modello paterno, che potrebbe rivelarsi assai poco benevola.

Le costituzioni democratiche moderne sono nate *contro* il modello del padre, proprio come lo stato arcaico nacque in opposizione ad modello fraterno. Ma proprio come nello stato arcaico rimase sempre viva, più o meno debolmente, una tensione verso il polo opposto, lo stesso accade nelle democrazie contemporanee. Muove in direzione del modello del padre tutto ciò che rafforza l'esecutivo e il suo capo, che rimuove i limiti al

suo potere, che riduce le potestà del parlamento e ne sacrifica la rappresentatività in nome della governabilità. La governabilità è perfetta nella monarchia assoluta. Nelle nostre architetture costituzionali, il governo è l'avatar della corte del sovrano, il parlamento lo è dell'assemblea generale. Che cosa può far sì che l'esecutivo, un organo che controlla tutta la forza e tutta la ricchezza dello stato non le usi a beneficio di se stesso? Il costituzionalismo moderno è tutto un sofisticato meccanismo che mira a questo difficile risultato. Fra le prime condizioni del suo buon esito vi è la separazione dei poteri, che richiede, in una realtà contemporanea che non è più quella di Montesquieu, che il governo non controlli né i media, né la magistratura, né il parlamento, né la corte costituzionale. Che non controlli soprattutto la televisione, che, a differenza di Internet o della carta stampata, ha tutta la potenza del modello del padre. Questo non è affatto un problema di semplice "conflitto d'interessi", è un problema di separazione dei poteri, il primo pilastro della democrazia moderna. Dunque ogni slittamento in questa direzione è uno slittamento verso un modello paterno che, presso almeno una parte degli italiani, diventa oggi oggetto di una nuova fascinazione. Concentrare tutto il potere nelle mani dei sindaci, chiamare "governatori" i presidenti di regione e il capo del governo col titolo che fu di Mussolini, inventare un "capo dell'opposizione", non saranno forse misure in sé minacciosissime, ma sono il sintomo di quella fascinazione, che è poi uno dei presupposti della tirannide. E' sorprendente che non ci si renda conto di quanto sia nocivo, per chi dovrebbe farsi strenuo difensore del predicato fraterno, rincorrere altri su questo terreno fino al punto di inventare una tortuosissima formula come "il principale esponente dello schieramento a *me* avverso", che

addirittura attribuisce all'avversario il ruolo di *primus inter pares* e a chi parla quello di Shaka il condottiero.

E' frutto, dicono, del modello americano. In effetti la costituzione americana è, fra tutte quelle dell'Occidente, la più prossima al modello del padre, forse soltanto perché è la più antica. E' stato detto che il presidente degli Stati Uniti è un "re a tempo": non è responsabile verso il parlamento, è a capo, più che di un governo, di una corte i cui membri può scartare a piacimento, nomina i giudici della corte suprema, comanda le forze armate e assomma in sé una concentrazione di poteri senza uguali nelle democrazie occidentali. Per di più, tutto questo non sta scritto solo nella costituzione, ma nella cultura politica del paese: chiunque abbia un minimo di conoscenza interna del discorso politico americano, sa quanto esso sia monopolizzato dalla figura del presidente. Anziché *contrapporre* al re un parlamento ed un primo ministro come fece l'Inghilterra, l'America si diede un re elettivo. Ma lo fece in nome del modello fraterno, dunque associando a quella figura un sistema di contrappesi che sta nella coscienza popolare prima ancora che in qualsiasi norma scritta. Per questo un processo come quello in corso in Italia non sarebbe concepibile in America: un presidente *non può* possedere televisioni, anche se non stesse scritto da nessuna parte.

Il rischio che corre semmai la democrazia americana cammina su altre strade. In presenza di un sistema elettorale arcaico e rigidissimo, che impedisce ferreamente l'emergere di qualsiasi nuova formazione politica, il rischio è che i due partiti dominanti finiscano per diventare talmente simili da equivalere ad un unico partito, diviso in due fazioni, che si finanziano alle stesse fonti, si alimentano della stessa letteratura e condividono non

una vaga ideologia di fondo, non una generica opzione democratica, ma quasi tutte le opzioni possibili, per dividersi soltanto sulle persone e su qualche decisione non sempre decisiva. Nella monolitica concordia di quello che fu il “Washington consensus” c’è qualcosa che evoca la quintessenza del modello del padre, quale si esprime nello stato arcaico: in cui magari ci si ammazza per decidere chi sarà il re, ma non si mette in discussione né il suo ruolo, né il sistema che su di esso si incardina. Se questo rischio si materializza, allora abbiamo un unico partito, travestito da duplice fazione, che controlla tutti i media, tutti i poteri pubblici e privati, tutti i giudici e tutto il parlamento. Lo scenario è temibile, ma purtroppo tutt’altro che irrealistico.

Tanto più che quando si parla degli Stati Uniti, non si parla del destino di un paese, ma di quello del mondo intero. E’ infatti nei rapporti internazionali che il confronto fra modello paterno e modello fraterno assume oggi il suo aspetto più incisivo. E’ nozione corrente che l’attuale ordinamento internazionale discenda dal Trattato di Vestfalia che, mettendo fine alle guerre di successione, gettò le basi di un nuovo sistema dei rapporti fra gli stati europei. Fino ad allora lo scenario internazionale era stato segnato dalla pretesa universalistica del Sacro Romano Impero. Sebbene da tempo sepolto nei fatti, questo modello paterno dei rapporti fra stati, tutti soggetti ad un’ autorità ultima derivante dal cielo, aveva continuato a dominare le coscienze fino a quando la riforma protestante non lo rese per sempre impraticabile.

Nel proclamare l’uguaglianza giuridica degli stati sovrani, Vestfalia fondava le nuove relazioni internazionali su una forma estrema di modello fraterno che, come non sfuggì a Hans Kelsen, richiama molto da vicino



l'ordinamento delle più estremiste società acefale, non solo nell'assenza di un potere sovraordinato, ma anche nel riconoscimento di due sole fonti normative possibili: la consuetudine e il patto fra uguali. Qui mancava sia il *sabha* che il *samiti*. Fratelli rimasti senza padre e senza legge, gli stati europei continuarono a coltivare la guerra con la stessa leggerezza dei Pathan, provvedendo ben presto ad inventare o corroborare potenti orizzonti dell'etica oltre i quali ricacciare l'estraneo. La discordia, gli allarmi ed il sangue regnarono lungamente sull'Europa. Bisogna attendere la fine delle guerre napoleoniche, quella grande conflagrazione fra i due modelli, per assistere ad un primo tentativo di mettere ordine. La Santa Alleanza rimetteva il padre in trono, non solo in Francia, ma sull'Europa intera, sotto forma di un *sabha* esclusivo e ristretto di potenze vincitrici che si attribuivano il monopolio della forza in difesa dell'ordine gerarchico. Il concetto ha qualcosa di familiare?

In ogni caso non ebbe successo e crollò sotto l'attacco quarantottino dell'ormai irriducibile modello fraterno. Dopo la miracolosa stagione di pace europea fra Sedan e Sarajevo, che trasferì la guerra in altri continenti erigendo a proprio padre l'oro che regnava sul sistema monetario, il cataclisma della grande guerra invocò, attraverso la visione di Woodrow Wilson, l'invenzione di un ordine nuovo. La Società delle Nazioni fu il generoso tentativo di conciliare la tutela della pace col più estremo modello fraterno. Fu pattuito il divieto alla guerra di aggressione, che oltre un secolo prima il grande Kant aveva indicato come pietra angolare di un ordine internazionale pacifico. Memori forse della Santa Alleanza, i suoi creatori ripudiarono il *sabha* e affidarono tutto a un *samiti*, sotto forma di un'assemblea degli stati che solo se unanime potesse

decidere l'uso della forza per ristabilire la pace. Ma il modello fraterno non può funzionare se non *presupponendo* la discordia. La Società delle Nazioni era condannata alla paralisi. Gli Stati Uniti, comunque, non vollero aderirvi.

Ci volle un secondo cataclisma generale perché si arrivasse a immaginare un ordine leggermente più ragionevole. Il trattato istitutivo dell'ONU iscriveva nelle solenni parole del suo preambolo quell'universalismo etico sognato dai visionari duemilacinquecento anni prima, istituzionalizzandolo nel divieto della guerra. Quel divieto fu preso talmente sul serio che in tutti gli stati del mondo, i ministeri della guerra cambiarono nome e divennero ministeri della difesa. Per garantire l'effettività di quel divieto fu costruita un'architettura istituzionale. Ma mentre quella della Società delle Nazioni somigliava alla costituzione dei Nuer, lo statuto dell'ONU mise in campo il tentativo di assomigliare ad una costituzione moderna. Di tipo, però, del tutto originale: il *samiti* fu relegato ad un ruolo marginale e si creò un *sabha* ristretto cui conferire il monopolio della forza. Fu creato perfino un potere giudiziario, con la potestà di processare gli stati, dando così a questo originale ordinamento la parvenza di un apparato costituzionale, col suo parlamento, il suo governo e la sua magistratura indipendente. Ma era soltanto una parvenza. Del tutto privo di legittimazione democratica, sottratto a qualsiasi vincolo o controllo di legittimità, l'assetto del Consiglio di Sicurezza, come ha osservato Danilo Zolo, conferiva alle potenze vincitrici un ruolo più simile alla Santa Alleanza. Vi era tuttavia una differenza fondamentale: mentre quest'ultima si fondava sull'omogeneità politica del gruppo di comando che ne faceva un direttorio autoritario, il Consiglio di Sicurezza dell'ONU

saggiamente includeva soggetti politicamente eterogenei. Questo avrebbe dovuto garantire che la forza non potesse essere usata in modo legittimo come strumento dei propositi di ciascuno. In questo senso il Consiglio di Sicurezza veniva svestito dell'onnipotenza di un modello paterno, per profilarsi piuttosto come un modello fraterno in miniatura.

Era un assetto piuttosto improbabile, eppure ha contribuito a far sì che la terza guerra mondiale non sia ancora scoppiata. Ma siamo sempre in tempo, naturalmente. L'ortodossia geopolitica corrente, che ha la presunzione di chiamarsi "realismo geopolitico", presuppone misteriosamente che gli stati, nati apposta per impedire che i bambini cattivi si sopraffacessero l'un l'altro perseguendo i propri interessi, debbano invece "naturalmente" perseguire gli interessi propri a scapito di quelli altrui, eventualmente anche ricorrendo alla violenza. Gli stati possono fare i bambini cattivi, a differenza dei loro cittadini. Il primo campione di questa dottrina sono gli Stati Uniti d'America, dove fa parte del patrimonio ideologico comune ai due partiti il principio, mille volte ribadito, che la politica estera dell'Unione debba avere come obiettivo fondamentale la tutela armata fino ai denti dei propri interessi nazionali. E' la forza del cerchio dell'etica: siamo diventati umani vestendo il volto angelico nei confronti del vicino di casa, ma quello diabolico verso tutti gli altri.

Se gli Stati Uniti fossero un paese qualunque in un secolo qualunque del passato, questo sarebbe storicamente "normale", sebbene forse non troppo auspicabile. Ma non è questo il caso. Dopo l'89 e il '91, il mondo è entrato, dal punto di vista geopolitico, in una situazione interamente nuova, senza alcun precedente nella storia. Non era mai successo che un

solo paese controllasse una forza militare superiore a quella di tutto il resto del mondo messo insieme. Se questo paese proclama, come sta proclamando da due decenni, di essere pronto a usare questa forza senza il vincolo di alcuna regola, e di volerla usare nel proprio interesse, per difendere il proprio “stile di vita”, anzi per estendere al resto del mondo la peculiarissima ideologia su cui quello stile di vita si fonda, questo vuol dire una sola cosa: che siamo ancora alle prese col modello del padre.

Disse una volta Madeleine Albright per spiegare la guerra del Kosovo: “Gli Stati Uniti si sono innalzati al di sopra di tutti gli altri paesi del mondo e per questo vedono più lontano”. Non c’è bisogno di nominare la dottrina che questa frase ci ricorda. E’ molto inquietante constatare che un popolo fra i più intelligenti e istruiti del mondo possa identificarsi in parole come queste e nei propositi che ad esse si accompagnano. Forse è perché sono davvero migliori di noi?

Dobbiamo dunque concludere che la storia gira a vuoto, che non possiamo far altro che ripetere con cronometrica puntualità i medesimi drammi del passato? Non ne siamo convinti.

L’umanità è diventata umana inventando la proibizione dell’incesto. Fu quella la prima apertura del cerchio dell’etica, l’imperativo morale di fondare la propria sopravvivenza sullo scambio con l’altro da noi. Fu un passo senza ritorno, con la sola eccezione dell’incesto reale, il sopruso più arrogante della storia. Oggigiorno, quella che chiamano “globalizzazione” ha ormai fondato una nuova proibizione dell’incesto, che è questa volta un imperativo materiale: l’impossibilità di garantirci la sopravvivenza senza lo scambio con l’altro da noi. E’ inevitabile che a questi processi si accompagni, sul piano del pensiero, l’emergere di un’identità planetaria,

che non deve cancellare le differenze, ma riconoscerle e celebrarle iscrivendole in un nuovo patto fra i popoli. C'è in questo un moto profondo della storia che porta dal tabù dell'incesto al tabù della guerra, lo scardinamento di tutti gli orizzonti dell'etica per approdare ad una patria universale.

Se gli Stati Uniti credono di poter guidare il mondo per queste nuove strade mantenendo lo scettro del sovrano e chiudendosi in un'etica che risale ai babbuini, rischiano di veder crollare miseramente la loro illusione, come profetizzò Robinson Jeffers. Questo, per fortuna, non è probabile, poiché sarebbe un tradimento macroscopico dei principi su cui nacque quell'Unione. Il mondo non ha bisogno di un sovrano: ha solo bisogno di una nuova costituzione il cui disegno è già scritto nel sogno democratico che l'Occidente ha la gloria di aver reso finalmente realizzabile.

Ecco dunque la vera risposta alla domanda da cui siamo partiti. Se la patria che la storia ci consegna coincide coi confini del pianeta, se davvero crediamo nel sogno che sta scritto nella metafora fraterna, allora la democrazia non è stata ancora inventata: ma l'abbiamo a portata di mano.

## APPENDICE

### Nota sulla storiografia e l'etnistoria del Chitral

Nell'occuparsi del passato precoloniale di Chitral, non si ha la sensazione di fare archeologia, poiché non è un tempo che sia morto e sepolto: è un passato che vive nel presente e fa sentire ancora oggi il suo peso nella configurazione dei rapporti sociali. Se a Chitral sono ancor oggi tantissime le famiglie che conservano memoria dei propri antenati lontani, è perché quel passato è ancora una componente significativa dello status sociale di chi lo eredita, e dunque contribuisce a determinare il suo futuro molto più di quanto accada in Occidente. Le tradizioni orali sono pertanto ancora un argomento di conversazione denso di significati.

Allo stesso tempo sono anche una fonte d'informazione imprescindibile per la ricostruzione di quel passato, se non altro per il fatto che buona parte delle fonti scritte di cui disponiamo non sono altro che trascrizioni di tradizioni orali, compiute in vari momenti storici più o meno recenti e più o meno prossimi ai fatti narrati. Per questo va tenuto

presente che vi è una profonda differenza fra le tradizioni orali di area Kho e quelle che si sono tramandate nel sud del distretto, fra i Kalasha e gli altri popoli non Kho di recente conversione.

La memoria orale dei Kalasha ha a tutt'oggi le logiche costitutive e le modalità di trasmissione tipiche del mondo preislamico. Le gesta degli antenati vicini e lontani sono argomento non solo dei canti cerimoniali, ma anche delle narrazioni in prosa che hanno luogo in molte occasioni d'incontro più o meno ritualizzate (cf. Parkes 1996b: 315-16; 2008: 349-50). Queste narrazioni si innestano su una struttura genealogica che fornisce la cronologia relativa in base alla quale gli eventi si dispongono in un ordine temporale univoco. Le genealogie di una comunità di questo tipo possono convergere in un unico albero facente capo ad un antenato comune (come accade fra i Kalasha di Rumbur, i Palula di Ashret, i Jashi di Badrugal o i Kom di Kamdesh), o raccogliersi in due o tre discendenze principali distinte (come a Damel, a Urtsun o a Birir), o articolarsi in una serie di lignaggi indipendenti (come a Bumburet o Biyori). Ma in ogni caso, in ambiente preislamico le loro ramificazioni sono cariche di significatività sociologica, sia in riferimento alla norma esogamica, sia ad altri aspetti della convivenza sociale, come la legittimazione dei titoli sui terreni. Per questo fra i primi obblighi di un anziano vi è quello di conoscere le genealogie, sapere indispensabile per funzioni come quelle di autorizzare i matrimoni e dirimere le liti<sup>174</sup>. In queste condizioni, la memoria storica

<sup>174</sup> Shah Juwan di Rumbur, l'”analfabeta di superiore intelligenza” di cui si è detto, ci ha raccontato come gli fu trasmesso questo sapere. Aveva circa dieci anni quando un suo zio, che ne era depositario, riconoscendo le sue eccezionali capacità mnemoniche, lo scelse fra i ragazzi a questo scopo: lo rinchiuso per quattro giorni e quattro notti in un ovile, cibandolo di una

non presenta necessariamente quel fenomeno descritto da Vansina (1985: 23-24), per cui gli eventi ricordati tendono a concentrarsi tutti o nelle generazioni più recenti, o nel passato mitico delle origini in cui vissero i primi antenati. Piuttosto essi tendono ad addensarsi in una serie di “grappoli di memoria”, che si coagulano intorno ad alcune figure o eventi più significativi distribuiti lungo le genealogie. Questo conferisce alla memoria quel sapore “distintamente storico”, piuttosto che mitico, che Peter Parkes (1991: 77) aveva già notato tempo fa. Per di più le tradizioni orali dei Kalasha e degli altri popoli circostanti sono rimaste a lungo largamente immuni da contaminazioni dirette con la tradizione scritta, sia per via della recentissima alfabetizzazione, sia per la disattenzione della storiografia locale ed ufficiale verso quell’area. Un esempio significativo dell’attendibilità storica delle tradizioni Kalasha è emerso di recente con il reperimento dello *Shah namah* di Muhammad Siar (v. sotto), che, pur senza menzionare l’ascendenza Kalasha del protagonista, narra del vaticinio con cui lo sciamano Murad Beg predisse a Khairullah la sua sconfitta. E’ un episodio dettagliatamente ricordato, ad oltre due secoli di distanza, nelle tradizioni orali di Birir, patria di Murad Beg, che riportano la formula del vaticinio: *Katur’a damd’ama azman’una abb’ajis*, il tamburo di Katur ha rullato in paradiso (Sherbek, Birir, 2006 FN2: 4).

Molto diversa la situazione in area Kho, dove la pronunciata stratificazione sociale incide vistosamente sulla configurazione della memoria orale. I ceti subordinati erano una frammentaria mescolanza di

pasta di zucchero e farina, e non lo lasciò andare finché non ebbe ripetuto per filo e per segno tutte le genealogie e le storie di antenati, di dei e di riti che gli aveva appositamente raccontato.



lignaggi autoctoni e gruppi immigrati in età islamica, la cui memoria storica era indebolita dall'irrilevanza sociologica delle genealogie e dall'eclissi di ogni uso cerimoniale del passato in ambiente musulmano. Oggigiorno, per di più, l'escussione della memoria superstite in questi ambienti è resa assai ardua dalla reticenza a rievocare un passato infelice di cui si reputa preferibile la reinvenzione o l'oblio. Depositario elettivo della memoria storica era invece lo strato superiore degli *adamzada*, in larga parte imparentato col sovrano, il cui status sociale era definito dalle genealogie e dalle gesta degli antenati. Anche qui tuttavia mancava a Chitral qualsiasi forma di codificazione cerimoniale di queste narrazioni e in particolare quei canti dinastici che nell'area di Gilgit tramandavano di generazione in generazione la memoria delle glorie del regno (cf. Frembgen 1996; Holzwarth 2006: 171-72). Cionostante ogni grande famiglia conservava e tramandava al suo interno il ricordo degli avi le cui gesta in favore del sovrano avevano conferito alla stirpe il suo *basab*, l'onore che fondava lo status. E prima fra tutte la famiglia reale era custode di un sapere storico e genealogico che forniva la struttura portante di tutto il sistema di legittimazione dei diritti e degli obblighi dell'élite. Oggigiorno la generale alfabetizzazione di questo ceto e la codificazione scritta della memoria hanno fortemente indebolito la sua trasmissione orale e buona parte di ciò che è ricordato deriva ormai dalla carta stampata. Eppure vi è ancora un vasto patrimonio di narrazioni e di saperi la cui conoscenza può essere utile al ricercatore. In tempi recenti, già Eggert (1990) e Karim Baig (1994, 1996, 1997, IUCN 2003) avevano fatto uso di questo patrimonio per indagare sulla struttura politica del principato. Durante il soggiorno sul campo del 2006, ci siamo dedicati estesamente a questo lavoro, visitando

tutte le province del Nord Chitral e raccogliendo una quantità di testimonianze che gettano luce sui diversi modi di vedere il passato, sulla reciproca interrelazione fra tradizione orale e tradizione scritta e sulle dinamiche storiche degli eventi ricordati.

A Chitral è ancor oggi diffusa una sorta di venerazione della parola scritta, e non solo fra i ceti meno istruiti. I libri sono ancora un bene relativamente raro, considerato qualcosa di maestoso e di sacrale. Il sapere codificato in un libro acquista *ipso facto* uno status cognitivo che lo rende superiore alla parola parlata (cf. Goody 2002). Questo è evidentemente dovuto al carattere recente, e ancora solo parziale dell'alfabetizzazione<sup>175</sup>. All'arrivo degli inglesi, la famiglia reale e gli *adamzada* erano di norma analfabeti e, secondo Younghusband, le persone capaci di leggere e scrivere si contavano sulle dita di una mano. Gli inglesi rimasero convinti fino all'ultimo che non esistesse alcuna documentazione scritta della storia precoloniale di Chitral (Gurdon 1903: 33).

Questo non era del tutto esatto. Intorno al 1812, Muhammad Siar, un *adamzada* del ramo Muhammadbegé del lignaggio reale, aveva portato a compimento un lungo poema storico in persiano che narrava dettagliatamente, pur senza fornire alcuna data, le vicende che portarono al regno di Mohtaram Shah Katur II. La narrazione del poema si dipana nell'arco di circa un ventennio, fra fine Settecento e primi dell'Ottocento. Si tratta di un periodo cruciale nella storia del principato, dal quale dipenderà poi il suo assetto politico per il resto del secolo. Siar è

<sup>175</sup> Nel 2006 il tasso di alfabetizzazione era di circa il 20% fra le donne e di circa il 60% fra gli uomini.

universalmente considerato il più grande poeta Chitrali di tutti i tempi ed è ampiamente ricordato in patria con l'epiteto di Baba Siar, o, più confidenzialmente, Mahsiar. Le sue liriche in persiano<sup>176</sup> e in Khowar sono ancor oggi recitate a memoria da tanti e formano i testi di canzoni popolarissime, diffusamente ascoltate anche su cassette e CD: destino invidiabile per qualsiasi poeta. Ma lo *Shah Namah*, il suo poema storico, ebbe invece una circolazione limitatissima. Secondo alcuni dei suoi discendenti, che vivono ancor oggi a Shagram, suo villaggio d'origine, Siar cadde in disgrazia presso la casa reale che, gelosa della sua popolarità e della sua indipendenza di pensiero, fece di tutto per occultare il poema. Possiamo supporre che i Katur non gradissero che fosse di dominio pubblico una narrazione circostanziata destinata per sua natura ad un grande prestigio, che avrebbe considerevolmente limitato il potere della famiglia reale di manipolare il passato storico in funzione di propri interessi. Se si ricorda che lo status di buona parte dei grandi lignaggi *adamzada* che ancor oggi sono in vista a Chitral discende direttamente dal ruolo che i loro antenati ebbero nelle vicende narrate nel poema, è facile vedere che lo *Shah Namah* rischiava di diventare una sorta di *charter*, capace di certificare i titoli costitutivi di diritti e privilegi che la corona sicuramente preferiva mantenere nella propria disponibilità. Forse ebbe un ruolo in questa scelta anche il carattere alquanto audace di alcune pagine del poema. Certo è che l'occultamento fu efficace, perché il poema non pervenne mai nelle mani degli inglesi. Le uniche copie di cui si ha notizia

<sup>176</sup> Una solenne edizione del suo *Diman* (canzoniere) in persiano è stata pubblicata nel 2006 con traduzione urdu dalla National Language Authority of Pakistan, per la cura di Maula

furono conservate dalla famiglia reale: nel 1844 Aman ul-Mulk, allora principe del Mulkho, lo fece ricopiare una prima volta. Suo figlio Shuja una seconda nel 1908. L'opera rimase talmente rara, che fu creduta perduta per sempre (cf. Buddruss 1982), fin quando Holzwarth ne reperì fortunosamente una copia negli anni Novanta. Il reperimento di una seconda copia, più antica, da parte di chi scrive nel 2006 consentirà una futura pubblicazione dell'opera, che rimane dunque per il momento ignota ai più. I Chitrali che hanno avuto occasione di vederla si contano forse sulle dita di due mani, a patto, per citare Evans-Pritchard, di tagliarne qualcuna.

Fu così che quando Biddulph (che nel 1878 fu il primo inviato inglese a raggiungere Chitral) ebbe a redigere le sue note storiche sul principato (Biddulph 1880), poté fare affidamento solo sulla tradizione orale di corte. Curiosamente, il suo resoconto ignora completamente la vicenda dello scontro fra Khairullah e Shah Kator II narrata nello *Shah Namah*, vicenda che è diffusamente ricordata ancor oggi nelle tradizioni orali di tutto il Chitral, da Mastuj fino a Urtsun. Il resoconto di Biddulph è prudentemente privo di qualsiasi data precisa fino al 1840, ma la sua indicazione sull'avvento della dinastia Katur, che egli colloca intorno a fine Cinquecento o primi del Seicento, avrebbe avuto notevole influenza sulla letteratura successiva. Poiché risultava dalle tradizioni che quella dinastia era stata preceduta da almeno un'altra dinastia musulmana, quella dei Rais, questo riportava le origini del principato in un passato remoto che restava per il momento indefinito.

Nigah.

L'atteggiamento degli inglesi verso le istituzioni politiche dei principati fu molto diverso da quello che ebbero verso le aree tribali. Mentre le istituzioni acefale venivano per lo più delegittimate attraverso l'immagine della perenne conflittualità, la legittimazione dei principati era funzionale alla politica di *indirect rule*, il governo indiretto attraverso i potentati locali, che l'amministrazione coloniale prediligeva come strumento di controllo del territorio. La conflittualità interna ai principati veniva concepita come un male endemico, destinato tuttavia ad essere superato con l'avvento della *pax britannica* e della sua razionalizzazione amministrativa, mentre la solidità di un'amministrazione centralizzata era ritenuta la sola garanzia di un effettivo controllo del paese. Non vi è dubbio che il progetto coloniale inglese in Peristan prevedesse un'opzione forte in favore del modello del padre. Questa predilezione si manifesta ancora in tempi recenti in autori di cultura tardo-coloniale come Staley (1969). Questo può aver inciso sulla disponibilità di Biddulph e dei suoi successori a proiettare indietro nel tempo le origini storiche di questa forma politica.

L'interessamento degli inglesi alle notizie storiche da inserire nei loro *Gazetteers* è probabilmente all'origine della prima storiografia autoctona di Chitral, il manoscritto persiano *Mukhtasar Tarikh e-Chitral* di Mirza Ghufuran, che, scritto nel 1893, rimase inedito. E' a questo testo che si riconducono, in ultima istanza, pressoché tutte le ricostruzioni della storia di Chitral disponibili fino a oggi in lingue occidentali.

Mirza Ghufuran, un Chitrali del lignaggio degli Shanué, era rientrato dai suoi studi nell'area di Peshawar negli ultimi anni del lungo regno di Aman ul-Mulk (ca. 1856-1892). Essendo uno dei pochissimi Chitrali che

sapessero leggere e scrivere (cf. Younghusband 1896: 358, 368; Gurdon 1903: 23) era stato chiamato a corte come consigliere dal sovrano, con la carica di Mir Munshi, segretario in capo (Murtaza 1982: 313). Fu il figlio di questi, Afzal ul-Mulk che, durante il suo breve regno nel 1892, lo incaricò di scrivere una storia di Chitral. Ghufran la completò l'anno dopo, sotto il regno del fratello di Afzal, Nizam ul-Mulk (1892-95). Egli fece largo uso dello *Shah Namah* di Siar, di cui riportò vari stralci, e pare abbia avuto a disposizione anche un breve poema storico sulle vicende di metà Ottocento, noto a Chitral come il *Tarikh e-Shalikh-Lal* (cf. Murtaza 1982: 173), del quale si è persa traccia (Hidayat ur-Rahman, 2006 FN1: 155).

Per il resto, Ghufran dovette fare affidamento sulle tradizioni orali, che a quell'epoca erano certamente copiose e spesso circostanziate, ma, specie per i tempi più lontani, tutt'altro che organiche e coerenti. In mancanza di basi per la costruzione di una cronologia, Ghufran fu prudente: si astenne anche lui dall'indicare alcuna data<sup>177</sup>.

Una copia di questo scritto fu inviata alle autorità inglesi a Gilgit e finì nella mani di Aziz ud-Din, un impiegato al loro servizio, che la utilizzò ampiamente nella stesura di una storiografia in Urdu (Aziz ud-Din 1897), che, pur non essendo mai stata tradotta in inglese, ha avuto ed ha ancor oggi discreta circolazione nell'area: il suo autore è ancora famoso a Chitral col nomignolo di Munshazuddin. Per la storia del principato islamico,

<sup>177</sup> La data più antica indicata da Ghufran è, non a caso, una data "inglese": il 1302 A. H. (1885), anno dell'arrivo a Chitral della missione Lockhart (Hidayat ur-Rahman FN3: 204).

Aziz ud-Din si era limitato a tradurre il manoscritto di Mirza Ghufuran<sup>178</sup>, ma, evidentemente desideroso di venire incontro alla preoccupazione britannica per la data, ne aveva inserite a profusione di suo pugno, su basi tutte assolutamente congetturali. E' da qui che ha origine la data del 1570 per la morte di Sangin Ali I, il capostipite della dinastia Katur, quella che Schomberg (1938: 264) definirà poi solennemente “la prima data autentica della storia di Chitral”, avendola reperita nelle note storiche del *Gazatteer* compilato da Gurdon (1903: 33) ai primi del Novecento. Poiché quest'ultimo era un documento segretissimo, quelle di Biddulph e Schomberg rimasero a lungo le uniche ricostruzioni della storia di Chitral disponibili in inglese.

A Chitral, nel frattempo, Shuja ul-Mulk, il primo Mehtar dell'età coloniale (r. 1895-1936), evidentemente insoddisfatto del lavoro di Aziz ud-Din, incaricava Mirza Ghufuran di rivedere e integrare il suo scritto per la pubblicazione. Il libro fu stampato in persiano nel 1919, ma dispiacque anch'esso al sovrano, che ne fece ardere quasi tutte le copie. Pare che solo tre di queste siano sopravvissute, ma a tutt'oggi non sono divenute di dominio pubblico<sup>179</sup>. Questa è l'ultima opera storica di Mirza Ghufuran. In una lettera di quell'anno, egli dichiara a Shuja ul-Mulk la sua intenzione di gettare la spugna, aggiungendo che suo figlio Ghulam Murtaza resterà

<sup>178</sup> Le prime 39 pagine del volume sono notizie geografiche, etno-demografiche e amministrative di mano di Aziz ud-Din; le pagine 40-171 sono essenzialmente tradotte da Ghufuran; le pagine 172-210, ancora di Aziz ud-Din, narrano la contrastata successione di Aman ul-Mulk e l'avvento degli inglesi (Hidayat ur-Rahman FN3: 204).

<sup>179</sup> Lo storico Chitrali Ghulam Sarwar (v. oltre) ha avuto modo di esaminare una di queste copie, in possesso della famiglia reale, e di riprodurne alcune pagine. E' alla sua cortesia che dobbiamo queste notizie.

eventualmente a disposizione per una revisione. In tono alquanto risentito, Ghufrān rimprovera al sovrano la sua pretesa di non vedere menzionati nel libro antenati di “gente comune”, argomentando: se la gente comune non esiste, allora su chi regna Sua Altezza?<sup>180</sup> (Irfan, Chitral, 2006 FN3: 123).

Mirza Ghufrān muore nel 1926 (Murtaza 1982: 313), senza vedere il riconoscimento della sua opera. E' così che quando, nel 1927, il capitano Bradshaw<sup>181</sup>, Assistant Political Agent di Chitral (la suprema autorità britannica nel distretto), viene incaricato di redigere le note storiche per il nuovo *Gazetter* di Chitral, non trova di meglio che rivolgersi al principe Nasr ul-mulk, giovane primogenito di Shuja, che già coltivava interessi storici. In base alle sue indicazioni, Bradshaw redige una sintesi storica del periodo Katur priva di date fino al primo Ottocento<sup>182</sup>. Anche le date ottocentesche, tuttavia, presentano problemi e Bradshaw osserva in una nota manoscritta che esse non coincidono né con quelle di Gurdon, né con quelle del *Gazatteer* di Gilgit appena pubblicato (GSI 1928a). La sua narrazione viene evidentemente ritenuta poco attendibile e non sarà utilizzata nel *Gazetter* pubblicato l'anno successivo (GSI 1928b), che resta

<sup>180</sup> Dobbiamo alla cortesia dello studioso Chitrali Muhammad Irfan, nipote di Mirza Ghufrān, il conseguimento di una copia di questa lettera. Irfan ha proseguito la tradizione familiare di studi locali, pubblicando studi storici (*e.g.* Irfan 1996) e curando un'edizione del Diwan di Tajjamul Shah, figlio di Shah Kator II e Mehtar di Drosh a metà Ottocento.

<sup>181</sup> Il nome di questo ufficiale è erroneamente riportato come “Bransman” nella cronologia degli Assistant Political Agents di Chitral fornita da Yousaf (2008: 392).

<sup>182</sup> Archivio District Coordination Officer, Chitral, R, Reports and Return, File no. 5, Subject: Military Report on Chitral, 1927.



dunque privo di qualsiasi indicazione storica sull'età precoloniale. Per le autorità coloniali, la storia di Chitral resta un enigma.

Succeduto al trono nel 1936, Nasr ul-Mulk non abbandona i suoi interessi storici. Riprende in mano il lavoro di Mirza Ghufran e si dedica personalmente alla riscrittura di alcuni capitoli del libro (cf. Holzwarth 1996). Nel 1940, il figlio di Ghufran, Ghulam Murtaza gli indirizza per iscritto la richiesta formale di ottenere una copia del volume di suo padre a suo tempo messo all'indice “per ragioni sconosciute”, allo scopo di curarne una nuova versione. Murtaza prega il sovrano di voler indicare lui stesso sulla copia del libro i passi da espungere, impegnandosi ad eseguire la sua volontà <sup>183</sup> (Ghulam Sarwar, Chitral, 2006 FN1: 216). La collaborazione che ne nasce sarà interrotta dal precoce decesso di Nasr ul-Mulk nel 1943. Ma Murtaza non abbandona il progetto, che torna a sottoporre alla famiglia reale dopo che, nel 1954, viene fortunosamente reperita nel bazaar di Chitral una copia del manoscritto originario del 1893 (Hidayat ur-Rahman, 2006 FN3: 201-2). Nel frattempo Murtaza è venuto in possesso (Holzwarth 1999: 137) degli unici documenti amministrativi del principato precoloniale finora venuti alla luce, una piccola collezione di *sanad*, o decreti reali, risalenti ai primi tempi della dinastia Katur, uno dei quali risulta emesso da Shah Mahmud, figlio di Shah Nasir, ritenuto l'ultimo sovrano della dinastia Rais. Questo decreto è datato nel mese di Ramazan del 1153, A. H., il 1740.

<sup>183</sup> Questa lettera è in possesso di Ghulam Sarwar, al quale, ancora una volta, dobbiamo queste notizie.

Questa data metteva in crisi l'intero impianto cronologico che Murtaza aveva in mente. Ma egli non si perse d'animo: non potendo ignorare i *sanad*, si limitò ad alterarne le date. Il 1740 divenne 1643 (1053 A. H.) e la presenza di un Rais sul trono fu spiegata con una tardiva ma effimera *revanche* di quella dinastia. Murtaza è uno storiografo di corte. A lui si addice, ancor più che a suo padre, quel che disse della categoria Niccolò Tommaseo (1886: 989): “Difficil cosa è che lo storiografo sia buono storico; non volesse anco difendere il male o tacerlo, troppa tentazione egli ha a palliarlo”<sup>184</sup>. Per quanto riguarda la cronologia, il problema era che ai fini di una piena legittimazione dei Katur, si riteneva essenziale una loro origine più antica, così come ai fini del prestigio del distretto sembrava indispensabile un'antica islamizzazione. Murtaza costruisce così una cronologia sequenziale e ininterrotta di sovrani, del tutto indipendente da quella di Aziz ud-Din, che si estende sull'arco di sette secoli, dal primo dei Rais, che conquisterebbe l'Alto Chitral nel 1320<sup>185</sup>, fino all'ultimo dei Katur. Tutte le sue date sono prive di alcun supporto documentale fino alla seconda metà dell'Ottocento.

Lavorando negli anni Cinquanta e Sessanta, Murtaza è storiografo di una corte ormai destinata all'estinzione. Ma è proprio in quel periodo che è in corso con il governo pakistano un'intensa negoziazione sullo status e sul ruolo della famiglia reale. La trattativa sfocerà in un

<sup>184</sup> Così Murtaza, per esempio, non sottace del tutto e non difende la pratica della vendita dei sudditi in schiavitù, ma i suoi cenni in materia sono di certo in toni “palliativi” (Murtaza 1982: 130, 232).

compromesso con il quale l'abolizione del principato, che cessò di esistere anche nominalmente nel 1969, fu compensata con l'attribuzione di sostanziose rendite a diversi membri della dinastia. Queste rendite, erogate ancor oggi, hanno certamente contribuito a cementare l'influenza politica ed economica della famiglia, che continua ad esercitarsi tuttora. La pubblicazione del *Nai Tarikh e –Chitral*, che ebbe luogo nel 1962 con il diretto contributo finanziario della famiglia reale, ebbe certamente un peso in quella lunga negoziazione.

Il lavoro di Murtaza ebbe considerevole diffusione ed influenza a Chitral e, nonostante le evidenti incoerenze della sua cronologia, fu accettato come storiografia ortodossa anche da autori occidentali (cf. ad es. Jettmar 1986: 14-15). Sono molti tuttavia coloro che a Chitral lo hanno sempre considerato la voce della famiglia reale, la “mehtari version” della storia, per usare la formula di Bradshaw. Bisogna tener presente che a Chitral circolano due rappresentazioni distinte e tendenzialmente opposte della storia del principato, che costituiscono un perfetto parallelo delle due opposte interpretazioni dell’“origine dello stato” avanzate a suo tempo in antropologia politica, quella integrativa e quella conflittuale. Vi è una narrazione che tende a raffigurare il principato come una costruzione politica consensuale, fondata sullo scambio di reciproci benefici fra sovrano e sudditi, e sull'assunzione di una responsabilità collettiva nel quadro delle strutture dello stato. Questa è coltivata da molti membri della famiglia reale e loro sostenitori. Dall'altra parte, è diffusa una narrazione

<sup>185</sup> Come ha rilevato Holzwarth (1996: 120), questa data è palesemente derivata dalla cronologia puramente congetturale costruita per la storia di Gilgit da Hashmatullah Khan, il

alternativa che sottolinea gli aspetti più oppressivi dell'apparato, come il lavoro forzato o la tratta degli schiavi, e tende a rappresentare il principato come uno strumento di sfruttamento e di dominio. Poiché l'influenza politica della famiglia reale è rimasta molto forte, è quasi inevitabile che il confronto fra queste due narrazioni si intrecci con il confronto politico fra paladini e avversari di casa Katur, che segna ancor oggi di fatto la principale linea di divisione politica nel distretto, prima ancora di quelle consuete in Pakistan fra filoccidentali e antioccidentali, o fra “fondamentalisti” e progressisti, o fra amici e nemici dei militari.

Nato come storiografia ufficiale del principato, il *Nai Tarikh e-Chitral* si colloca dunque ad un crocevia essenziale di questo dibattito. A torto o a ragione, la dimostrazione della sua inattendibilità sarebbe considerata un punto a favore della narrazione alternativa. In ogni caso, per questo motivo o per pura abitudine, sono ancora molti i Chitrali che lo considerano la suprema autorità in materia storica.

Negli anni Novanta, tuttavia, con la pubblicazione degli atti della seconda Hindukush Cultural Conference, tenuta a Chitral nel 1990 (Bashir & Israr ud-Din 1996), viene a conoscenza degli intellettuali Chitrali il lavoro critico di Wolfgang Holzwarth, che, pur con grandissima delicatezza, metteva in discussione la cronologia di Ghulam Murtaza in base al confronto con le fonti primarie delle aree circostanti. A conclusione del suo articolo, Holzwarth auspicava l'emergere di una nuova generazione di studiosi Chitrali che intraprendesse la necessaria opera di revisione.

più noto esponente della “storiografia immaginifica” di quell'area.

Il suo invito veniva accolto con sollecitudine. Si formava ben presto un circolo di “nuovi storici” che abbracciavano con decisione la strada della “piccola rivoluzione scientifica” di cui parlavamo in *Gates of Peristan*. Animati da un vivace interesse per quest’impresa, i nuovi studiosi si dedicavano ad un intenso lavoro di ricerca etnostorica, tanto sulle tradizioni orali superstiti, quanto sui documenti scritti, raccogliendo, nonostante le immense difficoltà che ostacolano la ricerca *in loco*, una vasta documentazione di origine sia occidentale che orientale. Pioniere di questo lavoro è stato il già ricordato Ghulam Sarwar, che appartiene allo stesso clan di Mirza Ghufuran, quello degli Shahnué. Ha acquisito una competenza molto vasta anche il giovane Hidayat ur-Rahman, che, dotato di quella prodigiosa memoria che tanto giova al lavoro dello storico, ha unito alla ricerca bibliografica e al lavoro d’archivio una lunga indagine sulle tradizioni orali di tutto il distretto. Hidayat ci ha generosamente prestato la propria opera di interprete e *field assistant* durante tutto il soggiorno sul campo del 2006, su base interamente volontaria: le lunghe conversazioni con lui intrattenute hanno dato molti contributi essenziali alla nostra comprensione degli argomenti di questo libro.

La ricostruzione della storia di Chitral è dunque un’opera che coinvolge ormai molte energie di diversa provenienza e ispirazione. Essa è tuttavia un lavoro in corso, i cui frutti sono ancora di là da venire. Chi si avvicina all’argomento oggi, non troverà alcuna narrazione compiuta della storia di Chitral che tenga conto delle nuove frontiere della ricerca. Quelle esistenti in lingue occidentali (Gurdon 1903: 33ff; Rose & Howell 1907: 210ff; Schomberg 1938: 261ss; Afzal Khan 1975: 12ss; Dani 1989: 201ss; Karim Baig 1997: 1-58; Maraini 1997: 368-74; L’Homme 1999: 20-29;

IUCN 2004) si riconducono tutte in ultima istanza, passando attraverso Gurdon o Schomberg o Aziz ud-Din o Murtaza, a due sole fonti: le scarse note di Biddulph e, soprattutto, il lavoro di Mirza Ghufuran. Queste fonti, così come i loro limitati accrescimenti successivi, non sono altro, in larga misura, che trascrizioni di tradizioni orali, registrate a maggiore o minore distanza temporale dai fatti narrati. Come tali esse vanno trattate. Ciò non vuol dire che esse siano prive di qualsiasi attendibilità. Messa da parte la cronologia, molto di ciò che è confluito nel *Nai Tarikh e-Chitral* è tradizione orale dotata di considerevole fondamento storico, che trova spesso riscontro in fonti primarie.

Solo il confronto sistematico di tutte queste narrazioni con i dati certi che abbiamo a disposizione potrà fornire le basi di una più solida ricostruzione storiografica.

Se c'è una lezione che possiamo ricavare da questa lunga vicenda è che la verità storica è qualcosa che non è sempre facile da conoscere, ma esiste indipendentemente dalla molteplicità delle rappresentazioni che se ne possono dare e dai diversi paradigmi che le possono ispirare. In questo caso, Oriente e Occidente hanno collaborato più o meno inconsapevolmente alla costruzione di una cronologia immaginaria. Biddulph non fa che commettere un errore scientifico quando conclude che le genealogie di Gilgit, Hunza e Nagar devono essere autentiche perché presentano lo stesso numero di generazioni. Ghufuran, rifiutandosi di attribuire agli eventi date che non conosce, è migliore scienziato di Aziz ud-Din. Gurdon non si dimostra un gran prodotto del positivismo vittoriano quando adotta la data del 1570 senza interrogarsi sulla sua fonte. Emerson dubita giustamente di Hashmatullah, come di Jettmar

giustamente dubita Hidayat ur-Rahman. E Maraini non è migliore di Murtaza quando si affida a fonti di terza o quarta mano senza porsi problemi di verifica.

Se è mai esistita una “peculiare razionalità occidentale”, questa non si è particolarmente esercitata sulla storia di Chitral. Se è vero che i fatti storici possono essere oggetto di molteplici rappresentazioni, il fatto è che queste non sono equivalenti: Shah Mahmud Rais non sigillò il suo decreto nel 1643, ma nel 1740. Altri fatti sono più duri da accertare, e altri ancora del tutto impossibili da conoscere. Ma applicare un metodo scientificamente corretto significa innanzitutto distinguere ciò che è certo da ciò che è semplicemente probabile, o certamente infondato, o del tutto impossibile da accertare. La prima condizione perché questo sia possibile, non è che l'autore sia cresciuto in Occidente. E' che sia vittima consenziente di un male incurabile: il fascino del vero.

## BIBLIOGRAFIA

- ABENSOUR, MIGUEL, a cura di (1987) *L'esprit del lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Parigi, Seuil.
- ABU-L-FAZL ALLAMI (1939) *The Akbar Nama*. Translated from the Persian by H. Beveridge (3 voll.) Vol. 3. Calcutta. Rist. Delhi, 1973.
- AFZAL KHAN, MOHAMMED (1975) *Chitral and Kafiristan*. Peshawar.
- AHMED, AKBAR S. (1976) *Millennium and Charisma among Pathans. A critical essay in social anthropology*. Londra, Routledge & Kegan Paul.
- ALAUDDIN, M. (2006) *Kalash. The Paradise Lost*. Karachi, Ushba Publishing International.
- ALBERUNI (1910) *Alberuni's India*. Edited with Notes and Indices by Edward C. Sachau (2 voll.) Londra. Rist. New Delhi, 1992.
- ALDER, G.J. (1963) *British India's Northern Frontier 1865-95. A Study in Imperial Policy*. Londra.
- ALLEN, NICK (1991) *Some Gods of Pre-Islamic Nuristan*. *Revue de l'Histoire des Religions*. 208, 2, 141-68.
- AMSELLE, JEAN-LOUP (1999) *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Torino, Bollati Boringhieri. [1990].
- ANDERSON, JON W. (1983) *Khan and Khel: Dialectics of Pakhtun Tribalism*. In TAPPER 1983, 119-49.
- ARIOTI, MARIA (2006) *Introduzione all'antropologia della parentela*. Bari, Editori Laterza.
- ARIOTI, MARIA, a cura di (1982a) *Uomini e re*. Bari, Laterza.
- ARIOTI, MARIA (1982b) *I Pigmei dell'Ituri – Zaire*. In ARIOTI 1982a, 3-47.
- ARISTOTELE (1993) *Politica*. Bari, Editori Laterza.
- ARRIANO (1990) *Anabasi di Alessandro*. Traduzione e introduzione di Fabrizio Cantelmi. Torrancia, Orsa Maggiore Editrice.
- ASAD, TALAL (2002) *Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political organization*. In VINCENT 2002, 65-81. [1972].
- AUGÉ, MARC (1986) *Ideo/logiche del potere*. In PASQUINELLI 1986, 101-14.



- AUGÉ, MARC (2002) *Genio del paganesimo*. Torino, Bollati Boringhieri.
- AZIZ-UD-DIN, MUNSHI (1897) *Tareekh-e-Chitral*. Rist. Lahore, Sang-e-Meel Publications, 2001.
- BABUR BADSHAH GHAZNI, ZAHIRUD-DIN M. (1921) *Babur-nama* (Memoirs of Babur). Translated from the original Turki text by A.S. Beveridge. Rist. Lahore, 1987.
- BALANDIER, GEORGES (2000) *Antropologia politica*. Roma, Armando. [1967].
- BARTH, FREDRIK (1956) *Indus and Swat Kohistan. An Ethnographic Survey*. Studies Honouring the Centennial of Universitetets Etnografiske Museum, Oslo 1857-1957. Vol. 2. Oslo, Forenede Trykkerier.
- Barth, FREDRIK (1959) *Political Leadership among Swat Pathans*. Londra. Rist. Londra, 1970.
- BARTH, FREDRIK (1985) *The Last Wali of Swat. An autobiography as told to Fredrik Barth*. Bangkok, White Orchid Press.
- BASHIR, E. & ISRAR-UD-DIN, a cura di (1996) *Proceedings of the Second International Hindukush Cultural Conference*. Karachi, Oxford U. P.
- BEATTIE, JOHN (1967) *Checks on the Abuse of Political Power in Some African States: A Preliminary Framework for Analysis*. In COHEN & MIDDLETON 1967, 355-73. [1959].
- BEATTIE, JOHN (1974) *Un reame africano: Bunyoro e le difficoltà per comprenderlo*. Roma, Officina. [1960].
- BENVENISTE, EMILE (1976) *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll. Torino, Einaudi. [1969].
- BERNARDI, BERNARDO (1986) *Il potere nelle società acefale*. In PASQUINELLI 1986, 3-20. [1967]
- BIDDULPH, J. (1880) *Tribes of the Hindoo Koosh*. Calcutta. Rist. Peshawar, 1986.
- BOAS, FRANZ (2001) *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*. Roma, CISU. [1897].
- BOHANNAN, LAURA (1958) *Political Aspects of Tiv Social Organization*. In MIDDLETON & TAIT 1958, 33-66.
- BOROFSKY, ROBERT, a cura di (2000) *L'antropologia culturale oggi*. Roma, Meltemi. [1994].
- BRADLEY, RICHARD (1991) *The pattern of change in British prehistory*. In EARLE 1991, 44-70.
- BUDDRUS, G. (1973) *Archaisms in Some Modern Northwestern Indo-Aryan Languages*. In EMBASSY OF THE FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY, a cura di, *German Scholars on India*. Vol. 1, 31-49. Varanasi.
- BUDDRUS, G. (1982) *Khovar-texte in arabischer Schrift*. *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1982. Nr. 1*. Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur von Mainz.
- BUDDRUS, GEORG & PETER SNOY (2006) *Die Deutsche in Hindukusch-Expedition (DHE) 1955-56*. In BRABDSTETTER, ANNA-MARIA & CAROLA LENTZ, *60 Jahre Institut für Ethnologie und Afrikastudien. Ein Geburtstag*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 49-60.
- BURGHARDT, RICHARD (1987) *Gifts to the Gods: power, property and ceremonial in Nepal*. In CANNADINE & PRICE 1987, 237-270.

- BURNES, A. (1842) *Cabool: Being a Personal Narrative of a Journey to, and Residence in that City, in the Years 1836, 7, and 8*. Londra.
- BURNES, ALEXANDER (1834) *Travels into Bokhara; being an Account of a Journey from India to Cabool, Tartary, and Persia; also, narrative of a Voyage to the Indus from the Sea to Lahore*. Londra, John Murray. Rist. New Delhi, Asian Educational Services, 1992.
- BURNES, ALEXANDER (1838) *On the Siah Posh Kaffirs with specimens of their language and costume*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 7, 325-33.
- BURNES, ALEXANDER (1842) *Cabool: Being a Personal Narrative of a Journey to, and Residence in that City, in the Years 1836, 7, and 8*. Londra.
- BUTTITA, ANTONINO (1996) *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*. Palermo, Sellerio editore.
- CACOPARDO, ALBERTO M. & AUGUSTO S. CACOPARDO (1977) *Circuiti di scambio economico e cerimoniale presso i Kalash (Pakistan)*. *Uomo & Cultura*. 19/22, 106-119.
- CACOPARDO, ALBERTO M. & AUGUSTO S. CACOPARDO (1989) *The Kalasha (Pakistan) Winter Solstice Festival*. *Ethnology*. 28, 4, 317-329.
- CACOPARDO, ALBERTO M. & AUGUSTO S. CACOPARDO (1992) *The Other Kalasha. A Survey of Kalashamun-Speaking People in Southern Chitral. Part III: Jinjeret Kuh and the Problem of Kalasha Origins*. *East & West*. 42, 2/4, 333-375.
- CACOPARDO, ALBERTO M. & AUGUSTO S. CACOPARDO (1996) *The Kalasha in Southern Chitral. Part III: Jinjiret Kuh and the Problem of Kalasha Origins*. In BASHIR & ISRAR-UD-DIN 1996, 299-313.
- CACOPARDO, ALBERTO M. (1985) *Kalash, gli infedeli dell'Hindu Kush*. *L'Universo*. 65, 6, 700-723.
- CACOPARDO, ALBERTO M. (1991) *The Other Kalasha. A Survey of Kalashamun-Speaking People in Southern Chitral. Part I: The Eastern Area*. *East & West*. 41, 1/4, 273-310.
- CACOPARDO, ALBERTO M. (1996) *The Kalasha in Southern Chitral. Part I: The Eastern Area*. In BASHIR & ISRAR-UD-DIN 1996, 247-70.
- CACOPARDO, AUGUSTO S. (1985) *Chaumos: la festa del solstizio d'inverno*. *L'Universo*. 65, 6, 724-753.
- CACOPARDO, AUGUSTO S. (1991) *The Other Kalasha. A Survey of Kalashamun-Speaking People in Southern Chitral. Part II: The Kalasha of Urtsun*. *East & West*. 41, 1/4, 311-350.
- CACOPARDO, ALBERTO M. & RUTH LAILA SCHMIDT (2006) *My Heartrendingly Tragic Story*. Shaikh Muhammad Abdullah Khan 'Azar'. Oslo, Novus Forlag, Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- CACOPARDO, ALBERTO M. (1987) *Covando un nuovo mito. Introduzione a SNYDER 1987*.
- CACOPARDO, ALBERTO M. (2007) *Some findings of archaeological, historical and ethnographic interest in Chitral*. *East & West*, 57, 377-89.
- CACOPARDO, AUGUSTO S. (s. d.) *I Kalasha e il mito di Alessandro*. Manoscritto inedito.
- CANNADINE, DAVID & SIMON PRICE, a cura di (1987) *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge, Cambridge University Press.

- CAPUS, G. (1889) *Le Kafiristan et les Kafirs Siah-Pouches*. In *Quatrième Congrès International des Sciences Géographiques*, 5-47. Le Mans.
- CAROE, Olaf (1958) *The Pathans*. Londra. Rist. Karachi, 1973.
- CHIOZZI, PAOLO, a cura di (1986) *Etnicità e potere*. Padova, Cleup.
- CHOHAN, AMAR SINGH (1989) *A History of Kafferistan (Socio-Economic and Political Conditions of the Kaffers)*. New Delhi.
- CLAESSEN, HENRI J. M. & PETER SKALNIK, a cura di (1978) *The Early State*. The Hague, Mouton.
- CLAESSEN, HENRI J. M. (1978) *The Early State: A Structural Approach*. In CLAESSEN & SKALNIK 1978, 533-96.
- CLAESSEN, HENRI J. M. (1979) *Introduction*. In LEE SEATON & CLAESSEN 1979, 7-28.
- CLASTRES, PIERRE (1980) *Recherches d'anthropologie politique*. Parigi, Seuil.
- CLASTRES, PIERRE (1984) *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*. Milano, Feltrinelli. [1974].
- COHEN, RONALD & ELMAN SERVICE, a cura di (1978) *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.
- COHEN, RONALD & JOHN MIDDLETON, a cura di (1967) *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-industrial Societies*. Garden City, N. Y., The Natural History Press.
- COHEN, RONALD (1978a) *Introduction*. In COHEN & SERVICE 1978, 1-20.
- COHEN, RONALD (1978b) *State Origins: A Reappraisal*. In CLAESSEN & SKALNIK 1978, 31-75.
- COLLIN DAVIES, C. (1975) *The Problem of the North-West Frontier 1890-1908. With a survey of policy since 1849*. Londra, Curzon Press.
- COURT, C. AUGUSTE (s.d.) *Notice sur le Kafféristan dressée sur la demande qui m'en fut faite par la Société asiatique de Paris. Mémoires. Vol. 4, 81-104. Manoscritto inedito. Biblioteca del Musée Guimet. Parigi. [ca. 1840]*
- CURLE, A. (1961) *Sir George Robertson, an Early Fieldworker*. *Man*, 61, 15-18.
- D'ELIA, P., a cura di (1949) *Fonti ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni fra l'Europa e la Cina (1579-1615). Vol. II: Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina, scritta da Matteo Ricci, S. I.* Roma, La libreria dello Stato.
- DANI, AHMAD HASAN (1989a) *History of the Northern Areas*. Islamabad.
- DARLING, E. GILLIAN (1979) *Merit Feasting among the Kalash Kafirs of North Western Pakistan*. Faculty of Graduate Studies, Department of Anthropology. The University of British Columbia. Tesi inedita. Vancouver.
- DAVIDSON, J. (1902) *Notes on the Bashgali (Kafir) Language*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 71, 1. Extra no. 1.
- DE HEUSCH, LUC (1987a) *Ecrits sur la royauté sacrée*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- DE HEUSCH, LUC (1987b) *L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines)*. In ABENSOUR, a cura di, 1987, 41-59.
- DELEUZE, GILLES & FELIX GUATTARI (1997) *Apparato di cattura*. *Millepiani*, 4. Roma, Castelvecchi. [1980].

- DI CARLO, PIERPAOLO (2007) The Prun Festival of the Birir Valley, Northern Pakistan, in 2006. *East & West*, 57, 1-4, 45-100.
- DOUGLAS, MARY (1975) Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù. Bologna, Il Mulino. [1970].
- DREW, F. (1875) *The Jummoo and Kashmir Territories, a Geographical Account*. Londra. Rist. Karachi, 1980.
- DUGHLAT, MIRZA MUHAMMAD HAIDAR (1895) *Tarikh-i-Rashidi. A History of the Moghuls of Central Asia. An English Version, Edited, with Commentary, Notes and Map by N. Elias, the Translation by E. Denison Ross*. Londra.
- DUMONT, LOUIS (2004) *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*. Milano, Adelphi Edizioni. [1966].
- DURAND, ALGERNON G. (1899) *The Making of a Frontier*. Londra. Rist. Graz, 1974.
- EARLE, TIMOTHY (1997) *How Chiefs Come to Power. The Political Economy of Prehistory*. Stanford, Stanford University Press.
- EARLE, TIMOTHY, a cura di (1991a) *Chiefdoms: power, economy, and ideology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- EDELBERG, L. & S. JONES (1979) *Nuristan*. Graz, Adeva.
- EDELBERG, L. (1984) *Nuristani Buldings*. Aarhus.
- EGGERT, P. (1990) *Die Frühere Sozialordnung Moolkhoos und Toorkhoos*. Heidelberg.
- ELPHINSTONE, MONTSTUART (1815) *An Account of the Kingdom of Caubul, and its Dependencies in Persia, Tartary, and India*. Londra. Rist. Graz, 1969.
- EMERSON, R.M. (1984) *Charismatic Kingship: A Study of State Formation and Authority in Baltistan*. *Journal of Central Asia*. 7, 2, 95-133.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN (1973) *La donna nelle società primitive e altri saggi di antropologia sociale*. Bari, Laterza. [1965].
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN (1987) *The Nuer of Southern Sudan*. In FORTES & EVANS-PRITCHARD 1987, 272-96.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN (1989) *I Nuer: un'anarchia ordinata*. Milano, Franco Angeli. [1940].
- FABIETTI, UGO & VINCENZO MATERA (1999) *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma, Meltemi.
- FABIETTI, UGO, a cura di (1991a) *Dalla tribù allo stato. Saggi di antropologia politica*. Milano, Edizioni Unicopli.
- FABIETTI, UGO (1991b) *Rapporti di potere nel Baluchistan meridionale. Una comparazione di tre casi etnografici*. In FABIETTI 1991a, 149-71.
- FABIETTI, UGO (1997) *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*. Milano, Meltemi.
- FABIETTI, UGO (2004) *Elementi di antropologia culturale*. S. l., Mondadori Università.
- FERGUSON, YALE H. (1991) *Chiefdoms to City-States: the Greek Experience*. In EARLE 1991, 169-92.
- FILMER, ROBERT (1964) *Patriarca*. In PAREYSON, LUIGI, a cura di. *Due trattati sul governo e altri scritti politici di John Locke. Patriarca di Robert Filmer*. Torino, UTET, 585-664.

- FORTES, MEYER & E. E. EVANS-PRITCHARD (1987) *African Political Systems*. Londra, KPI. [1940].
- FOX, ROBIN (1973) *La parentela e il matrimonio. Sistemi di consanguineità e affinità nelle società tribali*. Roma, Officina Edizioni. [1967].
- FRANGIPANE, MARCELLA (1996) *La nascita dello stato nel Vicino Oriente*. Bari, Laterza.
- FREMBGEN, JÜRGEN (1983) *Religiöse Funktionsträger in Nuristan*. St. Augustin.
- FREMBGEN, JÜRGEN (1985) *Zentrale Gewalt in Nager (Karakorum). Politische Organisations-formen, ideologische Begründungen des Königtums und Veränderungen in der Moderne*. Stuttgart.
- FREMBGEN, JÜRGEN (1996) *Local Dignitaries as Historians: Guardians of Traditional Culture from Gilgit, Hunza, and Nager (Northern Pakistan)*. In BASHIR & ISRAR-UD-DIN 1996, 97-104.
- FREMBGEN, JÜRGEN (1999) *Indus Kohistan. An Historical and Ethnographic Outline*. *Central Asiatic Journal*, 43, 1, 70-98.
- FREMBGEN, JÜRGEN (2003) *Recensione di CACOPARDO & CACOPARDO 2001*. *Central Asiatic Journal*, 47, 2, 135-37.
- FREMBGEN, JÜRGEN (2005) *Sayyid Shah Wali – Missionary and Miracle-worker. Notes on the Hagiography and Cult of a Muslim Saint in Nager and Hunza (Northern Pakistan)*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 155, 2, 69-104.
- FRIED, MORTON (1967) *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*. New York, Random House.
- FUSSMAN, GÉRARD & GHOLAM ULLAH ABHARI (1983) *Un récit Kamviri sur les coutumes pre-islamiques de Kamdesh*. In SNOY 1983a, 180-204.
- FUSSMAN, GÉRARD (1977) *Pour une problematique nouvelle des religions indiennes ancienne*. *Journal Asiatique*. 265, 1/2, 21-70.
- FUSSMAN, GÉRARD (1988) *Kafiristan/Nuristan: avatars de la definition d'une ethnie*. In DIGARD, J.P., a cura di, *Le fait ethnique en Iran et Afghanistan*, 55-64. Parigi.
- FUSSMAN, GÉRARD (1991) *La nostalgie occidentale des paradis perdus*. *Liber* (supplement au no. 90 de: *Actes de la recherche en sciences sociales*), 25-7.
- GARDNER, ALEXANDER (1853) *Abstract of a Journal kept by Mr. Gardiner During his travels in Central Asia - with a Note & Introduction by M.P. Edgeworth*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 22, 283-305, 383-6, 431-42.
- GARDNER, A. (1869) *'A Scetch on Kaffiristan and the Kaffirs...'* With an Introduction by S. Jones. *Afghanistan Journal*. 4, 2, 47-53. 1977.
- GARDNER, ALEXANDER (1853) *Abstract of a Journal kept by Mr. Gardiner During his travels in Central Asia - with a Note & Introduction by M.P. Edgeworth*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 22, 283-305, 383-6, 431-42.
- GARDNER, ALEXANDER (1869) *'A Scetch on Kaffiristan and the Kaffirs...'* With an Introduction by S. Jones. *Afghanistan Journal*. 4, 2, 47-53. 1977.
- GELLNER, E. (1983) *The Tribal Society and its Enemies*. In TAPPER 1983, 436-46.
- GELLNER, ERNEST (1995) *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford, Blackwell.
- GHAZALI, MOHAMMED SAFER WAKIL (1960) *Nuristan. Manoscritto inedito*. Kabul.

- GHULAM MUHAMMAD (1980) *Festival and Folklore of Gilgit*. IFH – National Institute of Folk Heritage. Islamabad. [Orig.: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 1 (1905-1907), 7, 93-127].
- GIUSTI, FRANCESCA (2002) *I primi stati. La nascita dei sistemi politici centralizzati tra antropologia e archeologia*. Roma, Donzelli editore.
- GLAVIND SPERBER, BIRGITTE (1996) *Dresses, Body Decorations, Textile Techniques*. In BASHIR & ISRAR-UD-DIN 1996, 377-408.
- GLAVIND SPERBER, BIRGITTE (2008) *No People are an Island*. In ISRAR UD-DIN 2008, 135-43.
- GLUCKMAN, MAX (1965) *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford, Basil Blackwell.
- GLUCKMAN, MAX (1987) *The Kingdom of the Zulu of South Africa*. In FORTES & EVANS-PRITCHARD 1987, 25-55. [1940]
- GOODY, JACK (2002) *Il potere della tradizione scritta*. Torino, Bollati Boringhieri. [2000].
- GRAZIOSI, PAOLO (2004) "Pakistan 1955". *Appunti di viaggio di Paolo Graziosi*. A cura di Sara Ciruzzi, Sandra Mainardi, M. Gloria Roselli. *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, fondato da Paolo Mantegazza. CXXXIV, 5-100.
- GRAZIOSI, PAOLO (2007) "Pakistan 1960". *Appunti di viaggio di Paolo Graziosi*. A cura di Sara Ciruzzi, Sandra Mainardi, M. Gloria Roselli. *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, fondato da Paolo Mantegazza. CXXXVII, 3-133.
- GREY, C. (1929) *European Adventurers to Northern India, 1785 to 1849*. Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab.
- GROMBTSHEVSKY, B. L. (1996) *Lettere scritte durante la spedizione del 1889-1890 e "Situazione politica attuale dei khanati del Pamir e della linea di confine con il Kashmir"*. Tr. it. di Lionello Fogliano. Pinerolo (TO), Arti Grafiche Alzani.
- GRÜNBERG, A. L. (1994) *Materialien zur Ethnographie und Mythologie Nuristans aus dem Archiv von M. S. Andrejew (in russo)*. In SÖHNEN-THIENE, RENATE & OSKAR VON HINÜBER, *Festschrift Georg Buddruss (= Studien zur Indologie und Iranistik*, 19), 83-107. Reinbek, Dr. Inge Wezler, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.
- GSI (GENERAL STAFF, INDIA) (1928a) *Military Report and Gazetteer of the Gilgit Agency and of the Independent Territories of Tangir and Darel*. 1927, Second Edition. Simla, Government of India Press.
- GSI (GENERAL STAFF, INDIA) (1928b) *Military Report and Gazetteer on Chitral*. Second Edition. Calcutta, Government of India Press.
- GUERREIRO, FERNÃO (1997) *Jahangir and the Jesuits. With an account of The Travels of Benedict Goes and The Mission to Pegu. From the relations of Father Fernão Guerreiro*. Translated by C. H. Payne. Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers. [1605].
- GUILLARD, JEAN-MICHEL (1974) *Seul chez les Kalasha*. Parigi, Carrefour des lettres.
- GURDON, B. E. M. (1903) *Military Report on Chitral. Part I*. Simla, Government Central Printing Office.
- GURDON, B.E.M. (1933) *Chitral Memories. Events leading up to the Siege*. *The Himalayan Journal*. 5, 1-27.

- GURDON, B.E.M. (1936) Early Explorers of Kafiristan. *The Himalayan Journal*. 8, 25-43.
- GUREVITCH, ARON I. (1978) The Early State in Norway. In CLAESSEN & SKALNIK 1978, 403-23.
- HAGER, ROB (1983) State, Tribe and Empire in Afghan Inter-Polity Relations. In TAPPER 1983, 83-118.
- HAMBLY, GAVIN (1970) Asia Centrale. *Storia Universale Feltrinelli*. Vol. 16. Milano, Feltrinelli Editore.
- HARRIS, MARVIN (1979) Cannibali e re. *Le origini delle culture*. Milano, Feltrinelli. [1977].
- HART, DAVID M. (1985) Guardians of the Khyber Pass. The social organisation and history of the Afridis of Pakistan. Vanguard Books, Lahore.
- HERRLICH, A. (1937) Beitrag zur Rassen- und Stammeskund der Hindukusch-Kafiren. In SCHEIBE 1937, 168-246.
- HERZFELD, MICHAEL. 2001. *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden, Mass., Blackwell.
- HOLZWARTH, W. (1994a) Die Ismailiten in Nordpakistan. Zur Entwicklung einer Religiösen Minderhait im Kontext neuer Aussenbeziehungen. *Ethnizität und Gesellschaft: Occasional Papers*, no. 21. Berlin, Das Arabische Buch.
- HOLZWARTH, W. (1994b) Sich verständlich machen. Tak und Shamlar aus Kamdesh beantworten einen Fragebogen des Generals Auguste Court zum "kafirischen Lebensstil". In ELSAS, a cura di, *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, 179-99. Berlin.
- HOLZWARTH, W. (1996) Chitral History, 1540-1660: Comments on Sources and Historiography. In BASHIR & ISRAR-UD-DIN 1996, 117-34.
- HOLZWARTH, W. (1997) Islam in Baltistan: Problems of Research on the Formative Period. In STELLRECHT 1997a, 1-40.
- HOLZWARTH, W. (1998a) A Military Expedition to Bashgal Valley (in 1790) and its Regional and Political Implications (in tedesco). In KUSHEV, V.V. et al., a cura di, *Countries and Peoples of the East*. Vol. 30: Central Asia. Eastern Hindukush (in russo), 369-84
- HOLZWARTH, W. (1998b) Change in Pre-Colonial Times: An Evaluation of Sources on the Karakorum and Eastern Hindukush Regions (from 1500 to 1800). *Manoscritto*. Berlin.
- HOLZWARTH, W. (1999) Materialien zur Geschichte des Karakorum und östliches Hindukusch 1500-1800. "Wandel im vorkolonialen Gebirgsraum". Ein Projekt im Schwerpunktprogramm "Kulturraum Karakorum" der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Manoscritto inedito*.
- HOLZWARTH, WOLFGANG (1980) Segmentation und Staatsbildung in Afghanistan: Traditionale sozio-politische Organisation in Badakhshan, Wakhan und Sheghnan. In GREUSSING, KURT & JAN-HEEREN GREVEMEYER, a cura di, *Revolution in Iran und Afghanistan*, Frankfurt am Main, Syndicat, 177-233.
- HOLZWARTH, WOLFGANG (2006) Sources of Gilgit, Hunza and Nager History (1500-1800) and Comments on the Oral Roots of Local Histotigraphy. In KREUTZMANN 2006, 171-190.

- HUGHES, T.P. (1883) *Kafiristan, nach den Berichten des Missionars Hughes und des Afghanen Muschi Syud Schah*. Petermanns Geographische Mitteilungen. 29, 404-9.
- HUNT, ROBERT C. (2002) *Economic Transfers and Exchanges: Concepts for Describing Allocations*. In ENSMINGER, JEAN, a cura di, *Theory in Economic Anthropology*, Walnut Creek, CA, Altamira Press.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. 2000. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano, Garzanti.
- HUSSAM-UL-MULK (1974) *Kalash Mythology*. In JETTMAR & EDELBERG 1974, 81-3.
- IRFAN, MOHAMMAD (1995) *The Murder of Brothers*. In BASHIR 1995, 29-30.
- ISRAR –UD-DIN (2008) *Proceedings of the Third International Hindu Kush Cultural Conference*. Karachi, Oxford University Press.
- IUCN PAKISTAN (2004) *Chitral. A Study in Statecraft (1320-1969)*. Karachi, IUCN Pakistan.
- JAMSHED (1896) *Slavery, etc. in Kabul*. *The Imperial and Asiatic Quarterly Review and Oriental & Colonial Record*. 1 (3<sup>rd</sup> series), 153-159.
- JETTMAR, KARL & LENNERT EDELBERG, a cura di (1974) *Cultures of the Hindu Kush: Selected Papers from the Hindu Kush Cultural Conference held at Moesgård 1970*. Wiesbaden.
- JETTMAR, KARL (1974) *Iranian Influence on the Culture of the Hindukush*. In JETTMAR & EDELBERG 1974, 39-43.
- JETTMAR, KARL (1975) *Die Religionen des Hindukush*. *Die Religionen der Menschheit*. Vol. 4, 1. Stuttgart.
- JETTMAR, KARL (1986) *The Religions of the Hindu Kush. The Religion of the Kafirs*. Vol. 1. Warminster.
- JETTMAR, KARL (1996) *Approaches to the History of North Pakistan*. In BASHIR, E. & ISRAR-UD-DIN 1996, 77-96.
- JETTMAR, KARL (1965) *Fruchtbarkeitsrituale und Verdienstfeste im Umkreis der Kafiren*. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. 95, 109-118. Wien.
- JOHNSON, A. W. & TIMOTHY K. EARLE (2000) *The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State*. Stanford, Ca., Stanford University Press.
- JONES, S. (1966) *An Annotated Bibliography of Nuristan (Kafiristan) and the Kalash Kafirs of Chitral*. *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Meddelelser*. 41, 3. Copenhagen.
- JONES, SCHUYLER (1969) *A Bibliography of Nuristan and the Kalash Kafirs of Chitral, Part Two: Selected Documents from the Secret and Political Records, 1885-1900*. *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Meddelelser*. 43, 1. Copenhagen.
- JONES, SCHUYLER (1974) *Men of Influence in Nuristan*. Londra.
- JONES, SCHUYLER (1973/74) *Silver, Gold and Iron. Concerning Katara, Urei, and the Magic Lakes of Nuristan*. *KUML*, 251-63.
- KAKAR, HASAN (1971) *Afghanistan, a Study in Internal Political Developments, 1880-1896*. Kabul.
- KARIM BAIG, RAHMAT (1994) *Hindu Kush Study Series. Vol. 1*. Peshawar.



- KARIM BAIG, RAHMAT (1997) *Hindu Kush Study Series. Vol. 2. Peshawar.*
- KARIM BEG (=BAIG), RAHMAT (1996) *Defence Organization of the Former State of Chitral: Strategy of Collective Responsibility.* In BASHIR & ISRAR-UD-DIN 1996, 139-46. Karachi.
- KEAY, JOHN (1990) *The Gilgit Game.* Karachi.
- KEAY, JOHN (2000) *When Men and Mountains Meet. The Explorers of the Western Himalayas 1820-75.* New Delhi, Harper Collins.
- KEISER, LINCOLN (1991) *Friend by Day, Enemy by Night. Organized Vengeance in a Kohistani Community.* Fort Worth.
- KIRCHHOFF, PAUL (1991) *I principi dell'organizzazione clanica nella società umana.* In FABIETTI 1991a, 17-27. [1955].
- KI-ZERBO, JOSEPH (1977) *Storia dell'Africa nera. Un continente tra la preistoria e il futuro.* Torino, Einaudi. [1972].
- KLIMBURG, MAX (1990b) *Kulturformen bei den Kafiren des Hindukusch.* *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.* 11, 47-60.
- KLIMBURG, MAX (1999) *The Kafirs of the Hindukush. Art and Society of the Waigal and Ashkun Kafirs.* 2 voll. Stuttgart.
- KLIMBURG, MAX (2007) *The "Enclaved" Culture of Parun in Former Nuristan.* *Asien. The German Journal on Contemporary Asia,* 104, 65-70.
- KLIMBURG, MAX (2008) *Status Imagery of the Kalasha: Some Notes on Culture Change.* In ISRAR UD-DIN 2008: 129-34.
- KNIGHT, E.F. (1893) *Where Three Empires Meet. A narrative of recent travel in Kashmir, Western Tibet, Gilgit, and the adjoining countries.* Londra. Rist. Lahore, 1991.
- KREUTZMANN, HERMANN, a cura di (2006) *Karakoram in Transition. Culture, Development, and Ecology in the Hunza Valley.* Karachi, Oxford University Press.
- KRISTIANSEN, KRISTIAN (1991) *Chiefdoms, states, and systems of social evolution.* In EARLE 1991, 16-43.
- KURTZ, DONALD (2001) *Political Anthropology.* Boulder, Co., Westview Press.
- L'HOMME, ERIC (1999) *Parlons Khovar.* Parigi.
- LEACH, E. R. (1979) *Sistemi politici birmani. Struttura sociale dei Kachin.* Milano, Franco Angeli. [1964].
- LEE SEATON, S. & HENRI J. M. CLAESSEN (1979) *Political Anthropology. The State of the Art.* The Hague, Mouton.
- LEITNER, GOTTLIEB W. (1872) *Manners and Customs of the Dards.* *Indian Antiquary.* 1, 7-14.
- LEITNER, GOTTLIEB W. (1880) *A Sketch of the Bashgali Kafirs and Their Language.* *Journal of the United Service Institution of India.* 43, 143-90.
- LEITNER, GOTTLIEB W. (1889) *The Hunza and Nagyr Handbook.* Calcutta. 2<sup>nd</sup> ed. Woking, 1893.
- LEITNER, GOTTLIEB W. (1894) *Dardistan in 1866, 1886 and 1893.* Woking. Rist. New Delhi, 1978.
- LEITNER, GOTTLIEB W. (1895) *The Future of Chitrál and Neighbouring Countries.* Reprinted from the *Asiatic Quarterly Review*, July 1895, with the addition of an

- Appendix, Routes, etc. In LASKER, B., *Human Bondage in Southeast Asia*. Chapel Hill, N. C., 1950.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1967) *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso*. In COHEN & MIDDLETON 1967, 45-62. [1944].
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1972) *Le strutture elementari della parentela*. Milano, Feltrinelli. [1947].
- LEVY, PETER (1973) *The Light Garden of the Angel King. Journeys in Afghanistan*. Newton Abbot, Devon.
- LEWELLEN, TED C. (2003) *Political Anthropology. An Introduction*. Westport, Ct., Praeger.
- LEWIS, IOAN M. (1983) *Una democrazia pastorale. Modo di produzione pastorale e relazioni politiche tra i Somali settentrionali del Corno d’Africa*. Milano, Franco Angeli. [1961].
- LIÈVRE, VIVIANE (1996) *The Status of Kalasha Women in the Religious Sphere*. In BASHIR & ISRAR-UD-DIN 1996, 337-43.
- LIVERANI, MARIO (1986) *L’origine delle città. Le prime comunità urbane del Medio Oriente*. Roma, Editori riuniti.
- LIVERANI, MARIO (2004) *Uruk la prima città*. Bari, Laterza.
- LOCKHART, WILLIAM & R. G. WOODTHORPE (1889) *The Gilgit Mission 1885-86*. Londra, Eyre and Spottiswoode.
- LÖFFLER, REINHOLD (1964) *Soziale Stratifikation im südlichen Hindukusch und Karakorum. Inaugural-dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophische Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz*. Tesi inedita. Magonza.
- LORIMER, D. L. R. (1929) *The Supernatural in the Popular Belief of the Gilgit Region*. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1929, 507-36.
- LOUDE, JEAN YVES & VIVIANE LIÈVRE (1984) *Solstice païen*. Parigi.
- LOUDE, JEAN YVES (1980) *Kalash*. Parigi.
- LOWIE, ROBERT H. (1967) *Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines*. In COHEN & MIDDLETON 1967, 63-87. [1948].
- LUMSDEN, H. B. (1860) *The Mission to Kandahar, with Appendices*. Calcutta.
- MACLAGAN, EDWARD (1932) *The Jesuits and the Great Moghul*. Londra. Rist. Gurgaon (Haryana), Vintage Books, 1990.
- MAGGI, WINNIE (2001) *Our Women Are Free. Gender and Ethnicity in the Hindu Kush*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- MAIR, LUCY (1975) *Primitive Government*. Gloucester, Mass., Peter Smith. [1962].
- MAIR, LUCY (1981) *Regni Africani*. Milano, Feltrinelli. [1977].
- MAJUMDAR, R.C., H.C. RAYCHAUDHURI & KALIKINKAR DATTA (1992). *An Advanced History of India*. Lahore, Famous Books. [1946]
- MALAMOUD, CHARLES (1989) *Cuire le monde. Rite et pensée dans l’Inde ancienne*. Parigi, Éditions La Découverte.
- MALINOWSKI, BRONISLAW (2004) *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Introduzione di G. Scoditti. Torino, Bollati Boringhieri. [2004]
- MARAINI, FOSCO (1997) *Paropamiso*. Torino, Edizioni CDA [1963].

- MARCONE, ARNALDO (2002) *Le democrazie antiche. Istituzioni e pensiero politico.* Roma, Carocci editore.
- MARSDEN, MAGNUS (2005) *Living Islam. Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier.* Cambridge, Cambridge University Press.
- MARSH, H.C. (1876) *Description of a trip to the Gilgit Valley, a dependancy of the Maharaja of Kashmir.* *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* 1-2, 119-38.
- MARX, EDWARD (1999) *How we lost Kafiristan.* *Representations,* 67, 44-66.
- MASSON, CHARLES (1842) *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, and the Panjab; including a residence in those countries from 1826 to 1838.* 3 voll. Vol. 1. Londra. Rist. Delhi, Munshiram Manoharlal, 1997.
- MAUSS, MARCEL (1965) *Teoria generale della magia e altri saggi.* Torino, Giulio Einaudi Editore. [1950].
- MCNAIR, WILLIAM W. (1884) *A Visit to Kafiristan.* *Proceedings of the Royal Geographical Society.* 6, 1-18.
- MELABAR, MOHAMMAD ALAM (1977) *A Native Account of the Folk History of Kalashum, a Region of Nuristan in Afghanistan. Part 1. Afghanistan.* 30, 3, 54-67.
- MELOTTI, UMBERTO (1986) *Paradigmi biologici e scienze sociali, con particolare riferimento all'antropologia politica.* In CHIOZZI 1986, 17-44.
- MIDDLETON, JOHN & DAVID TAIT (1958). *Tribes without Rulers.* Londra, Routledge & Kegan Paul.
- MODZELEWSKI, KAROL (2008) *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano cristiana.* Torino, Bollati Boringhieri
- MOHAN LAI (1834) *Further Information regarding the Siah Posh Tribe, or reputed descendants of the Macedonians.* *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* 3, 76-79.
- MOHAN LAI (1846) *Travels in the Panjab, Afghanistan and Turkistan, to Balkh, Bokhara, and Herat; and a Visit to Great Britain and Germany.* Londra.
- MOORCROFT, W. & G. TREBECK (1841) *Travels in India. Himalayan Provinces of Hindustan and the Punjab; in Ladakh and Kashmir, in Peshawar, Kabul, Kunduz and Bokhara from 1819 to 1825.* 2 voll. Londra. Rist. New Delhi, 1989.
- MORGAN, LEWIS HENRY (1907) *Ancient Society. Or Researches on the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.* New York, Henry Holt and Company. Rist. s. l. Elibron Classics, 2005. [1877].
- MORGENSTIERNE, GEORG (1932) *Report on a Linguistic Mission to North-Western India.* *Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning. Serie C. 1, 3.* Oslo.
- MORGENSTIERNE, GEORG (1967) *Some Folk-Songs from Nuristan.* *Janua Linguarum. Series Maior,* 32 (= *To Honour Roman Jacobsen: Essays on the Occasion of his 70th Birthday, vol. 2*), 1378-92. Parigi.
- MORGENSTIERNE, GEORG (1968) *Mythological Texts from the Kates of Nuristan.* In AA. VV., *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou,* 529-38. Parigi.
- MORGENSTIERNE, GEORG (1973b) *Genealogical Traditions among the Kati-Kafirs.* In MORGENSTIERNE, G., *Irano-Dardica. Beiträge zur Iranistik.* 5, 307-16. Wiesbaden.

- MORIN, EDGARD & ANNE BRIGITTE KERN (1994) *Terra-Patria*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- MUHLBERGER, STEVE (1998) *Democracy in Ancient India*. In: <http://www.nipissingu.ca/departement/history/muhlberger/histdem/indiadem.htm>. Accesso 20.8.2008.
- MÜLLER-STELLRECHT, vedi anche: STELLRECHT
- MÜLLER-STELLRECHT, IRMTRAUD (1973) *Feste in Dardistan. Darstellung und Kulturgeschichtliche Analyse*. Wiesbaden.
- MÜLLER-STELLRECHT, IRMTRAUD (1981) *Menschenhandeln und Machtpolitik im westlichen Himalaya. Ein Kapitel aus der Geschichte Dardistans (Nordpakistan)*. Zentralasiatische Studien. 15, 391-472.
- MURTAZA, M. GHULAM (1982) *New History of Chitral (Nai Tarikh Chitral)*. Translated from the Urdu Version into English by Wazir Ali Shah. Manoscritto inedito. Chitral.
- NEWBY, ERIC (1981) *A Short Walk in the Hindu Kush*. Londra, Pan Books. [1958]
- NICHOLAS, RALPH W. (2006) *Segmentary Factional Political Systems*. In SWARTZ, TURNER & TUDEN 2006, 49-59. [1966].
- OLIVIERI, LUCA & MASSIMO VIDALE (2006). *Archaeology and Settlement History in a Test Area of the Swat Valley. Preliminary Report on the AMSV Project (1<sup>st</sup> Phase)*. East and West, 56, 1-3, 73-150.
- PALWAL, ABDUL RAZIQ (1968) *History of Former Kafiristan*. Afghanistan. 21, 3, 48-66.
- PALWAL, ABDUL RAZIQ (1970) *History of Former Kafiristan. VII. The Kafirs' Religious Practitioners and Their Rituals*. Afghanistan. Historical and Cultural Quarterly. 23, 4, 24-36.
- PALWAL, ABDUL RAZIQ (1971) *History of Former Kafiristan. Uta, the High Priest*. Afghanistan. 24, 2/3, 10-17.
- PARKER, E. H. (1897) *A Few Chinese Observations about Chitral, Hunza, etc.* The China Review. 22, 6, 787-9.
- PARKES, PETER (1975) *The Social Role of Historical Tradition Among the Kalash Kafirs of Chitral*. Thesis submitted for the Degree of Bachelor of Letters at the Institute of Social Anthropology, University of Oxford. St. Antony's College, Oxford. Tesi inedita. Oxford.
- PARKES, PETER (1983) *Alliance and Elopment: Economy, Social Order and Sexual Antagonism among the Kalasha (Kalash Kafirs) of Chitral*. Thesis submitted for the Degree of doctor of philosophy, University of Oxford. St. Antony's College, Oxford. Tesi inedita. Oxford.
- PARKES, PETER (1987) *Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush*. Man. 22, 637-660.
- PARKES, PETER (1991) *Temple of Imra, Temple of Mahandeu: A Kafir sanctuary in Kalasha cosmology*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 54, 1, 75-103.
- PARKES, PETER (1992) *Reciprocity and Redistribution in Kalasha Prestige Feasts*. Anthrozoologica. 16, 37-46.

- PARKES, PETER (1994) Personal and Collective Identity in Kalasha Song Performance: The Significance of Music-Making in a Minority Enclave. In STOKES, M., a cura di, *Ethnicity, Identity and Music*, 157-87. Oxford.
- PARKES, PETER (1996a) Indigenous Polo and the Politics of Regional Identity in Northern Pakistan. In MACCLANCY, J., a cura di, *Sport, Identity and Ethnicity*, 43-67. Oxford.
- PARKES, PETER (1996b) Kalasha Oral Literature and Praise Songs. In BASHIR & ISRAR UD-Din 1996, 316-28.
- PARKES, PETER (1997) Kalasha Domestic Society: Practice, Ceremony and Domain. In DONHAN, H. & SELIER, F., a cura di, *Family and Gender in Pakistan: Domestic Organization in a Muslim Society*, 25-63. New Delhi.
- PARKES, PETER (s.d.) *Enclaved Knowledge and Ignorance: Presentations and Misrepresentations of Local Resource Management among the Kalasha of Northern Pakistan*. Manoscritto inedito.
- PARKES, PETER (2001) Alternative Social Structures and Foster Relations in the Hindu Kush. Milk Kinship Allegiance in Former Mountain Kingdoms of Northern Pakistan'. *Comparative Studies in Society and History*, 43, 4-36.
- PARKES, PETER (2003) Fostering Fealty. A Comparative Analysis of Tributary Allegiances of Adoptive Kinship. *Comparative Studies in Society and History*, 45, 741-82.
- PARKES, PETER (2004a) Fosterage, Kinship, and Legend. When Milk Was Thicker than Blood? *Comparative Studies in Society and History*, 46, 587-615.
- PARKES, PETER (2004b) Milk Kinship in Southeast Europe. *Alternative Social Structures and Foster Relations in the Caucasus and the Balkans*. *Social Anthropology*, 12, 341-58.
- PARKES, PETER (2005) Milk Kinship in Islam: Substance, Structure, History. *Social Anthropology*, 13, 307-329.
- PARKES, PETER (2006) Celtic Fosterage: Adoptive Kinship and Clientage in Northwest Europe. *Comparative Studies in Society and History*, 48, 2, 359-95.
- PARKES, PETER (2008) A Minority Perspective on the History of Chitral: Katore Rule in Kalasha Tradition. In ISRAR UD-DIN 2008, 349-77.
- PASQUINELLI, CARLA, a cura di (1986) *Potere senza stato*. Roma, Editori Riuniti.
- PEARSON, HARRY (1957) The Economy Has No Surplus: Critique of a Theory of Development. In POLANYI, ARENSBERG & PEARSON 1957, 320-41.
- PERSHITS, ABRAHAM I. (1979) Tribute Relations. In LEE SEATON & CLAESSEN 1979, 149-56.
- PETECH, L. (1977) *The Kingdom of Ladakh*. Rome.
- PIASERE, LEONARDO (2002) *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari, Editori Laterza.
- PLATONE (1964) *I dialoghi. L'Apologia e le epistole*. Vol. I. Milano, Rizzoli editore.
- POLANYI, KARL, CONRAD M. ARENSBERG & HARRY W. PEARSON, a cura di (1957) *Trade and Markets in the Early Empires*. Glencoe, Ill., Free Press.
- POLANYI, KARL (1957) The Economy as Instituted Process. In POLANYI, ARENSBERG & PEARSON 1957, 243-70
- POLANYI, KARL (1987) *Il Dahomey e la tratta degli schiavi. Analisi di un'economia arcaica*. Torino, Einaudi. [1966].

- POLO, MARCO (1994) *Milione*. Versione toscana del Trecento. Edizione critica a cura di Valeria Bertolucci Pizzorusso. Indice ragionato di Giorgio R. Cardona. Milano, Adelphi Edizioni.
- PRICE, BARBARA (1978) *Secondary State Formation: An Explanatory Model*. In COHEN & SERVICE 1978, 161-86.
- PROPP, VLADIMIR (2004) *Morfologia della fiaba – Le radici storiche dei racconti di fate*. Roma, Grandi Tascabili Economici Newton.
- QUIGLEY, DECLAN (1995) *The Interpretation of Caste*. Oxford, Clarendon Press. [1993].
- QURESHI, ISHTIAQ HUSAIN (1966) *The Administration of the Mughul Empire*. Karachi, University of Karachi.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD (1987) *Preface*. In FORTES & EVANS-PRITCHARD 1987, xi-xxiii. [1940].
- RAJA KHAN (1845) *Account of the Panjkora Valley, and of Lower and Upper Kashkar, by Rajah Khan, of Cabool*. Translated by Major R. Leech, at whose request it was drawn up in 1840. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 14, 812-7.
- RASANAYAGAM, ANGELO (2005) *Afghanistan. A Modern History*. Londra, I. B. Tauris.
- RASHID, AHMAD (2001) *Taliban. The Story of the Afghan Warlords*. Londra, Pan Books.
- RAVERTY, H.G. (1859) *Notes on Kafiristan*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 28, 213-68.
- RAVERTY, H.G. (1862) *An Account of Upper and Lower Suwát, and the Kohistán, to the source of the Suwát River; with an account of the tribes inhabiting those valleys*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 3, 227-81.
- RAVERTY, H.G. (1864b) *On the Language of the Siah Posh Kafirs*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 33, 3, 267-78.
- RAVERTY, H.G. (1888) *Notes on Afghanistan and Part of Baluchistan, Geographical, Ethnographical and Historical, Extracted from the Writings of Little known Afghan and Tajik Historians...* Londra. Rist. Lahore, 1976.
- RAVERTY, H.G. (1896) *Kafiristan and the Kafir Tribes*. *The Calcutta Review*. 103, 65-109.
- REMOTTI, FRANCESCO (1982) *I Banande dello Zaire*. In ARIOTTI 1982a, 183-241.
- RENNELL, JOHN (1792) *Memoir of a Map of Hindoostan; or the Mogul Empire*. The Second Edition. With very considerable additions, and many corrections. Londra.
- RICCI, MATTEO (1949) *Del viaggio del Fratello Benedetto di Góis della nostra Compagnia che fece per terra dall'India verso Ponente mandato da' suoi superiori per scoprire il Gran Cataio fino alla città regia del regno di Cascar*. In: D'ELIA, P., a cura di, *Fonti ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*. Vol. 2, 391-445. Roma, 1949.
- RICCI, MATTEO & NICOLAS TRIGAULT (1983) *Entrata nella China de' Padri della Compagnia di Gesù (1582-1610)*. Volgarizzazione di Antonio Sozzi (1622). Roma, Edizioni Paoline.
- ROBERTSON, GEORGE S. (1894a) *Report on Journey to Kafiristan*. Confidential. Londra.

- ROBERTSON, GEORGE S. (1894b) Kafiristan. *The Geographical Journal*. 3, 193-218.
- ROBERTSON, GEORGE S. (1896) *The Kafirs of the Hindu Kush*. Londra. Rist. Karachi, Oxford U. P., 1974.
- ROBERTSON, GEORGE S. (1898a) Chitral. *The Story of a Minor Siege*. Rist. New Delhi, Bhavana Books & Prints, 2001.
- ROBERTSON, GEORGE S. (1898b) Kafiristan and Its People. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 27, 75-89.
- ROBERTSON, GEORGE S. (1914) Kafiristan. In HASTINGS, J., a cura di, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 7, 634-6. Edinburgh.
- ROSE, H.A. & E. B. HOWELL (1907) North-West Frontier Province. *Imperial Gazetteer of India. Provincial Series*. Londra. Rist. Lahore, 1991.
- ROSMAN, ABRAHAM & PAULA G. RUBEL (1986) *Feasting with Mine Enemy. Rank and exchange among Northwest Coast societies*. Prospect Heights, Ill., Waveland Press. [1971].
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (2006) *Il contratto sociale*. Milano, Feltrinelli. [1762].
- ROUX, JEAN-PAUL (2000) *Tamerlano*. Milano, Garzanti. [1991].
- ROY, OLIVIER (1990) *Islam and Resistance in Afghanistan*. Cambridge.
- SAHLINS, MARSHALL (1963) Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5, 285-303.
- SAHLINS, MARSHALL (1986) *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*. Torino, Giulio Einaudi editore. [1985].
- SAHLINS, MARSHALL (2000) "Addio tristi tropi": l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno. In BOROFSKY 2000, 456-62.
- SAHLINS, MARSHALL (1967) The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. In COHEN & MIDDLETON 1967, 89-119. [1961].
- SAHLINS, MARSHALL (1968) *Tribesmen*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall.
- SAHLINS, MARSHALL (1980) *L'economia dell'età della pietra*. Milano. Bompiani. [1972].
- SALISBURY, RICHARD (2006) Politics and Shell-Money Finance in New Britain. In SWARTZ, TURNER & TUDEN 2006, 113-28. [1966].
- SARTORI, GIOVANNI (2006) *Democrazia: cosa è*. Milano, Rizzoli. [1993].
- SCARCIA, GIANROBERTO (1965) *Sifat-Nama-yi Darvis Muhammad Han-i Gazi. Cronaca di una crociata musulmana contro i Kafiri di Laghman nel 1582*. Roma, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente.
- SCHARFE, HARTMUT (1989) *The State in Indian Tradition*. Leiden, Brill.
- SCHEIBE, A., a cura di (1937) *Deutsche im Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Berlin.
- SCHMID, ANNA (2002) Recensione di CACOPARDO & CACOPARDO 2001. *Anthropos*, 97, 568-70.
- SCHOMBERG, REGINALD C. F. (1935) *Between the Oxus and the Indus*. Londra. Rist. Lahore, n.d.
- SCHOMBERG, REGINALD C. F. (1938) *Kafirs and Glaciers, Travels in Chitral*. Londra.
- SCOTT, I.D. (1937) *Notes on Chitral*. Simla.
- SEN, AMARTYA (2004) *La democrazia degli altri*. Milano, Mondadori.
- SERVICE, ELMAN R. 1978. Classical and Modern Theories of the Origins of Government. In COHEN & SERVICE 1978, 21-34.

- SERVICE, ELMAN R. 1983. *L'organizzazione sociale primitiva*. Torino. Loescher. [1971].
- SHARMA, JAGDISH P. (1968) *Republics in Ancient India*. Leiden, Brill.
- SIAR, MUHAMMAD (s. d.) *Shah namah i-Chitral*. Manoscritto persiano inedito. [ca. 1812].
- SIIGER, H. (1956) *Ethnological Field Research in Chitral, Sikkim and Assam*. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. 35, 2, 5-35.
- SMITH, ADAM (1945) *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*. Torino, UTET. [1776].
- SNOY, PETER (1962) *Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur*. Unpublished dissertation. Frankfurt am Main.
- SNOY, PETER (1975) *Bagrot, eine dardische Talschaft im Karakorum*. Graz.
- SNOY, PETER, a cura di (1983a) *Ethnologie und Geschichte*. Festschrift für Karl Jettmar. Wiesbaden.
- SNYDER, GARY (1987) *La grana delle cose*. Introduzione di Alberto Cacopardo. Torino, Edizioni Gruppo Abele.
- SOFRI, GIANNI (1969) *Il modo di produzione asiatico*. Storia di una controversia marxista. Torino, Einaudi.
- SOMERVELL, D. C. (1928) *A Concise History of Great Britain*, Londra, G. Bell and Sons.
- SOUTHALL, AIDAN W. (1956) *Alur Society. A study in Processes and Types of Domination*. New Introduction by David Parkin. Rist. Münster, LIT Verlag, 2004.
- STALEY, JOHN (1969) *Economy and Society in the High Mountains of Northern Pakistan*. *Modern Asian Studies*. 3, 3, 225-43.
- STALEY, JOHN (1982) *Words for My Brother*. Karachi, Oxford U. P.
- STEIN, M. AUREL (1912) *Ruins of Desert Cathay. Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Western Most China*. 2 voll. Londra. Rist. New Delhi, Asian Educational Services.1996.
- STEIN, M. AUREL (1921) *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*. 4 voll. Vol. 1. Oxford.
- STEIN, M. AUREL (1928) *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Iran*. 4 voll. Vol. 1. Oxford.
- STELLRECHT, vedi anche: MÜLLER-STELLRECHT
- STELLRECHT, IRMTRAUD, a cura di (1997a) *The Past in the Present. Horizons of Remembering in the Pakistan Himalaya*. Cologne.
- STELLRECHT, IRMTRAUD (1997b) *Writing Concerning the Past in Northern Pakistan. A Short Introduction*. In STELLRECHT 1997a, vii-xx.
- STELLRECHT, IRMTRAUD (1998) *Trade and Politics. The High-Mountain Region of Pakistan in the 19th and 20th Century*. In STELLRECHT & BOHLE 1998, 7-92.
- STELLRECHT, IRMTRAUD (2006) *Passage to Hunza: Route Nets and Political Process in a Mountain State*. In KREUTZMANN 2006, 191-216.
- STRAND, RICHARD F. (1998c) *The Kâta, Kom, Mumo, Kshto, Binio and Jâshi*. In STRAND 1997-99.
- STRAND, RICHARD F. (1978) *Ethnic Competition and Tribal Schism in Eastern Nuristan*. In ANDERSON, J.W. & R. F. STRAND, a cura di, *Ethnic Processes and*



- Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan (= Occasional Paper No. 15 of the Afghanistan Council of the Asia Society), 9-14. New York.
- STRAND, RICHARD F. (1974a) Native Accounts of Kom History. In JETTMAR & EDELBERG 1974, 22-23.
- STRAND, RICHARD F. (1974b) Principles of Kinship Organization among the Kom Nuristani. In JETTMAR & EDELBERG 1974, 51-56.
- STRAND, RICHARD F. (1974c) A Note on Rank, Political Leadership and Government among the Pre-Islamic Kom. In JETTMAR & EDELBERG 1974, 57-63. Wiesbaden.
- STRAND, RICHARD F. (1997-2008) Nuristan. Hidden Land of the Hindu-Kush. URL: <http://users.sedona.net/~strand/index.html>
- STRAND, RICHARD F. (1998a) Peoples and Languages of Nuristan. An Overview of the Nuristani Languages. In STRAND 1997-2008.
- STRAND, RICHARD F. (1998b) The Kom. In STRAND 1997-2008.
- STRAND, RICHARD F. (1998d) The History of the Kom. In STRAND 1997-2008.
- STRAND, RICHARD F. (1998e) The Expansion of the Kom into Pitigal. In STRAND 1997-2008.
- STRAND, RICHARD F. (1998f) The True Story of Our Jihad: Memoirs of Commander Anvar Amin. In STRAND 1997-2008.
- STRAND, RICHARD F. (1998g) The Kalasha of Kalashüm In STRAND 1997-2008.
- STRAND, RICHARD F. (1998h) The Kom Genealogy. In STRAND 1997-2008.
- STRAND, RICHARD F. (2001) The Tongues of Peristan. In CACOPARDO & CACOPARDO 2001, 251-59.
- SWARTZ, MARC J., TURNER, VICTOR W. & TUDEN, ARTHUR, a cura di (2006) Political Anthropology. Chicago, Aldine. [1966].
- TANNER, H. C. (1881) Notes on the Chugani and Neighbouring Tribes of Kafiristan. Proceedings of the Royal Geographical Society. 3, 278-301.
- TANNER, H. C. (1881) Notes on the Chugani and Neighbouring Tribes of Kafiristan. Proceedings of the Royal Geographical Society. 3, 278-301.
- TAPPER, RICHARD, a cura di (1983) The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan. New York.
- TAPPER, RICHARD, a cura di. 1983. The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan. Londra, Croom Helm.
- THOMSON, H. C. 1999. The Chitral Campaign. A Narrative of Events in Chitral, Swat, and Bajaur. Lahore, Sang-e-Meel Publications. [1895]
- TOMMASEO, NICCOLÒ (1886) Dizionario dei sinonimi della lingua italiana. Edizione fatta sulla quinta, accresciuta e rifusa in nuovo ordine dall'autore. Napoli, Francesco Lubrano, editore.
- TOYNBEE, ARNOLD (1974) Storia comparata delle civiltà. Vol. I. Compendio di D. C. Somervell. Roma, Newton Compton editori. [1960].
- TRUMPP, ERNEST (1862) On the Language of the so-called Kafirs of the Indian Caucasus. Journal of the Royal Asiatic Society. 19, 1-29.
- TUCCI, G. (1977) On Swat. The Dards and Connected Problems. East & West. 27, 1/4, 9-104.
- TUCCI, GIUSEPPE (19XX) La via dello Svat. \*

- TULLIO-ALTAN, CARLO (1995) *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici.* Milano, Feltrinelli.
- TURNER, R.L. (1966) *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages.* Londra.
- VAN AKEN (1998) *Alberi tra identità e alterità. Negoziazione di categorie ecologiche nel Pakistan settentrionale.* In FABIETTI, UGO, a cura di, *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità.* Roma, Carocci editore, 1998.
- VAN LOHUIZEN-DE LEEUW, J.E. (1959) *An Ancient Hindu Temple in Eastern Afghanistan.* *Oriental Art.* 5, 2, 61-9.
- VANSINA, JAN (1978) *The Kuba State.* In CLAESSEN & SKALNIK 1978, 359-80.
- VANSINA, JAN (1985) *Oral Traditions as History.* Londra, James Currey.
- VIAZZO, PIER PAOLO (2000) *Introduzione all'antropologia storica.* Bari, Laterza.
- VIGNE, GODFREY T. (1840) *Personal Narrative of a Visit to Ghuzni, Kabul and Afghanistan and of a Residence at the Court of Dost Mohamed: with Notices of Runjit Singh, Khiva, and the Russian Expedition.* Londra.
- VINCENT, JOAN, a cura di (2002) *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory, and Critique.* Malden, MA, Blackwell Publishing.
- VITI, FABIO (1998) *Il potere debole. Antropologia politica dell'Aitu nve (Baule, Costa d'Avorio).* Bologna, Franco Angeli.
- VON HINÜBER, OSKAR (2004) *Die Palola Shahis. Ihre Steininschriften, Inschriften auf Bronzen, Handschriftenkolophone und Schitzzauber. Materialien zur Geschichte von Gilgit und Chilas.* Magonza, Verlag Philipp von Zabern.
- WACHUKU, ALOZIE N. (1979) *Law and Negative Sanctions in African Societies.* In LEE SEATON & CLAESSEN 1979, 243-270.
- WAZIR ALI SHAH (1974) *Notes on Kalash Folklore.* In JETTMAR & EDELBERG 1974, 69-80.
- WEBER, MAX (1964) *The Theory of Social and Economic Organization.* Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. Edited with an Introduction by Talcott Parsons. New York, The Free Press.
- WESSELS, C. (1924) *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721.* The Hague. Rist. New Delhi, 1997.
- WEYER, E. M. (1967) *The Structure of Social Organization among the Eskimo.* In COHEN & MIDDLETON 1967, 1-13. [1932].
- WILFORD, F. (1801) *On Mount Caucasus.* *Asiatick Researches: or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Enquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature, of Asia.* 6, 455-85.
- WILK, RICHARD R. & CLIGGET, LISA (2007) *Economies and Cultures. Foundations of Economic Anthropology.* Second Edition. Boulder, CO, Westview Press.
- WITTFOGEL, KARL A. (1968) *Il dispotismo orientale.* 2 voll. Firenze, Vallecchi. [1957].
- WOLF, ERIC R.. (1999) *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis.* Berkeley, University of California Press.
- WOLF, ERIC R.. (2002) *Facing Power – Old Insights, New Questions.* In VINCENT 2000, 222-33. [1990]
- WOLFF, JOSEPH (1852) *Narrative of a Mission to Bokhara in the years 1843-45.* Seventh edition. Rist. Londra, 1969, col titolo: *A Mission to Bokhara.* Edited and abridged with an introduction by G. Wint. [1845].

- WOOD, J. (1872) *A Journey to the Sources of the River Oxus*. New edition, edited by his son, with an essay on the geography of the valley of the Oxus by Colonel Henry Yule. Londra. [1841].
- YOUNGHUSBAND, FRANCIS E. (1896) *The Heart of a Continent: A Narrative of Travels in Manchuria, across the Gobi desert, through the Himalayas, the Pamirs, and Chitral, 1884-1894*. Third Edition. Londra.
- YOUSAF, MOHAMMAD (2008) *Administrative Evolution of Chitral District*. In ISRAR-UD-DIN 2008: 385-93.

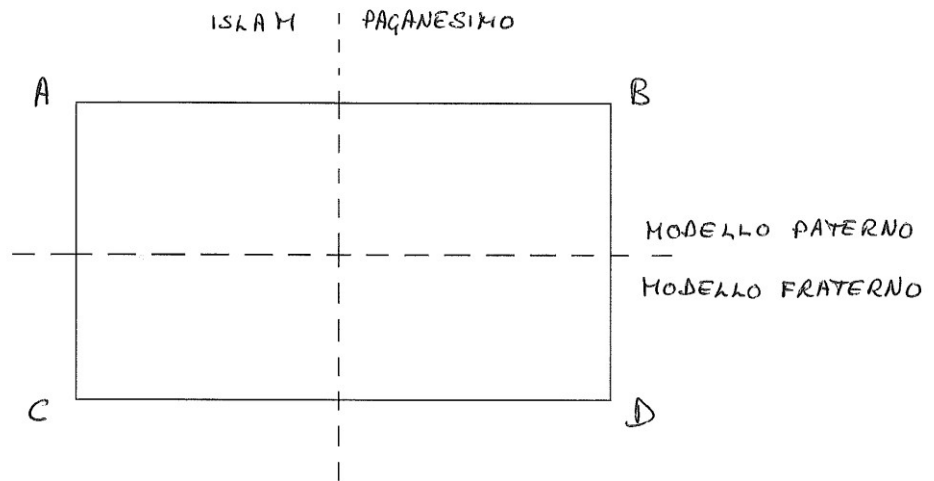
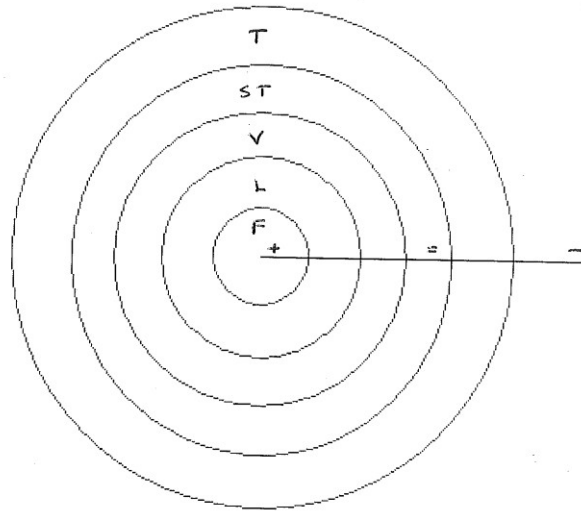


FIGURA 1

Modelli politici e religiosi in Peristan -



F = FAMIGLIA

V = VILLAGGIO

L = LIGNAGGIO

ST = SETTORE TRIBALE

T = TRIBÙ

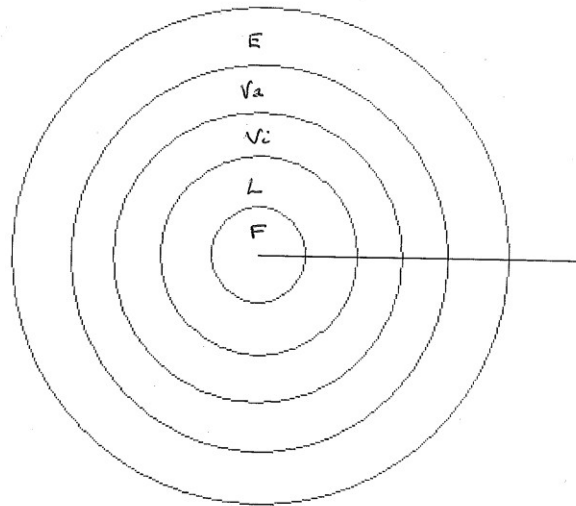
+ → RECIPROCIÀ POSITIVA

= → RECIPROCIÀ BILANCIATA

- → RECIPROCIÀ NEGATIVA

## FIGURA 2

Reciprocità e cerchi di appartenenza in Sahlin



F = FAMIGLIA

L = LIGNAGGIO

Vi = VILLAGGIO

Va = VALLE

E = GRUPPO ETNICO

+ → RECIPROCIÀ POSITIVA

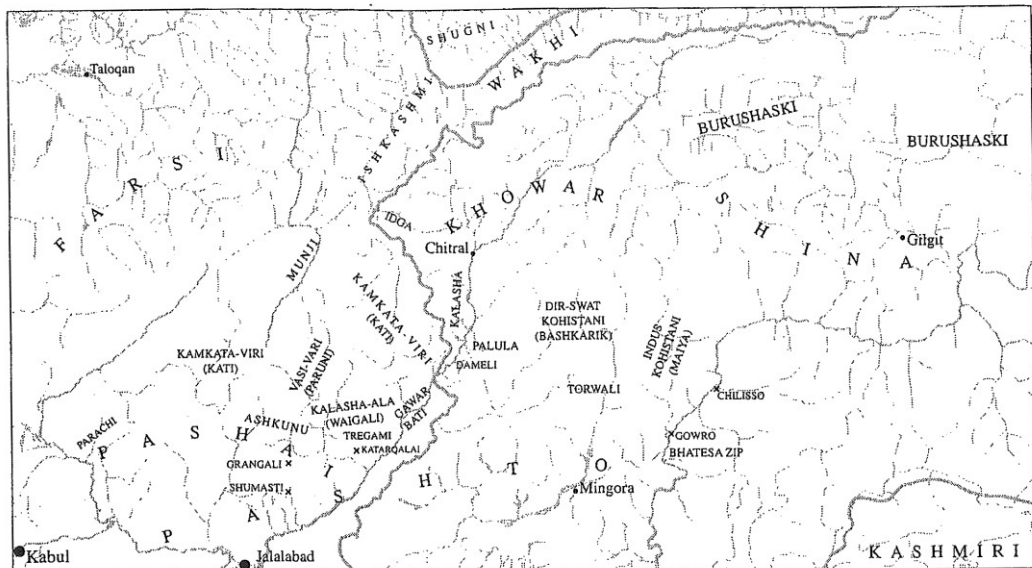
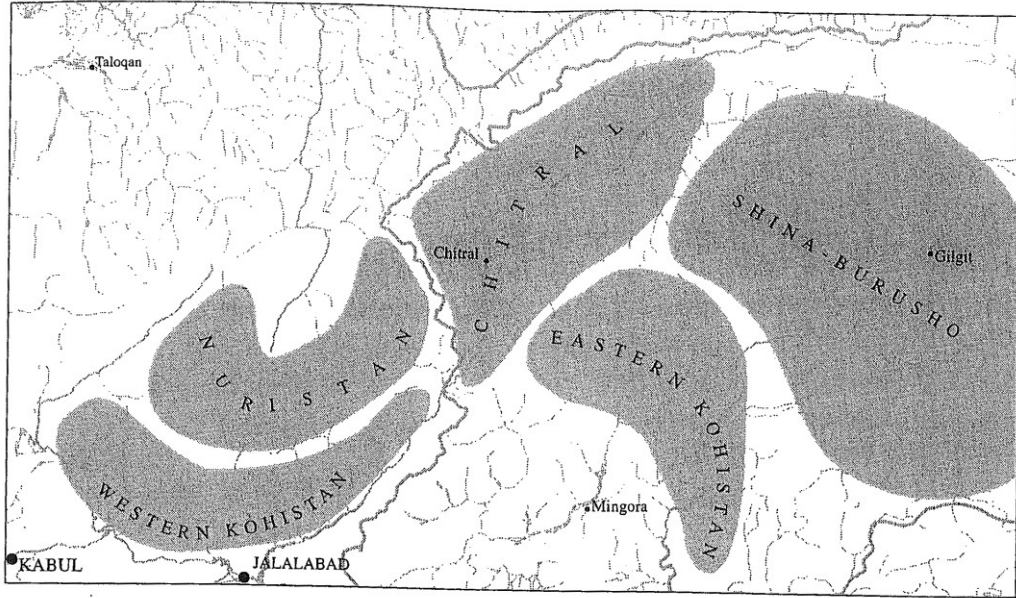
= → RECIPROCIÀ BILANCIATA

- → RECIPROCIÀ NEGATIVA

### FIGURA 3

Reciprocità e cerchi di appartenenza nel chik Kalasha







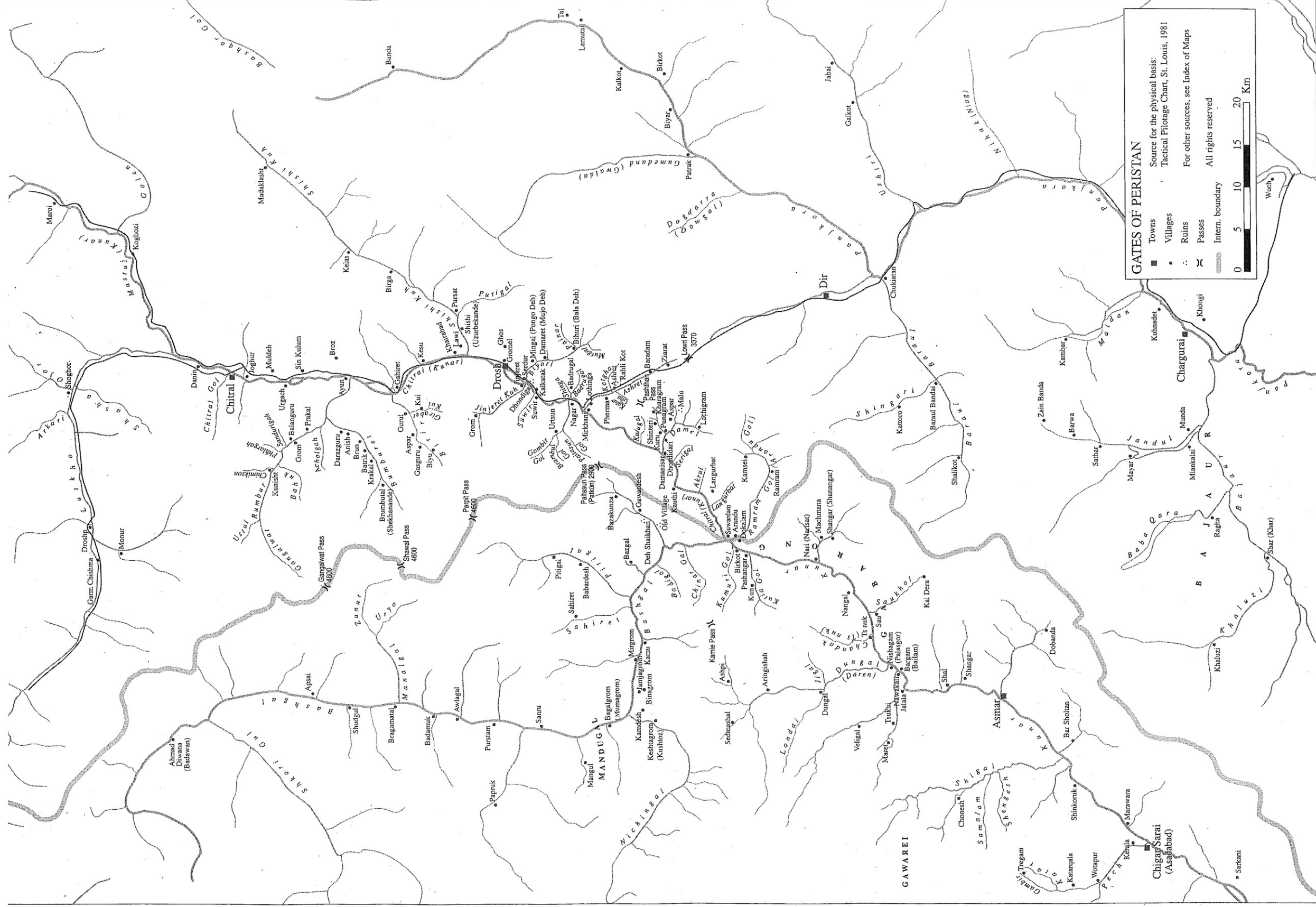


Fig. 17. "Gates of Peristan": the field-work area. © Alberto Cucopardo 2001.

