

LA CARTA TOPOGRAFICA

*è anche una guida per
conoscere la natura*

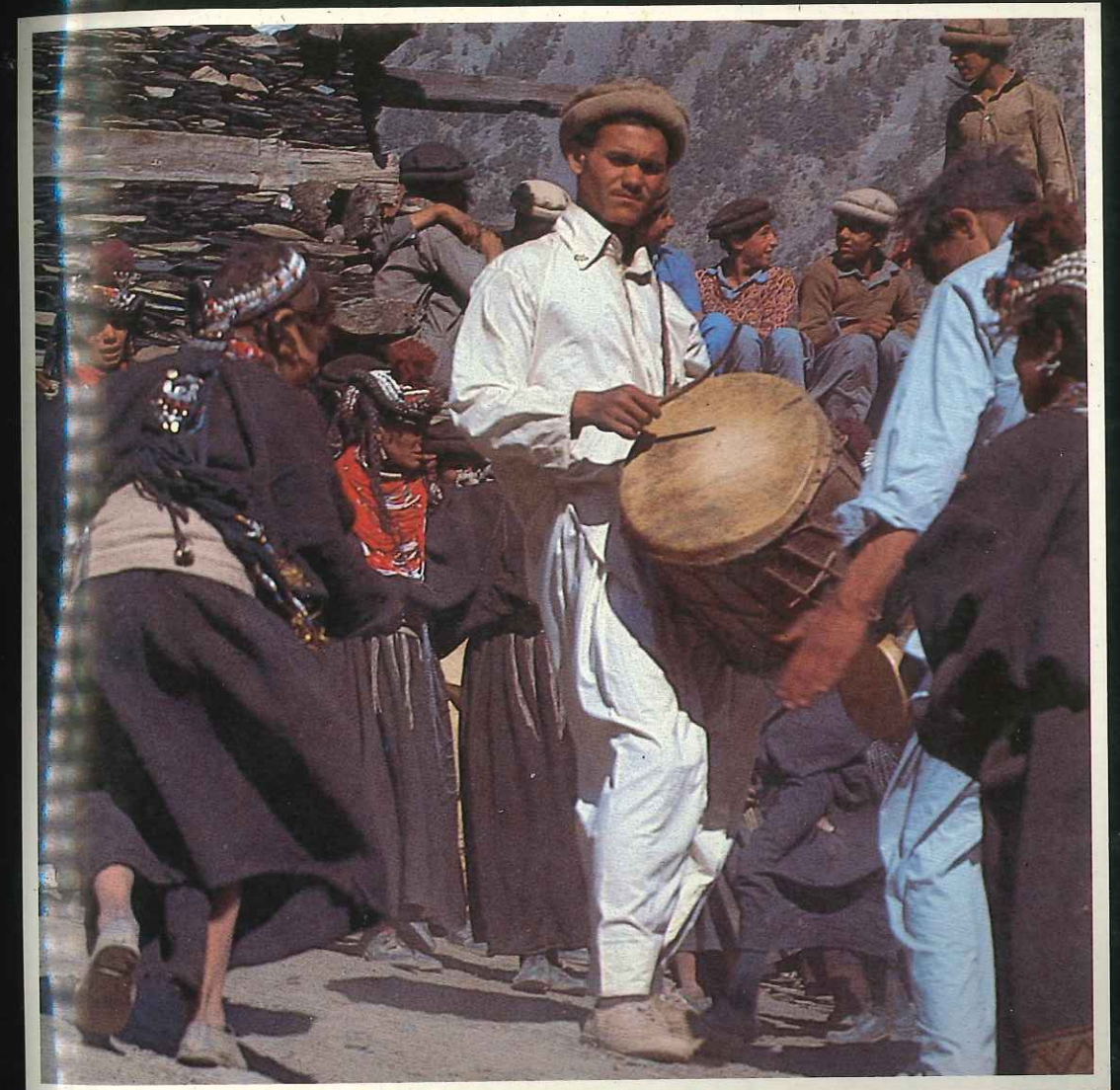
L'Istituto Geografico Militare
produce la cartografia ufficiale dello Stato
a media scala

ANNO LXV - N. 6
Sped. Abb. Post. GR. IV

NOVEMBRE-DICEMBRE 1985
L. 4.000

l'universo

rivista di divulgazione geografica



ISTITUTO GEOGRAFICO MILITARE

RIVISTA MARITTIMA

ABBONAMENTO 1986

per l'Italia L. 16.000
per l'Estero L. 24.000 (spedizione ordinaria)
L. 54.000 (spedizione per via aerea)
un fascicolo L. 3.000 (più spese postali)
versamento sul c/c postale n° 773002 intestato a:
DIREZIONE COMMISSARIATO M.M.
via Domenico Alberto Azuni, 2 - 00196 ROMA

Direttore responsabile
Generale D. Luigi Zanetti
Caporedattore
Francesco Ammannati

Redazione
Ettore Balzani - Renzo Bottai
Andrea Perini - Massimo Scatarzi
Antonella Sgobaro

Direzione e Redazione, Pubblicità:
Istituto Geografico Militare
Via Cesare Battisti, 10 - 50100 Firenze
(tel. 055/278661).
Telegrafico: «GEOMILES» - FIRENZE

Ufficio abbonamenti:
Sezione Vendite dell'I.G.M.I., Viale Filippo
Strozzi, 14 - 50100 Firenze (tel. 055/496416).

Servizio abbonamenti:
Italia: annuale 1986 L. 23.000. Estero: an-
nuale L. 34.000. Cumulativo con il Bolletti-
no di Geodesia L. 35.000 (Italia); L. 47.000
(Estero). Sovrapprezzi indicativi per spedi-
zione aerea all'estero: Europa e bacino
mediterraneo L. 6.800; Africa L. 14.000;
Americhe L. 18.000; Asia L. 16.000; Oceania
L. 27.000. Gli abbonamenti decorrono dal-
l'inizio dell'anno. Inviare l'importo all'Isti-
tuto Geografico Militare - Sezione Vendite
servendosi del c.c.p. n. 315507.

Per cambio indirizzo, informarci almeno 20
giorni prima del trasferimento, allegando
l'etichetta con la quale arriva la rivista.

Collaborazione: è aperta a tutti gli specia-
listi e ai cultori della geografia. L'UNI-
VERSO pubblica tutti gli articoli che, per il
pregio del contenuto, abbiano il carattere di
contributi originali e inediti nel campo delle
scienze geografiche (geografia generale e
regionale, fisica, politica, economica, stori-
ca, antropica, ecc., cartografia, pianifica-
zione territoriale). Pubblica inoltre recen-
sioni di opere geografiche e cartografiche,
brevi notizie di particolare interesse geo-
grafico, relazioni su congressi e convegni.

Pubblicità a pagamento:
Ultima di copertina (a colori) L. 2.000.000;
2° e 3° di copertina (a colori) L. 1.500.000,
(in bianco e nero) L. 1.000.000; una pagina
(a colori) L. 750.000, (in bianco e nero) L.
500.000; mezza pagina o una colonna (a
colori) L. 350.000, (in bianco e nero) L.
200.000. I prezzi sono comprensivi di IVA.
Pubblicazione bimestrale registrata presso
il Tribunale di Firenze n. 32 del 15 luglio
1948.

Stampa coi tipi dell'I.G.M.I.
Tutti i diritti di riproduzione riservati.
Spedizione in abbonamento postale gr. IV.

Associato all'U.S.P.I.



ISSN: 0041 - 0409

l'universo

rivista di divulgazione geografica
ANNO LXV N. 6 - NOVEMBRE-DICEMBRE 1985

SOMMARIO

L'Africa in mezzo al mare:

Capo Verde di Andrea Pistolesi 659

Comore di Giovanni Modugno 682

Due piccole nazioni insulari dalle caratteristiche
opposte come la loro posizione geografica.

Cartoline Africane di Attilio Gaudio 694

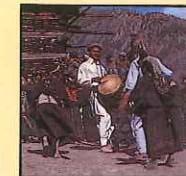
L'arte naïf africana alla ribalta in Europa

Kalash, gli infedeli degli Hindu 700

Kush di Alberto Cacòpardo

Chaumos, la festa del solstizio 724

d'inverno di Augusto Cacòpardo



In alcune valli quasi inaccessibili
del Pakistan si conserva un'an-
tichissima cultura indoeuropea.

Batavia, l'antica sede del governa- 754

torato delle Indie Orientali Olan-

desi di Ettore Guglielmi

L'odierna Giacarta conserva ancora qualche traccia
del suo passato coloniale.

Paesaggi sahariani sul pianeta 766

Marte di Ardito Desio

Un suggestivo confronto tra due pianeti diversi alla
ricerca di un passato comune

Notizie 774

Recensioni 778

Riferimenti bibliografici 779

Indice generale per autore 1985 782



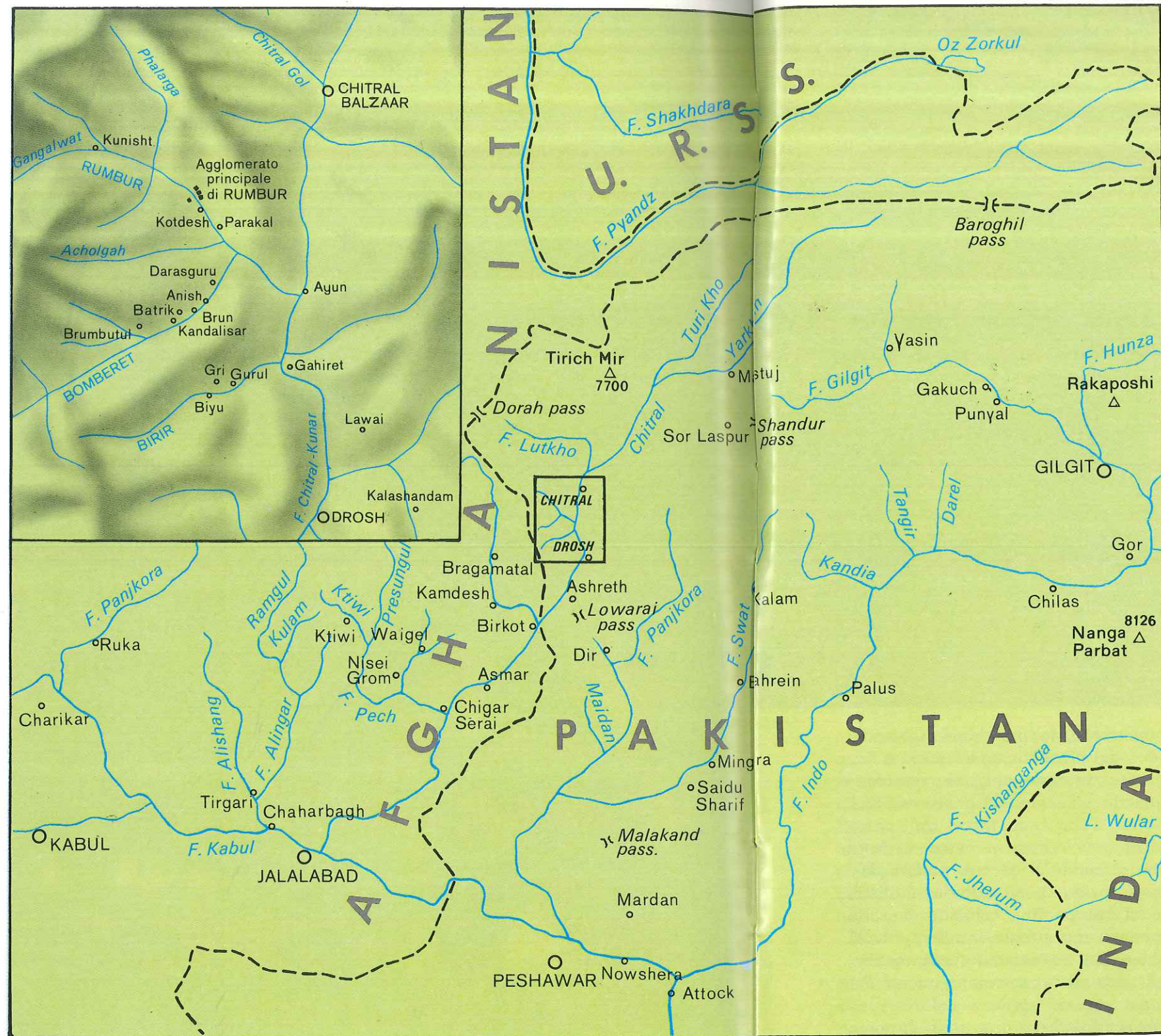
KALASH

Gli infedeli dell' Hindu Kush

ALBERTO CACÒPARDO

All'estremo nord del Pakistan, proprio sul confine che lo separa dal contiguo Afghanistan, si trovano tre anguste e recondite valli di alta montagna che si insinuano fra le pendici del massiccio dello Hindu Kush. Vi risiede una popolazione estremamente periferica e poco numerosa, che pure, per i suoi caratteri storici e culturali, va annoverata fra le più interessanti di cui si possa occupare l'etnografia: si tratta del popolo dei Kalash, noti anche sotto il nome di Kafiri.

Non solo infatti questa gente ha preservato fino alle soglie del terzo millennio una cultura di tipo arcaico e primitivo che si presenta ancora pressochè integra in tutti i suoi elementi, ma si tratta anche dell'unica cultura indoeuropea oggi esistente sulla faccia della terra che non si sia lasciata assorbire da uno dei grandi sistemi religiosi storici, incentrati sulla civiltà urbana, che hanno informato di sé il pensiero e l'organizzazione sociale di tutti gli altri popoli indoeuropei del pianeta: cristianesimo, islamismo, buddhismo, induismo e, in

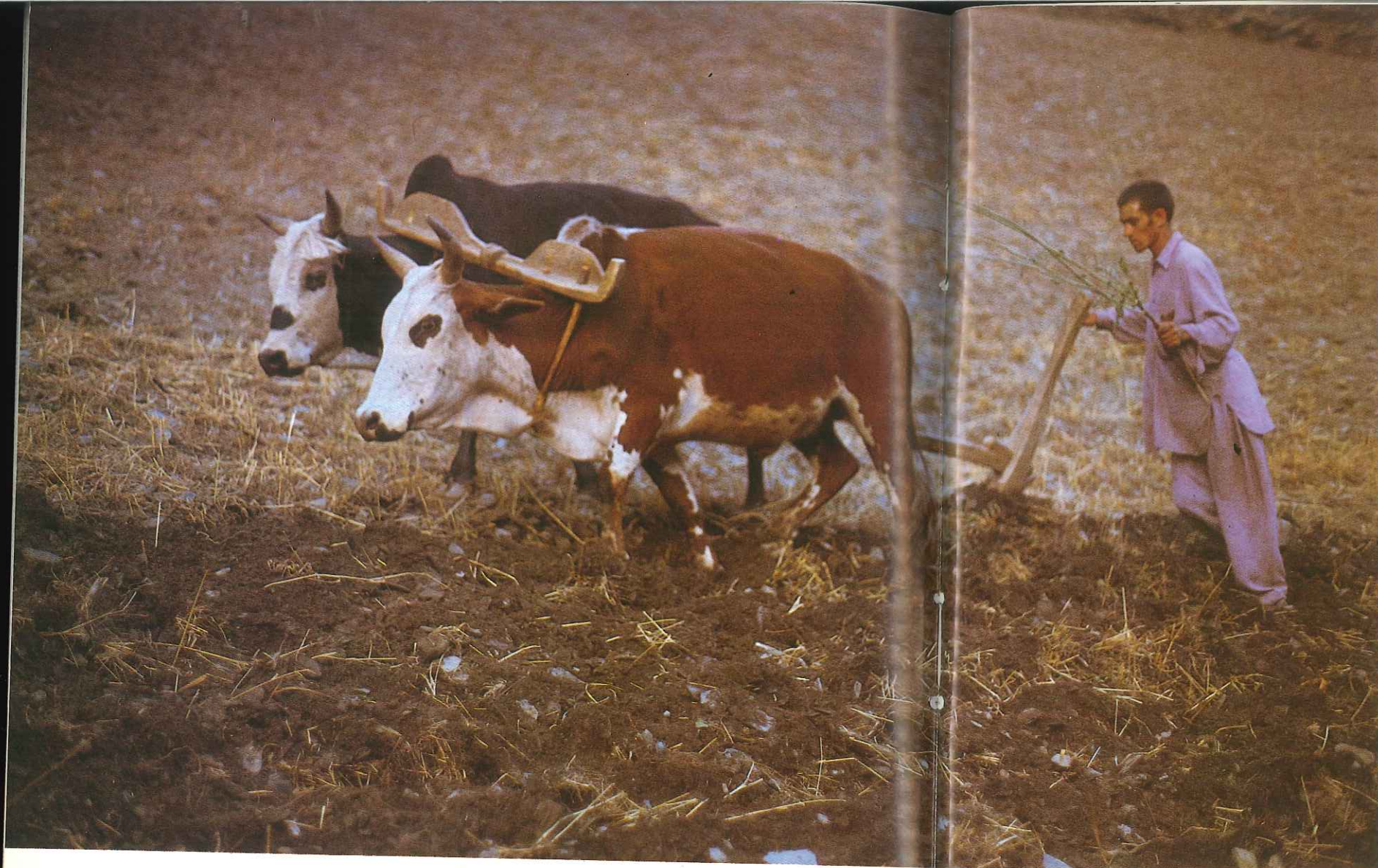


misura minore, zoroastrismo e jainismo.

Da una parte dunque, su un piano più generale, la conoscenza della cultura Kalash, come quella di tutti gli altri popoli «primitivi», ci può illuminare su alcune potenzialità dell'esperienza umana che si differenziano nettamente da quelle che si sono espresse nello sviluppo storico delle società urbanocentriche di cui noi stessi, in quanto uomini post-industriali, siamo il prodotto. Ma dall'altra, a un livello più specifico, essa può fornire un contributo preziosissimo all'interpretazione e alla decifrazione di quelle forme culturali e religiose indoeuropee che precedettero la diffusione delle grandi religioni e che stanno alle radici della nostra civiltà: il politeismo greco o germanico, la religiosità druidica o quella vedica.

Non intendiamo certo offrire qui un'analisi esauriente della cultura Kalash, che è già stata oggetto di una trattazione più approfondita da parte nostra in altra sede¹. Ci proponiamo soltanto di fornire una descrizione generale, per forza di cose alquanto sommaria, che serva da introduzione all'analisi di un particolare avvenimento rituale, che pur essendo estremamente complesso, articolato e ricco di interessanti applicazioni, non è mai stato descritto in alcuna opera pubblica: si tratta della lunga festa del solstizio d'inverno che prende il nome di *Chaumos* e sarà appunto l'argomento della seconda sezione di questo lavoro.

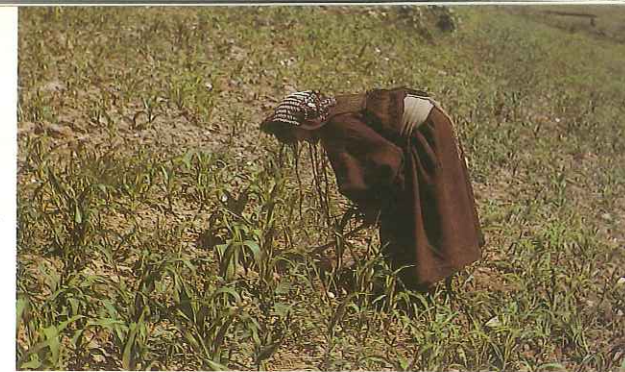
La regione circostante al territorio dei Kalash è dunque la vasta area montuosa del massiccio dello Hindu Kush. A causa della sua relativa inaccessibilità, questa è rimasta nel



complesso piuttosto emarginata rispetto alle vicende storiche che hanno interessato i territori più accessibili e «civili» situati soprattutto a sud e a est. Mentre stati e imperi — dai Maurya indiani ai regni greco-battriani, ai Kushan, fino alle più recenti dinastie islamiche — si succedevano nelle pianure, in quelle valli montane si perpetuava una cultura di stampo strettamente rurale, basata su forme primitive di agricoltura e di allevamento, che intratteneva ben scarsi contatti con il resto del mondo. Cio-

nonostante, la pressione espansionistica del proselitismo islamico si fece sentire in queste zone remote e quando gli inglesi vi giunsero per la prima volta, sul finire del secolo scorso, trovarono il vasto territorio che circonda le piccole valli Kalash diviso in due parti nettamente distinte, il cui confine coincideva esattamente con l'attuale frontiera fra Afghanistan e Pakistan (vedi cartina). La zona ad ovest, comprendente l'attuale regione afghana del Nuristen, era occupata da un gruppo di popoli

non musulmani, che parlavano cinque diverse lingue indoeuropee di antichissima origine ed erano complessivamente designati col nome di Kafiri, voce araba corrispondente al nostro termine «pagani». Dotati di un'organizzazione sociale basata su comunità tribali prive di potere centralizzato, i Kafiri praticavano una religione politeistica che, pur avendo alcuni punti di contatto con quella dei Kalash, era da questa nettamente distinta². La zona ad est invece, comprendente l'estremo nord dell'attuale



L'aratura e la trebbiatura sono due operazioni che nel sistema ergologico dei Kalash sono compito degli uomini: entrambe richiedono l'impiego dei buoi e sono realizzate con tecniche molto simili a quelle tradizionalmente in uso in molte parti d'Italia. Ciononostante prevalgono in campo agricolo le operazioni affidate alle donne, cui spetta la responsabilità del buon esito del raccolto. Così sono compito femminile tanto la mietitura, quanto l'irrigazione dei campi, che viene ripetuta numerose volte ed è realizzata aprendo piccoli solchi effimeri con una zappa a punta.

Rumbur 1977 705

Pakistan (il cosiddetto Dardistan), era occupata da una ancor più grande varietà di popoli, che parlavano una quindicina di lingue differenti che avevano però tutte in comune, a differenza di quelle kafire, la caratteristica di appartenere alla stessa famiglia delle altre lingue indoeuropee del subcontinente indiano, quella delle lingue indo-arie³. Questi popoli erano ormai da tempo interamente islamizzati al momento dell'arrivo degli inglesi. Ma mentre una parte di essi aveva un'organizzazione sociale di tipo «acefalo» affine quella dei Kafiri, gli altri erano sottoposti all'autorità di una serie di piccoli principati assoluti locali i più importanti dei quali erano quelli di Hunza (noto per gli studi condotti sul rapporto fra la longevità dei suoi abitanti e la loro dieta prevalentemente vegetariana), Gilgit e Chitral. Quest'ultimo, in particolare, occupava la valle dell'omonimo fiume, che è proprio quello in cui scaricano le loro acque i vorticosi torrenti che corrono sul fondo delle tre piccole valli Kalash. I signori (detti *Mehtar*) di questo principato avevano esteso la loro autorità anche su tali valli, ma la sottomissione dei Kalash nei loro confronti si concretò pressochè esclusivamente nell'obbligo di versare determinati contributi in natura e in lavoro, per la verità estremamente gravosi, ma senza che questo provocasse altri effetti profondi sull'organizzazione sociale interna di tipo acefalo, la religione o gli altri aspetti della cultura.

Lo stesso avvento degli inglesi nel Dardistan sul finire del secolo scorso, del resto, non apportò alcuna radicale trasformazione all'economia della regione. Il loro interesse verso questi luoghi era infatti di ordine esclusiva-

mente strategico: si trattava, in quello scorcio di secolo, di difendere l'estrema frontiera nordoccidentale del vicereame indiano contro il pericolo di un'avanzata russa verso l'Oceano Indiano. Nel 1886 era stata definita la frontiera fra l'impero russo e l'Afghanistan, che rimaneva indipendente, ma all'interno della sfera d'influenza inglese. Nel 1893 gli inglesi completavano l'acquisizione del Dardistan dichiarando formale protettorato sui principati di Gilgit e Chitral; il 12 novembre dello stesso anno veniva definito il confine fra l'Afghanistan e l'impero inglese: i Kalash rimanevano sul versante inglese, mentre i vicini Kafiri, che pure non avevano mai riconosciuto l'autorità del re dell'Afghanistan, rimanevano dall'altra parte. Mentre gli inglesi si astenevano da ogni interferenza con la vita di quei luoghi, limitandosi ad intrattenere piccole guarnigioni e ad assicurarsi la fedeltà dei principi da essi insediati (non senza violenza) sui troni locali, ben diverso fu il comportamento del sovrano afgano Abdur-Rahman. Questi infatti, deciso ad ottenere la conversione all'Islam delle bellicose e indipendenti tribù kafire, intraprese una lunga e durissima campagna bellica che si concluse solo nel 1896 con la sottomissione e la conversione dell'intero territorio: fu allora che il paese prese l'attuale nome di Nuristan, che vuol dire «terra della luce»⁴. Solo poche decine di abitanti della regione riuscirono a sfuggire alla conversione rifugiandosi di là dal confine nella parte più alta delle valli Kalash, dove fondarono due villaggi che esistono tuttora. Questi, tuttavia, si erano già convertiti interamente all'Islam prima del 1940, dietro pressione dei parenti rimasti al di là del



Il villaggio di Kunisht fu creato alla fine del secolo scorso da profughi kafiri provenienti dal vicino Afghanistan. Ormai convertiti all'Islam, questi gruppi si sono impadroniti di alcuni dei migliori terreni da coltivazione e da pascolo esistenti nelle valli Kalash. 1977

confine, con i quali avevano mantenuto stretti rapporti⁵. Scomparso pertanto quell'ultimo nucleo di resistenza, i Kalash sono rimasti i soli a sfuggire alla conversione.

Come si è visto, dunque, l'avvento degli inglesi non apportò grandi cambiamenti nella vita quotidiana della popolazione del Chitral: e i Kalash non fanno eccezione. Essi rimasero infatti sottoposti al Mehtar, che, grazie al sistema inglese del «governo indiretto» (*indirect rule*), poté conservare il trono e perpetuare il suo esoso sfruttamento fiscale ai danni dei circa 100 000 sudditi a lui sottoposti. Solo dopo l'indipendenza pakistana, questi fu progressivamente privato dei suoi

poteri dal giovane stato moderno, che finì per trasformare il Chitral in un normale, sebbene remoto, distretto amministrativo nell'ambito della Provincia della North-West Frontier.

Come documenta una testimonianza dell'inglese Biddulph — che fu fra i primissimi a raggiungere il Chitral, pubblicando nel 1880 un resoconto sulle tribù dello Hindu Kush che è ancor oggi, nonostante i molti errori, una delle opere di riferimento fondamentali per la regione — un progressivo processo di conversione ha interessato i Kalash da almeno un secolo e mezzo. All'epoca di questo esploratore, che tuttavia non raggiunse le valli del Kalash, coloro che parlavano

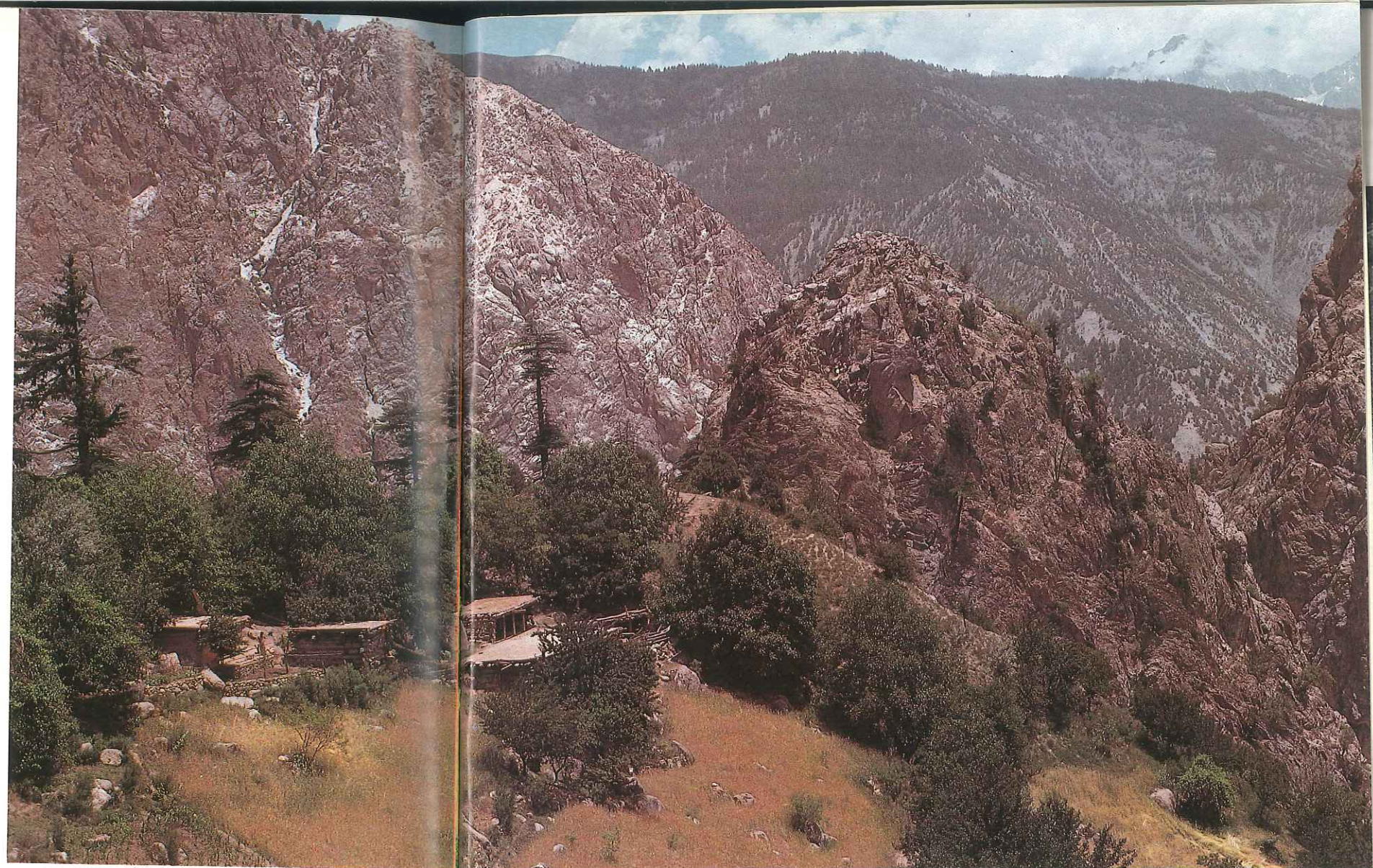
Rawellik è uno dei villaggi estivi situati nella parte bassa della fascia del pascolo. Usato anche per le coltivazioni, è frequentato sia dagli uomini che dalle donne.

1977

questa lingua occupavano infatti altre quattro piccole valli, oltre alle tre attuali: queste tuttavia erano già allora in fase di avanzata conversione, tanto che Biddulph poteva affermare che la metà dei Kalash era ormai convertita all'Islam.

Gli abitanti di queste altre valli hanno da allora abbandonato anche la lingua kalash per sostituirla con quella, peraltro piuttosto affine, parlata dai vicini Kho del resto del Chitral; essi non possono più considerarsi parte del popolo Kalash.

Il processo di conversione non ha mancato di interessare peraltro anche le tre valli di Birir, Bumburet e Rumbur, che formano insieme il *Kalashgum*, l'attuale territorio dei Kalash. Oggigiorno, infatti, gli abitanti di lingua Kalash delle tre valli sono circa 3000, ma quasi la metà di questi ha abbracciato la religione musulmana. Ciononostante, a causa di un generale incremento demografico che ha coinvolto i Kalash negli ultimi quarant'anni, il numero di coloro che continuano a praticare la tradizione «pagana» (il *dastur* ancestrale) è andato progressivamente aumentando in senso assoluto nei tempi recenti. E non è infondato prevedere che continui ad aumentare in futuro, anche grazie al maggior rispetto e prestigio di cui gode oggi la cultura Kalash presso i vicini musulmani, prestigio che è in buona parte dovuto, bisogna riconoscerlo, all'interessamento mostrato nei suoi confronti da numerosi studiosi e visitatori occidentali.



Dal punto di vista della tecnologia materiale impiegata nella produzione, come dell'organizzazione sociale interna e dei meccanismi economici di distribuzione delle risorse, il sistema di vita tradizionale dei Kalash ha dunque subito scarsi mutamenti. È indubbiamente in corso un processo di cambiamento che, pur avendo per il momento portata solo marginale e dovendosi scontrare con quella tenace volontà di salvaguardia della propria tradizione che è sempre stata viva fra i Kalash, avrà certamente in

futuro sviluppi di cui non è possibile oggi prevedere il corso. Sulle forme e i modi di questo processo daremo alcune indicazioni nell'esposizione generale della cultura che qui segue: ma avvertiamo che questa sarà soprattutto incentrata sul mondo Kalash nel suo aspetto tradizionale, che ha certamente caratterizzato la vita delle tre valli nell'arco di molti secoli fino all'epoca attuale. E questo non perchè vi si voglia vedere un qualcosa di statico e immutabile, sottratto al divenire della storia, ma perchè rite-

niamo di poter approdare, attraverso l'analisi di questa cultura storicamente determinata, all'individuazione di alcuni principi fondamentali la cui interpretazione ci sembra rivesta particolare interesse proprio per l'uomo del mondo di oggi.

Le tre valli che formano il Kalashgum sono tipiche formazioni a V derivate da erosione fluviale, talmente anguste, specie nel tratto inferiore, che la loro imboccatura risulta difficilmente visibile a chi percorre la

valle principale del Chitral di cui sono tributarie. Le uniche zone permanentemente abitabili sono alcuni slarghi situati sui fondovalle all'altitudine di circa 2 500 metri, distanti qualche ora di marcia dalla valle principale di Chitral. Il resto del territorio Kalash, decisamente aspro e scosceso, si innalza rapidamente ad altitudini comprese fra i 3 000 e i 6 000 metri, che non consentono un insediamento umano permanente. Le magre coltivazioni e i pochi alberi da frutta sono essenzialmente concentrati in questi slarghi del fondovalle, presso i quali, un poco inerpicati sul fianco della montagna per non sottrarre spazio alle coltivazioni, si trovano i minuscoli villaggi.

Questi villaggi sorgono in genere proprio sul confine altimetrico che separa la fascia occupata dalle coltivazioni di quella più alta dove cresce una rada foresta, del tutto priva di sottobosco, forata dal *bonj*, una quercia sempreverde simile al leccio (*Quercus balut*). Ancora più in alto, sopra i 3 000 metri, si trova, invisibile dai villaggi, una zona in cui crescono specie di conifere, almeno laddove la pendenza del terreno lo consente. Alle massime altitudini, infine, dopo una fascia di prato alpino, la vegetazione scompare del tutto, per cedere il passo alla nuda roccia e alle pietraie della montagna bianca.

L'agricoltura Kalash è estremamente povera e la gamma dei suoi prodotti assai limitata. Nei piccoli campi, tutti irrigui, si pratica una rotazione biennale che alterna ad un anno di riposo invernale la coltivazione estiva del granoturco e del miglio seguita l'anno dopo da quella invernale del frumento o, più raramente, dell'orzo. A questi cereali si ag-

giungono solo pochissime altre piante coltivate. Fagioli e zucche vengono associati al granoturco nei campi, mentre piccole quantità di pomodori, patate e qualche altro ortaggio sono coltivate in minuscoli orti. Gli alberi da frutta più diffusi sono il noce, il gelso e l'albicocco, i cui prodotti hanno un'importanza fondamentale nella magrissima dieta dei Kalash. Un caso particolare è quello della vite, che non è coltivata a vigna, ma solo per esemplari isolati «maritati» ad altre specie arboree. Sono praticati tanto il consumo dell'uva, anche secca, quanto la produzione del vino. Quest'ultima è estremamente esigua nelle due valli settentrionali di Bumburet e Rumbur, mentre ha particolare importanza, anche rituale, nella valle meridionale di Birir.

Il lavoro agricolo è affidato prevalentemente alle donne, anche se gli uomini vi contribuiscono assumendosi alcuni dei compiti più gravosi. Così è compito maschile l'aratura, realizzata con una coppia di buoi aggiogati, nonché l'annuale riapertura dei canali secondari che portano l'acqua dai canali maestri permanenti ai singoli campi. È invece quasi esclusivamente femminile tutto il resto del lavoro dei campi, che comprende in particolare il lungo lavoro di zappa che la loro tecnica richiede per distribuire l'acqua all'interno del campo. Anche la conservazione e la successiva manipolazione dei prodotti della terra sono compito essenzialmente femminile.

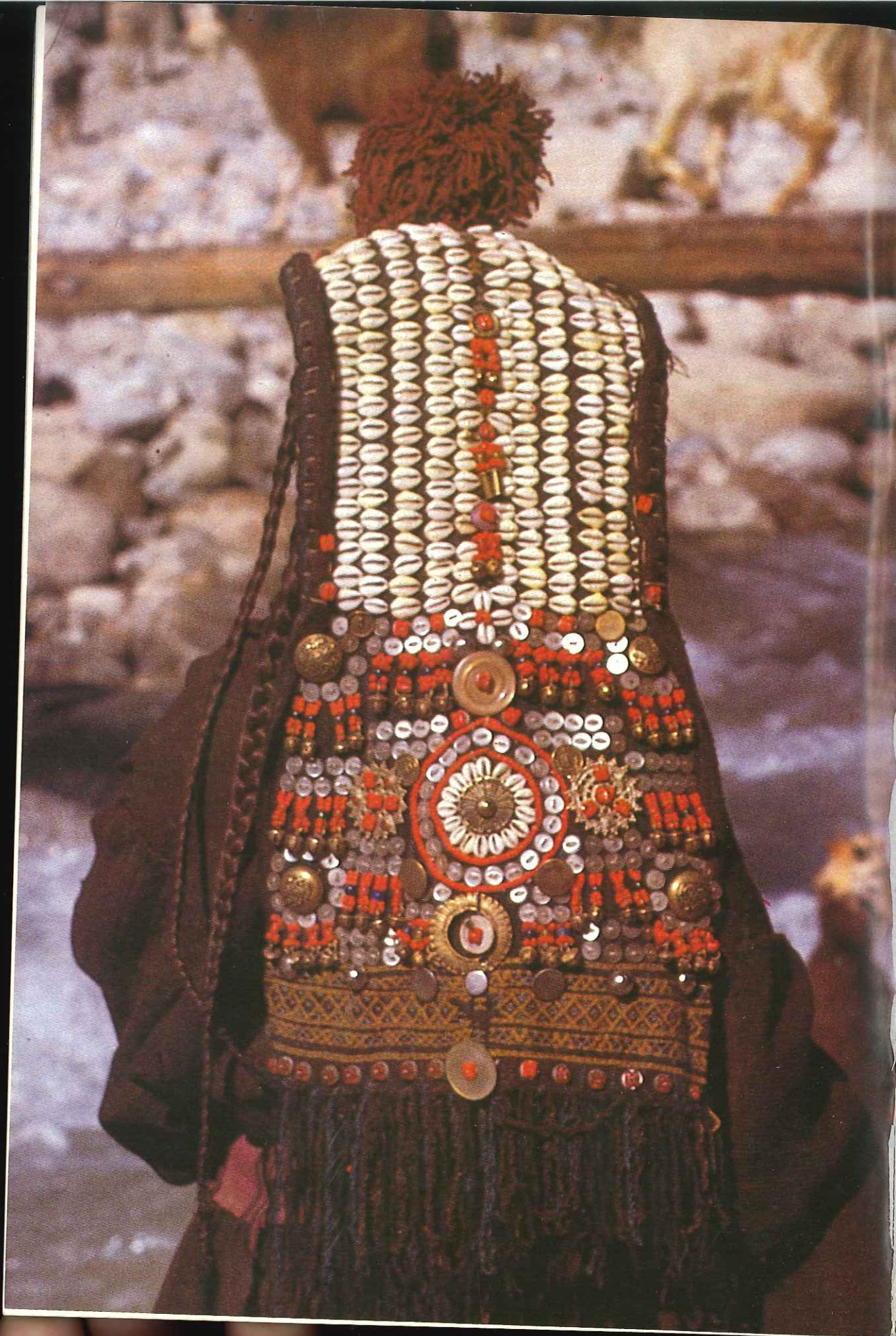
Compito rigorosamente maschile sono invece tutte le attività riguardanti la pastorizia, che si concreta essenzialmente nell'allevamento delle capre. I Kalash allevano infatti

pochi bovini, poichè la magrezza dei pascoli e dei foraggi non consente di sopperire alle esigenze alimentari relativamente raffinate di questa specie. Anche le pecore, allevate soprattutto per la lana, sono tutt'altro che numerose. Animale Kalash per eccellenza è invece la capra, per sua natura più adatta a quei territori scoscesi e non certo fertili, e non vi è praticamente famiglia che non ne possieda almeno qualche esemplare. Durante l'inverno le capre vengono tenute in ovili che sono in genere raggruppati in piccoli «villaggi delle capre» situati poco più in alto dei villaggi umani, nella parte bassa della zona del *bonj*, che serve da pascolo invernale. Nel periodo primaverile-estivo le capre compiono una migrazione a tappe progressive che le porta all'alpeggio nella zona delle conifere e fino all'estremo limite della vegetazione erbacea, per ritornare poi al fondovalle all'inizio dell'autunno. Prodotti dell'allevamento delle capre sono la carne, i latticini e la lana. La lana, molto più ruvida di quella di pecora, viene filata dagli uomini e tessuta dalle donne per farne coperte e pesanti mantelli. I latticini sono prodotti per lo più per cagliata acida e ve n'è di diversi tipi; il vero caglio, che pure è conosciuto e viene ricavato dall'intestino degli agnelli, ha tuttavia un impiego molto limitato. Quanto alla carne, non si usa, come da noi, uccidere i capretti in tenera età, ma gli animali vengono lasciati crescere fino alla maturità e vengono uccisi solamente in particolari occasioni rituali in cui la carne viene consumata in un pasto comune che coinvolge sempre diverse famiglie oltre a quella del proprietario dell'animale. I maschi che non vengono de-

stinati alla riproduzione vengono sottoposti a castrazione. Oltre ad avere una grande importanza economica, essendo praticamente l'unica fonte di proteine della dieta Kalash, la capra ha anche, come vedremo, un ruolo centrale nel sistema simbolico-rituale di questo popolo.

Non ci soffermeremo qui molto in particolare sui dettagli delle altre attività produttive dei Kalash. Tuttavia, per dare un'idea del livello tecnico del loro apparato di beni materiali, è il caso di osservare che i beni utilizzati dai Kalash si possono dividere in tre categorie: quelli prodotti all'interno della tribù, quelli che sono il frutto del lavoro artigianale delle tribù vicine, e quelli, nettamente più rari, di provenienza industriale. Di origine quasi esclusivamente interna sono i generi alimentari: gli unici di provenienza industriale sono lo zucchero e un certo vegetale usato da alcuni per cucinare. L'alimentazione dei Kalash è, in paragone alla nostra, qualcosa di assolutamente ascetico. Mangiano pochissimo e la pinguedine è assolutamente sconosciuta. La cucina si concreta essenzialmente nella preparazione di vari tipi di pane di frumento (considerato un lusso), di granoturco o di miglio, che vengono cotti su una piastra di ferro semiconcava sul focolare che occupa il centro di tutte le abitazioni. Il companatico, che peraltro è spesso del tutto assente, varia secondo le stagioni, ma si riduce in pratica a pomodori, zucche, fagioli, patate e latticini, tutti consumati sempre in quantità ridotte.

Altro settore basato, questa volta esclusivamente, sull'attività lavorativa degli stessi Kalash, è l'edilizia, che impiega solo materiali speciali. La



casa Kalash è costituita da un unico locale al cui centro si trova il focolare aperto: un'apertura nel centro del tetto dovrebbe servire a far uscire il fumo, che invece ristagna perennemente all'interno, rendendo l'aria difficilmente respirabile a chi non vi sia abituato. Quattro solidi pilastri a quadrato intorno al fuoco reggono l'intravatura del tetto, che è fatto di assi coperte di terra battuta. Le pareti sono di pietra a secco inframezzata da poderosi travi in legno disposti a intervalli in senso orizzontale. Analoghe sono le tecniche impiegate nelle altre opere edili dei Kalash: ovili, mulini ad acqua, ponti, magazzini.

Anche il vestiario femminile è di origine interna: esso è formato essenzialmente da una specie di ampio saio di lana di pecora marrone (colore naturale) stretto in vita da una cintura, anch'essa di lana di pecora. Elemento caratteristico dell'abbigliamento femminile è l'elegantissimo copricapo detto *kupass*, ornato di molte file di conchiglie *cauri*. Queste conchiglie, che provengono dall'Oceano Indiano, furono usate come moneta corrente fino a pochi decenni or sono in tutto il subcontinente indiano. I Kalash, che le impiegano a fine ornamentale da tempo immemorabile, non ne conoscono tuttavia la vera origine: più di una volta, durante il nostro soggiorno laggiù, ci fu chiesta conferma della voce secondo cui esse sarebbero il frutto di una qualche specie di pianta esotica.

Il telaio usato dalle donne per tessere le loro stoffe di lana è fra i più primitivi oggi impiegati sulla faccia della terra: risale direttamente al

neolitico. Esso infatti non conosce l'invenzione del contropasso e ad ogni secondo passaggio della spola è necessario sollevare uno dei fili alterni dell'ordito per consentire il passaggio della trama. La lavorazione risulta dunque lunghissima ed estremamente laboriosa, anche se bisogna riconoscere che le donne la prendono in genere con considerevole allegria.

Il vestiario maschile, a differenza di quello femminile, è fatto di stoffa di cotone industriale, tagliata e cucita da sarti locali, quasi tutti di altre tribù.

Quanto agli strumenti usati nel lavoro e alle stoviglie e attrezzi di uso domestico, questi sono solo in parte di origine interna. I Kalash infatti non hanno né fabbri, né vasai, anche se non è escluso che ne avessero in passato⁶. Gli attrezzi in ferro (scuri, zappe, aratri, piastre per il pane, ecc.) vengono acquistati dai fabbri delle tribù vicine, mentre la ceramica è molto poco diffusa. Le stoviglie domestiche sono per lo più di uno stagno di bassa qualità di origine industriale.

Per dare una valutazione complessiva del livello tecnologico va osservato innanzitutto che fra i Kalash la divisione del lavoro è pressoché assente. Quasi ogni uomo è capace, con maggiore o minore abilità, di compiere quasi tutte le operazioni produttive possibili e conosciute. L'unica figura di artigiano specializzato, l'*ustatt*, è un falegname-carpentiere-muratore, che tuttavia non pratica mai esclusivamente questa attività, ma l'affianca sempre alle altre attività agricole e pastorali comuni a tutti. Nonostante la presenza dei pochi

Conchiglie cauri e piccoli campanellini adornano il tipico kupass delle donne kalash.

1977



prodotti industriali a cui si è fatto cenno, il livello di vita complessivo dei Kalash non si discosta granchè da quello di sempre. Non hanno nè energia elettrica, nè acqua corrente e nonostante la recentissima apertura di strade che raggiungono tutt'e tre le valli, l'arrivo di una jeep è ancora un fenomeno piuttosto raro.

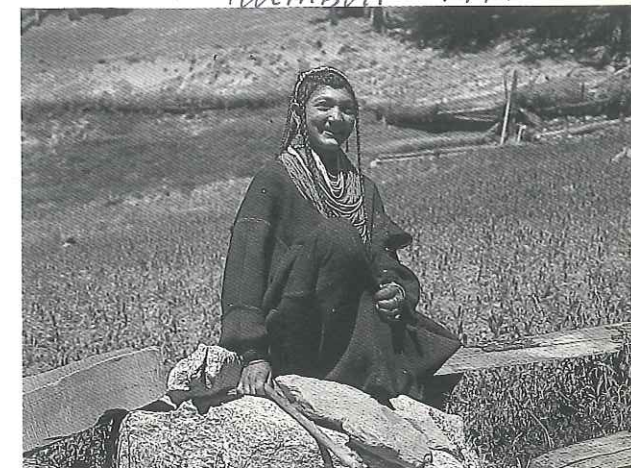
Dal punto di vista dell'organizzazione sociale, la tribù dei Kalash è suddivisa in tre comunità corrispondenti a ciascuna delle tre valli. I

membri di ciascuna comunità si considerano discendenti da un unico capostipite risalente ad una dozzina di generazioni fa. Come in tutti i popoli primitivi, i rapporti di parentela hanno grandissima importanza: basti pensare che moltissimi uomini sono in grado di ricostruire la genealogia di tutti gli abitanti della propria valle fino a quell'unico capostipite, cosa che consente di determinare immediatamente il grado di parentela di ognuno con qualsiasi altro membro della comunità.

1973 Bumburet (?)
←

Su questo rudimentale telaio, le donne tessono le stoffe dei loro abiti. I taching (in basso) sono le calzature dei pastori.

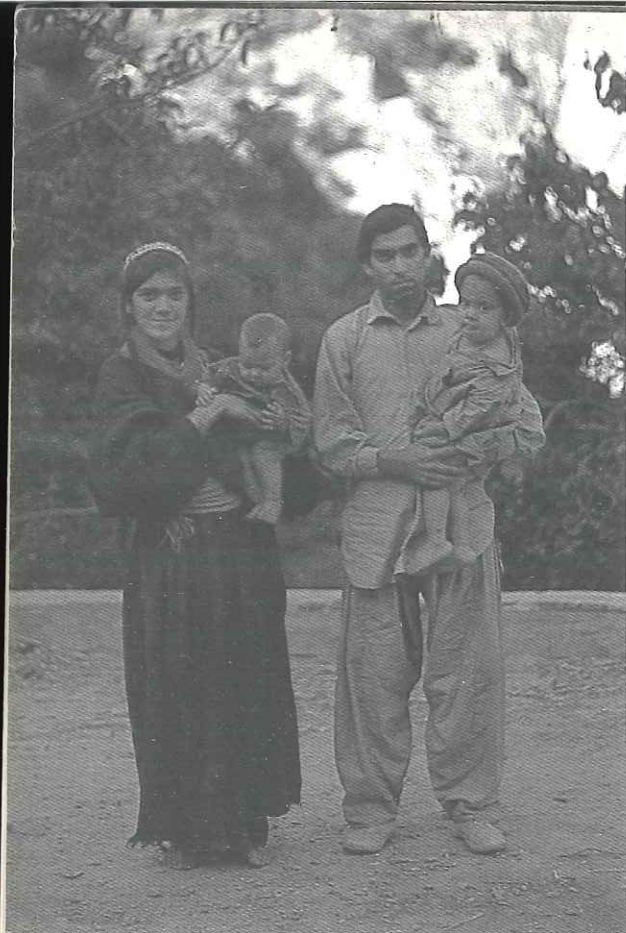
Bumbur 1977 ↘



Le tre comunità sono a loro volta suddivise in un certo numero di unità sociali intermedie dette *kam* che rivestono un ruolo di grande importanza nei rapporti sociali interni. Sono membri dello stesso *kam* coloro che discendono in linea paterna da un unico antenato, più recente del capostipite generale, e risalente a sette o otto generazioni addietro. All'interno del *kam* vige la regola esogamica: i membri di questa unità sociale non possono infatti sposarsi fra loro, mentre sono legati da un generico

dovere di solidarietà reciproca che può esprimersi anche in forme molto concrete di aiuto economico e di assistenza.

L'unità sociale minima è costituita tuttavia dalla famiglia nucleare, composta da coloro che abitano sotto uno stesso tetto; si tratta in genere di quattro o cinque persone: padre, madre, figli e tutt'al più i genitori del marito o un suo fratello celibe. È la famiglia ad essere titolare della proprietà dei campi, delle case, degli animali e degli oggetti di uso quoti-



Un nucleo familiare monogamico. Teoricamente ammessa dalla cultura, la monogamia è oggi molto rara fra i Kalash.

Rawellik, Rumbur 1977

diano. Vale la pena di sottolineare, tuttavia, che tutti i terreni di maggiore altitudine sono invece di proprietà collettiva a rotazione, di modo che, nell'arco di un certo numero di anni, ciascun gregge avrà visitato tutti i pascoli della comunità.

Per quanto riguarda gli scambi economici, è chiaro che, in assenza di divisione del lavoro, lo scambio commerciale in quanto tale è quasi assente (e lo era del tutto in un recente passato) nei rapporti interni alle tribù Kalash. Esso è invece presente nei rapporti con le tribù vicine, che, come abbiamo visto, forniscono

molti dei beni strumentali usati dai Kalash. Questi scambi, che fino a un recente passato avvenivano esclusivamente in natura, si avvalgono oggi non di rado dell'intermediazione della moneta, che rimane tuttavia un genere raro, posseduto da una minoranza di famiglie.

Ma esiste un altro tipo di scambio, di natura non commerciale, che investe invece proprio i rapporti interni a ciascuna comunità Kalash ed è ispirato al principio del dono. Cercheremo qui di sintetizzare brevemente i caratteri di questa «sfera di circolazione straordinaria», che, pur essendo di ordine essenzialmente rituale, riveste un'importanza economica fondamentale nella cultura Kalash. Per comprendere tale importanza basti osservare che, come si accennava più sopra, il cibo più ricercato, ossia la carne, può essere consumato solo all'interno di questa sfera di circolazione basata sul dono. La quantità di carne che un individuo consuma non dipende dunque dal numero di animali che la sua famiglia possiede direttamente, ma piuttosto dal numero di elargizioni a cui avrà occasione di partecipare.

All'interno di questa sfera straordinaria possiamo distinguere tre tipi di scambio.

Il primo tipo ha tutti i caratteri del dono «puro», ossia compiuto senza alcuna aspettativa di restituzione. Questo tipo di dono è praticato fra i Kalash sia nel quadro di determinate occasioni rituali (alcune delle quali saranno descritte nella parte dedicata al *Chaumos*) sia in modo informale nel corso della vita quotidiana. Le donazioni rituali prevedono in genere il sacrificio di una o più capre, o la preparazione di determinati cibi, e i

destinatari sono spesso predeterminati con precisione (ad esempio una certa classe di parenti). I doni informali, in genere di entità poco rilevante, sono espressione di un orientamento generale della cultura Kalash che spinge a condividere con gli altri i generi alimentari che si hanno a disposizione. Così, chi si è portato dietro noci o gelsi da mangiare all'aperto offrirà a chiunque incontra per via e non mancherà di offrire qualcosa da mangiare a qualunque estraneo si presenti in casa.

Il secondo tipo di scambi rientra invece in quella categoria che l'antropologo americano Marshall Sahlins ha denominato «reciprocità bilanciata»⁷. Sebbene le cose cedute siano equivalenti a quelle ricevute, queste transazioni si differenziano da quelle commerciali in quanto l'obiettivo non è tanto quello di procurarsi il bene oggetto dell'operazione, quanto stabilire o consolidare un legame di natura sociale fra le parti interessate. Vedremo esempi di questo tipo di scambi nella cerimonia del *Chaumos*. Essi prendono spesso la forma di una festa in cui viene messa in comune una grande quantità di generi alimentari, che vengono poi redistribuiti fra i partecipanti. I protagonisti dello scambio agiscono qui su un piano di parità e scopo del rito è proclamare il vincolo d'alleanza che li unisce.

Ma accanto a questi due tipi di scambio «straordinario», ne esiste un terzo, che è quello che forse incide più profondamente sulla distribuzione dei beni economici all'interno della tribù. Abbiamo visto che la specializzazione produttiva è praticamente assente fra i Kalash. A questa sostanziale omogeneità tecnologi-

ca fa riscontro una considerevole omogeneità nella distribuzione della ricchezza fra le famiglie. Dal punto di vista economico, infatti, la maggior parte di queste ricade in una sorta di «classe media», il cui patrimonio ammonta ad una ventina di capre, tre o quattro campi (di dimensione grosso modo compresa fra i 400 e i 1000 metri quadri) e qualche albero di noci e gelsi. Ma le vicende della trasmissione ereditaria (che ha luogo in linea maschile), o delle transazioni di beni connesse agli scambi matrimoniali, o semplicemente della fortuna e dell'ingegno dei singoli, possono portare alcune famiglie ad accumulare patrimoni considerevolmente superiori alla media.

È qui che interviene il terzo tipo di scambio, che ha carattere eminentemente «redistributivo» e si manifesta in una serie di elargizioni di vario tipo, che possono arrivare ad essere talmente ingenti da dissipare interamente il patrimonio accumulato da una singola famiglia. Questo fenomeno è stato osservato in numerosissime tribù primitive in tutte le parti del globo e ci sembra che esso abbia diffusione e rilevanza tali da poterlo considerare senz'altro un «luogo emblematico» fondamentale nello sviluppo della civiltà umana. Il caso dei Kalash è particolarmente interessante a questo proposito. Qui infatti esiste un particolare sistema di feste redistributive i cui donatori acquistano il diritto di fregiarsi di determinati titoli o insegne che si strutturano in un «sistema di rango» in base all'entità quantitativa delle elargizioni compiute. In pratica, ogni uomo che abbia raggiunto un livello di ricchezza nettamente superiore alla media si sente socialmente vincolato a sacrificare un

Grandi allevatori di capre, i Kalash non uccidono questi animali se non in occasioni cerimoniali in cui la carne viene consumata in comune da numerose persone, per lo più estranee alla famiglia del proprietario. 1977 Rumbur

determinato numero di animali per distribuirne la carne all'intera comunità, insieme ad una considerevole quantità di altri generi alimentari.

Non è qui il caso di scendere nei particolari di questo complesso sistema, per il quale rimandiamo ad altre fonti⁸. Ne richiameremo solo alcuni elementi essenziali. Fra le elargizioni più importanti, il *ghona biramor* prevede il sacrificio di una capra per ogni famiglia della comunità e dà diritto al titolo di *namusi much*, nonché ad indossare nelle cerimonie una serie di insegne che documentano con estrema precisione il numero di animali offerti. Il *ghandau nat* (danza dell'effigie funeraria) ha luogo invece ad un anno di distanza dalla morte di alcuni uomini e in particolare di tutti i *namusi much*. Essa comporta la donazione alla comunità di almeno diciotto capre e quasi dieci quintali di frumento sotto forma di pane. Essa dà diritto a collocare nel cimitero una effigie funeraria eretta che perpetuerà la memoria del defunto per le generazioni future. I meriti acquisiti con queste elargizioni vengono poi ricordati dai discendenti nei lunghi poemi encomiastici che gli anziani si rivolgono l'un l'altro nel corso di ogni cerimonia festiva. Esistono poi vari tipi di operazioni redistributive di minor entità che, pur non rientrando nel sistema di rango, assicurano ai loro autori un generico prestigio sociale e concorrono a far sì che la quantità di



carne consumata da ciascun individuo risulti pressappoco equivalente.

È importante osservare che il prestigio acquisito con queste elargizioni non ha stretta attinenza con la sfera politica. Le decisioni di interesse collettivo per l'intera comunità vengono prese fra i Kalash da una piccola assemblea informale chiamata *jirgà*, a cui partecipano con un ruolo di rilievo quegli individui le cui doti di intelligenza, eloquenza, duttilità o determinazione li rendono adatti ad



esercitare questa funzione. Non sempre i detentori di titoli del sistema di rango, o comunque gli uomini più ricchi, disporranno in particolare di queste doti e anche se saranno magari ammessi a presenziare alle riunioni, possono non avervi alcun ruolo rilevante.

Le elargizioni economiche non sono insomma finalizzate all'acquisizione di potere politico; ci sembra invece che, così come tutte le transazioni della sfera di circolazione che abbia-

mo chiamato «straordinaria», siano espressione di un generale orientamento culturale, che, presente in varia misura presso molti popoli primitivi, si manifesta con particolare evidenza fra i Kalash. Non ci sembra che si possa parlare qui di «comunismo primitivo», poichè, come abbiamo visto, la proprietà della maggior parte dei beni mobili e immobili è ripartita a livello delle singole famiglie. Volendo ricorrere ad un neologismo di discutibile eleganza si potrebbe parlare



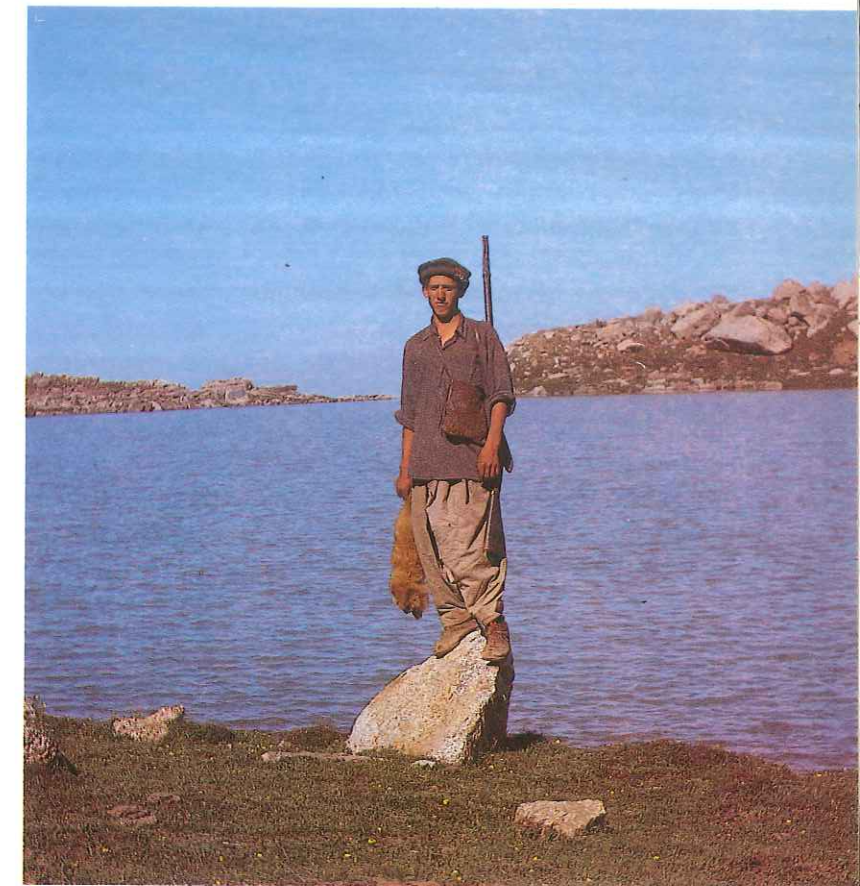
di «comunismo». Si tratta di una generale tendenza a condividere, a rendere partecipi gli altri membri della comunità di ciò che si possiede, che bene è espressa dal canto che le donne si rivolgono l'un l'altra in uno dei momenti culminanti del Chau-mos: «*kia mai bata hin dai, amo tai bata dem*», ciò che io ricevo, quello dò a te. Per la sua cristallina chiarezza, questa formula è forse ancor più emblematica dell'analoga formula Maori che l'antropologo francese Marcel Mauss citava a conclusione del suo famoso *Saggio sul dono*: «*Ko Maru kai atu, ko Maru mai, ka ngohe ngohe*»⁹.

Riteniamo che l'analisi della posizione di questo principio «comunionistico» all'interno del sistema simbolico dei Kalash ci possa condurre ad alcune conclusioni interessanti. Per far questo, occorre rifarci a quella che è la contrapposizione fondamentale di tale sistema simbolico: il dualismo di *ònjeshhta* e *pràgata*, che possiamo approssimativamente tradurre con «puro» e «impuro». *Ònjeshhta* è associato al sesso maschile, particolarmente se vergine di ogni contatto fisico col sesso opposto, *pràgata* al sesso femminile e in particolare alle mestruazioni e al parto. Luogo *pràgata* per eccellenza è il *bashali*, con il terreno che lo circonda. *Bashali* è la casa dove le donne si vanno a ritirare in occasione delle mestruazioni e del parto ed è situata in genere nel punto più basso del fondovalle sotto il villaggio, non lontano dal fiume le cui acque le donne usano per lavarsi. Nel periodo di segregazione gli uomini non possono nemmeno avvicinarle. Luogo *ònjeshhta* per eccellenza sono invece i santuari delle divinità maschili: qui dev'essere un ragazzo ver-

gine a tenere saldamente in braccio l'animale destinato al sacrificio nel momento in cui il coltello del suo padrone gli recide la gola. E a questi santuari, situati per lo più ad una certa altezza sui fianchi del monte sopra i villaggi, le donne non si possono avvicinare.

Appare chiaro a prima vista che questa contrapposizione fra *ònjeshhta* e *pràgata*, maschile e femminile, corrisponde un contrasto fra *alto* e *basso*. E infatti sono *ònjeshhta* tutte le terre dell'alta montagna più vergine, compresi gli alti pascoli estivi: e le donne non ci possono andare. Qui vive una particolare categoria di esseri soprannaturali considerati particolarmente «puri». Si chiamano *suchi* e corrispondono in certo qual modo alle fate di molte leggende indoeuropee, tanto è vero che vengono chiamati anche col nome persiano di *pariàn*, che ha la stessa radice della parola inglese *fairy*, che significa appunto «fata».

Ma i *suchi* sono solo una delle categorie di esseri soprannaturali immaginate dai Kalash. Per essi infatti il dio creatore è una categoria a sé stante, che, pur essendo la causa ultima di tutte le cose visibili, non si mescola agli affari degli umani ed è forse al di sopra dello stesso dualismo



Il piccolo lago di Bahuk, situato a quasi 5000 m di altitudine, è considerato luogo particolarmente *ònjeshhta* (puro) nell'ambito dei vasti e vergini territori d'alta montagna dedicati al pascolo, dove i Kalash praticavano un tempo intensamente anche la caccia. Considerata la più *ònjeshhta* delle attività economiche, questa ha perso importanza in seguito alla rarefazione della selvaggina seguita all'avvento delle armi da fuoco. Ciononostante è ancora occasionalmente praticata: qui un giovane pastore esibisce una marmotta appena uccisa. Nella pagina precedente: le effigi funerarie dette *ghandau* sono provviste di particolari simboli che consentono di conoscere la natura e la misura delle elargizioni compiute in vita dal personaggio raffigurato. Quasi tutti gli antichi *ghandau* sono stati ormai asportati dai «tombaroli». 1977

fra ònjeshta e pràgata: gli si rivolge un solo sacrificio, molto discreto, in tutto il ciclo liturgico annuale. Altra è la categoria delle divinità maschili ai cui santuari accennavamo più sopra. Questi sono veri e propri dèi personali, protagonisti di racconti mitici, che hanno una manifestazione locale tangibile nei santuari ad essi dedicati. Sono questi gli esseri soprannaturali con cui i Kalash «comunicano» più intensamente. Il fatto che essi partecipino a pieno titolo della sfera dell'ònjeshta, non deve far pensare che il dualismo fra questa e la sfera del pràgata implichi, accanto alla contrapposizione alto-basso, qualcosa di simile ad una contrapposizione fra dèi celesti e dèi ctoni, o fra Paradiso ed Inferi, o meno ancora fra bene e male; il destino dei Kalash nell'aldilà è piuttosto roseo: approderanno tutti in paradiso, dopo un soggiorno più o meno lungo in purgatorio. Nè esistono divinità ctonie.

Esiste invece una figura di essere soprannaturale di una quarta specie, questa volta di sesso femminile, chiamata *Jeshtak*. Questa, come i villaggi abitati dagli uomini, non si colloca nella sfera dell'ònjeshta, ma nemmeno specificamente in quella opposta. Presiede ai rapporti sociali e di parentela interni alla comunità: ciascun kam o gruppo di kam, è titolare di un tempio, detto *Jeshtak han*, che ospita gli emblemi di *Jeshtak* (tavolette di legno da cui sporgono due piccole teste di cavallo) corrispondenti a ciascun raggruppamento esogamico. Più che a una dea, *Jeshtak* assomiglia in parte ad un totem: pur avendo, a differenza dei totem in senso stretto, un nome uguale per tutti i gruppi, ha un emblema distinto per ciascuno di essi.

La opposizione fra maschile e femminile, alto e basso, trova invece ulteriore delucidazione se ci si richiama alla connessa contrapposizione fra pastorizia e agricoltura. La pastorizia è associata agli uomini e all'alta montagna, l'agricoltura alle donne e al fondovalle. Ci sembra che per cogliere il vero senso di questa nuova opposizione, non ci si debba rifare al contrasto fra alto e basso (o se si vuole fra Cielo e Terra) quanto a quello fra mondo selvatico da una parte e mondo «domestico» dall'altra. Portare gli animali al pascolo significa immergersi in un terreno intatto, silenzioso, vergine, tutto il contrario degli slarghi di fondovalle coi campi e i villaggi popolati dagli umani. La pastorizia, attività che incide profondamente (se non altro quando lo sfruttamento dei pascoli eccede la misura) sull'ambiente naturale in cui si svolge, è più vicina in questo senso alla caccia, anch'essa considerata ònjeshta dai Kalash, che praticavano in passato molto più intensamente di oggi. L'agricoltura, per contro, presuppone un'attività di dissodamento, sistemazione del terreno, deviazione del corso delle acque, che, nel fare piazza pulita di tutte le forme di vita vegetale preesistenti per fare largo a ciò che serve all'uomo, assomiglia alla creazione della città. Si pensi al mito biblico: dopo aver ucciso il pastore Abele, l'agricoltore Caino diviene fondatore della prima città nominata nella Genesi. L'opposizione pastorizia-agricoltura si colloca nel tratto intermedio di un continuum che ha a un estremo la caccia-raccolta, forma culturale meno capace di modificare l'ambiente naturale in cui è immersa, e all'altro la città, più che mai propensa alla devastazione della vita ve-

getale ed animale spontaneamente espressa dal territorio.

Vediamo dunque che il fondamentale dualismo ònjeshta — pràgata, alto — basso, pastorizia — agricoltura, si riconduce alla contrapposizione fra selvatico e domestico, mondo vergine dell'alta montagna e mondo civile del villaggio o della città. Ma la nostra analisi si può spingere più oltre. Abbiamo visto che il prodotto più importante della pastorizia, ossia la carne, può essere consumato soltanto nell'ambito della sfera di circolazione straordinaria, legata al principio «comunione». Il pane per contro, prodotto dell'agricoltura per eccellenza, è il tipico cibo quotidiano, consumato nella sfera ordinaria, in cui ognuno mangia la propria roba a casa sua. Di più: i pascoli alti, luogo ònjeshta per eccellenza, preferito dalle capre che vi trovano il miglior nutrimento, sfuggono alla regola della ripartizione della proprietà a livello delle singole famiglie e appartengono all'intera comunità. *La contrapposizione fra sfera ordinaria in cui i beni si mantengono separati e sfera straordinaria in cui vengono messi in comune è simmetrica alla contrapposizione domestico e selvatico, agricoltura e pastorizia, pane e carne.*

In questa connessione fra comunione dell'uomo con la natura e comunione dell'uomo con l'uomo risiede forse il contributo più importante che l'analisi del mondo simbolico dei Kalash può offrire alla critica storico-culturale. Questo complesso simbolico-rituale sembra infatti tutto mirato ad arginare lo sviluppo di quelle forze che tendono a sovvertire e sopprimere il sistema di valori che lo ispira.

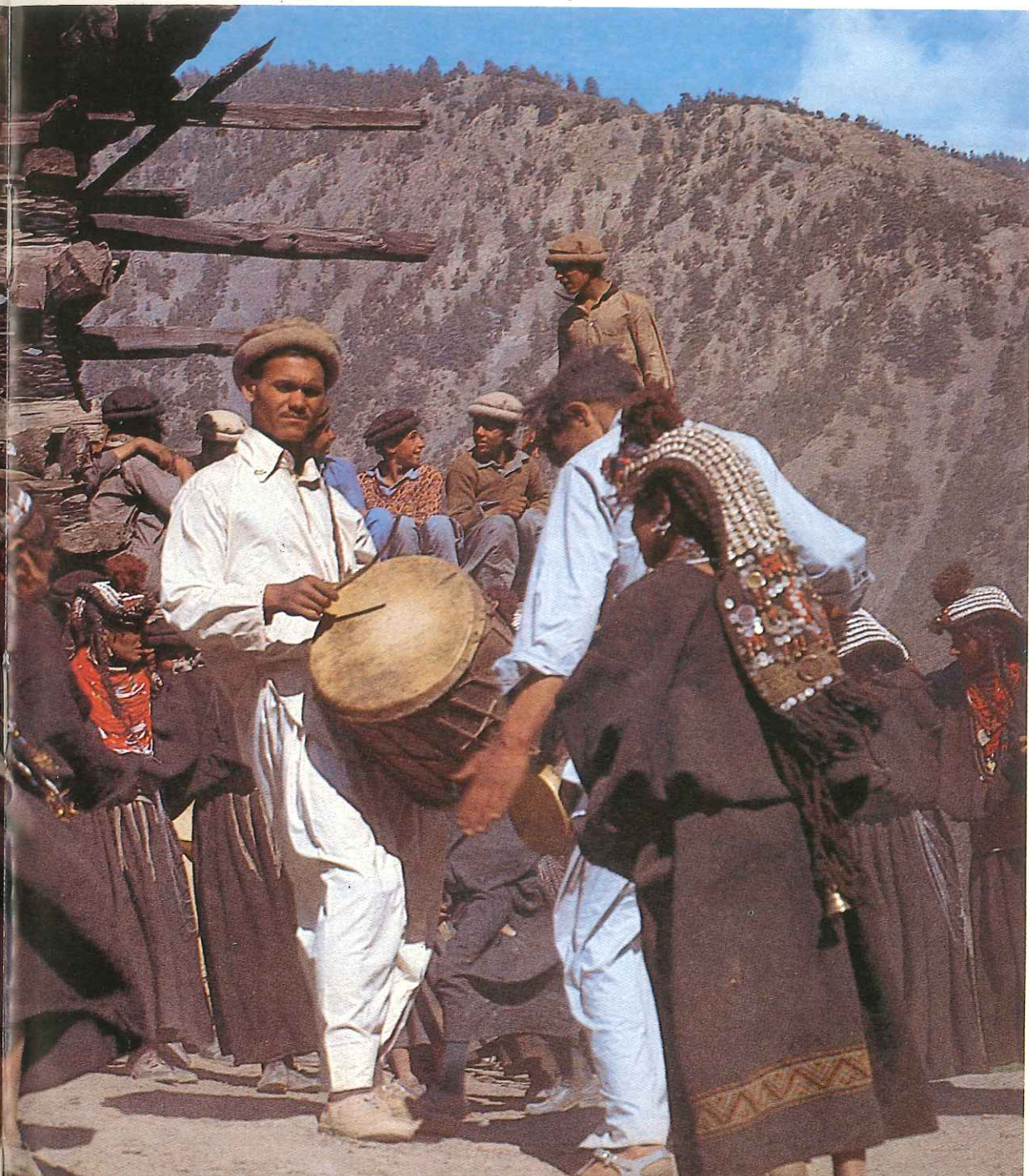
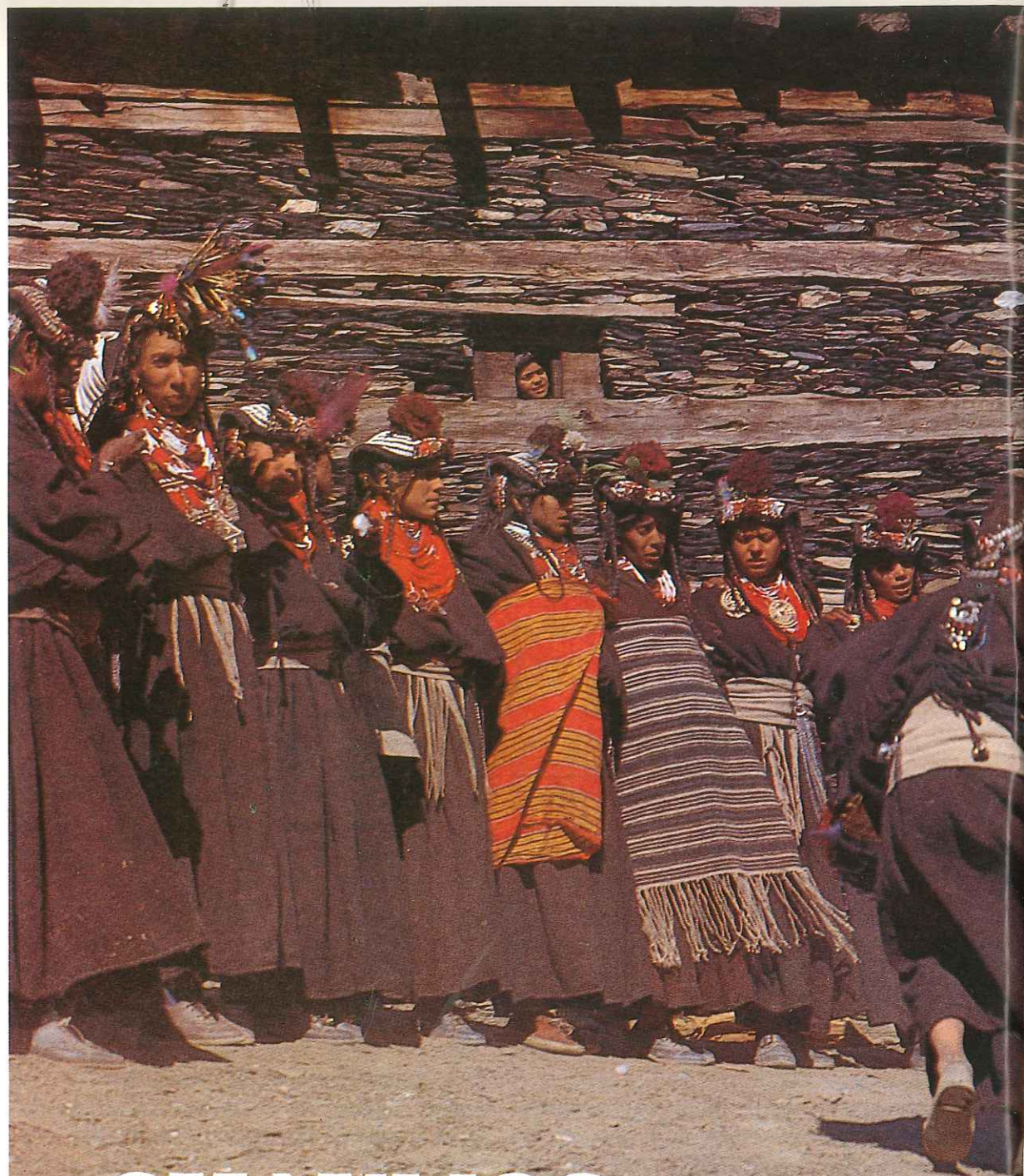
Quando, nello sviluppo logicamente successivo (peraltro storicamente documentabile) della vicenda umana, quelle forze riescono a prendere il sopravvento e il generoso redistributore diventa prima capo e poi despota che sottrae risorse al suo popolo anziché donargliele, il sovvertimento è compiuto: l'omogeneità sociale cede il passo alla stratificazione, il pastore è relegato ai margini, i villaggi diventano città.

Nell'iconografia cristiana, il diavolo ha le zampe di capra, le corna, la coda: il selvatico, come avviene nei carnevali del mondo occidentale, viene associato al disordine, al caos, al sovvertimento dell'ordine sociale, alle tenebre, al pericolo, al male.

Che sia proprio questo sovvertimento ad aver consentito lo sviluppo della civiltà? Che sia questo il senso dell'oscuro mito di Caino e Abele? Può darsi. Come può darsi anche che la civiltà moderna stia oggi percorrendo lo stesso itinerario, ma senso opposto: lo stato dispotico è divenuto stato democratico, che non solo si preoccupa di redistribuire immense quantità di risorse attraverso il sistema fiscale, ma comincia a curarsi di proteggere il mondo selvatico contro l'invasione devastatrice della civiltà urbana.

Relitto del passato o prefigurazione del futuro, la cultura Kalash continua ancor oggi a riprodurre sé stessa in quell'angolo di terra, sotto il tetto del mondo, che la sorte le ha riservato.

Nulla più che la grande festa invernale del Chaumos può servire ad illustrare e delucidare il sistema di valori che ne è a fondamento e che abbiamo voluto delineare. Del Chaumos tratteremo dunque nella seconda parte di questo lavoro. □



CHAUMOS

La festa del solstizio d'inverno

AUGUSTO CACOPARDO

this photograph was taken during Joshi in

1977 - The publisher insisted in publishing it here

Ripercorreremo adesso il complesso svolgersi del *Chaumos* e descriveremo le danze e i numerosi riti cui abbiamo preso parte. Nel farlo cercheremo di cogliere il senso unitario di tutti quegli eventi, di comprendere il linguaggio che i simboli parlano; in una parola, di interpretare il significato della festa. I Kalash non si pongono domande sul significato dei riti che compiono, e quando insistevamo per avere una spiegazione ci mettevano immancabilmente a tacere dicendo che agivano a quel modo perché così prescriveva la tradizione, il *dastür* tramandato dagli avi.

Ma i rituali non sono un'accozzaglia di atti senza senso né, come vedremo, pura superstizione creata dalla paura. Hanno viceversa un nesso unitario che esprime dei valori coerenti cui corrisponde un atteggiamento mentale e un modo di comportamento che dà la sua impronta a tutta la cultura kalash, che nella prima parte di questo lavoro abbiamo chiamato «comunionismo». Ma se questo è un valore che è ancora oggi vissuto, i simboli che nel *Chaumos*, e nella sfera religiosa in generale, vi sono collegati, sembrano essere diventati più oscuri per i Kalash di oggi. Può darsi che ancora li comprendano a livello intuitivo, ma certamente non esprimono il loro significato in parole.

È questo invece che abbiamo cercato di fare noi, e non ci sembra di aver piegato i dati a un senso preconstituito e voluto. Abbiamo mirato soltanto a leggere il linguaggio che le rappresentazioni rituali e le immagini dei miti indubbiamente parlano, per metterlo appunto in parole. Vedremo ora come.

La festa comincia ad essere oggetto

di conversazione nelle valli fin dall'autunno. Già dai primi giorni del nostro arrivo - era l'inizio di ottobre - uomini e donne ce ne parlavano con grande entusiasmo, esemplificando brevemente le danze, abbozzando le canzoni o mimando il gesto del *dehâr* (sciamano) in trance; ci ripetevano soprattutto che ci sarebbe stato molto vino e che sarebbero stati sacrificati molti caproni. L'abbondanza di carne è una delle caratteristiche del *Chaumos*, che da questo fatto appunto prende il nome, che significa «quattro carni», ossia carne quattro volte; la carne degli animali sacrificati, infatti, viene mangiata quattro volte in quattro diversi giorni festivi. La dieta ordinaria dei Kalash è piuttosto povera e la prospettiva delle grandi mangiate faceva brillare gli occhi di tutti. E non si trattava soltanto di carne; fin da allora in tutte le famiglie si comincia a mettere da parte noci, gelsi, uva secca, formaggio e farina da consumare e offrire nel corso del *Chaumos*. Giunti alla metà di novembre la festa è ormai vicina. Le lunghe serate autunnali cominciano a risuonare di canti nostalgici che proseguono per ore e ore: sono le ragazze che cantano all'aperto intorno a piccoli falò.

L'inizio vero e proprio della festa coincide con il giorno in cui il sole tramonta esattamente all'altezza di un certo albero che si trova lungo una delle creste montuose che chiudono la valle ad occidente. È compito del *kazî* osservare il sole e dare il via al *Chaumos*. Il *kazî* è il garante della tradizione (*dastür*) di cui conosce tutti i dettagli mitologici e rituali, e nelle cerimonie svolge sempre un ruolo di primo piano. Ha una sua famiglia e vive dei suoi campi e delle sue capre, come tutti gli altri. Personaggio del

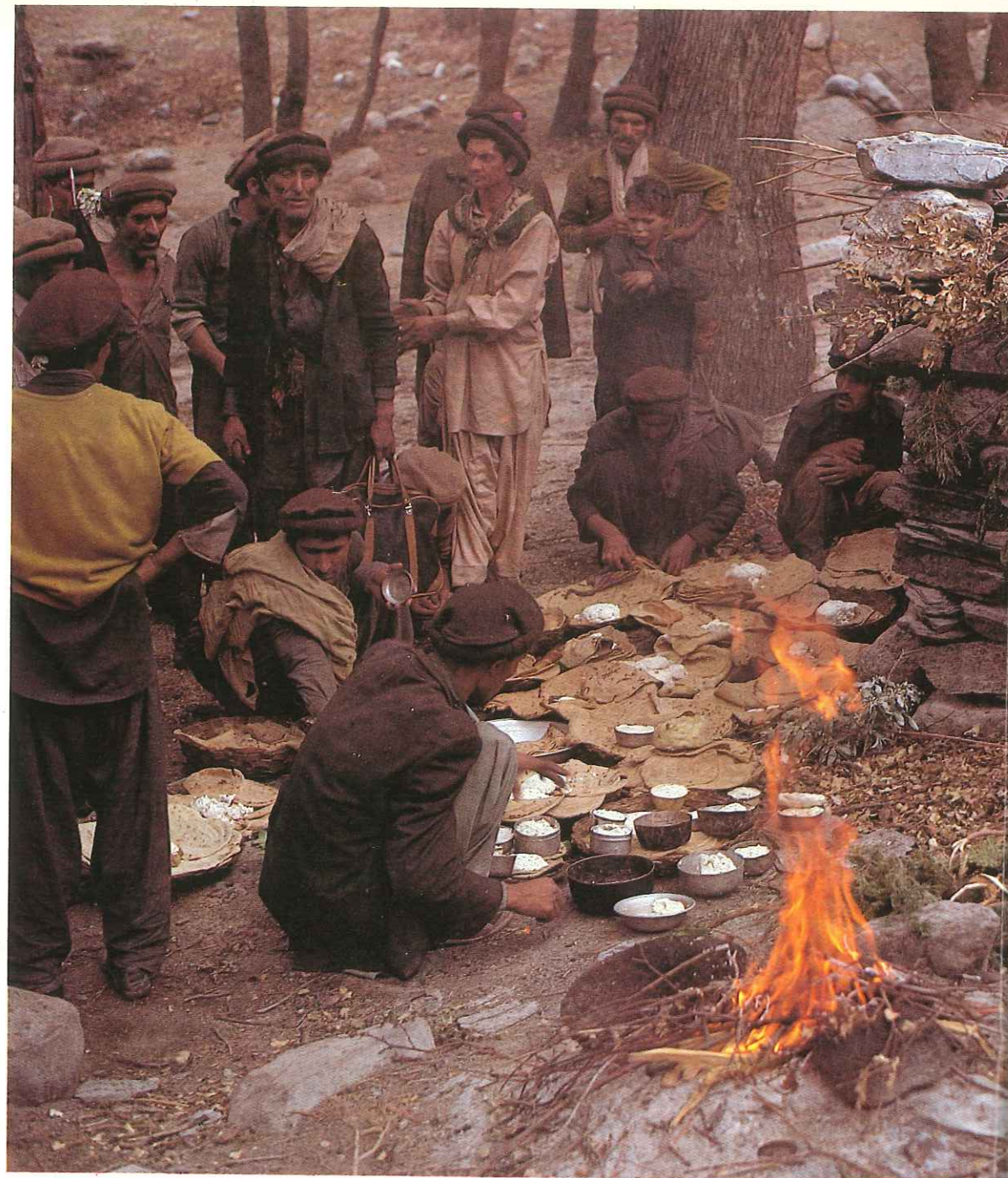
tutto differente è il *dehâr*, lo sciamano, che ha la capacità di cadere in trance per comunicare con il divino; in quei momenti, attraverso la bocca del *dehâr* gli dèi parlano agli umani. Nel corso del *Chaumos* a Rumbur, assistemmo due volte alla trance del *dehâr* di quella valle.

Per comprendere il senso dei complessi rituali del *Chaumos*, che si articola in dodici giorni festivi intercalati da giornate dedicate alle pulizie e ai preparativi, è necessario sia chiaro che fra i due poli opposti della fondamentale contrapposizione *ònjeshtha-pràgata* esiste una vasta zona intermedia che partecipa di entrambe le sfere pur non appartenendo all'una né all'altra. È su questo piano di equilibrio fra i due opposti che si svolge la vita ordinaria, la vita quotidiana della comunità. Le contrapposizioni che con i riti della lunga fase iniziale della festa si mira ad integrare si riconducono alla dialettica che nella società kalash si sviluppa fra questo «regno di mezzo» e la sfera *ònjeshtha*. Soltanto nella fase culminante, quando come vedremo la polarità maschio-femmina appare in primo piano, la sfera *pràgata* viene dissolta con la rappresentazione rituale della coincidenza degli opposti. Ma questa sintesi, è importante notare, si realizza attraverso *uno* dei due poli: è il «puro» ad assorbire e risolvere l'impuro, e non viceversa.

Al piano intermedio su cui si svolge la vita quotidiana dei kalash, appartiene innanzitutto l'agricoltura, attività che non è considerata *ònjeshtha* ma nemmeno *pràgata*; vi appartengono quindi anche i suoi prodotti che costituiscono il cibo quotidiano, consumato come abbiamo visto nella

sfera ordinaria, in cui ognuno mangia la propria roba a casa sua. Vi rientrano poi le pecore e le vacche, animali di scarsa importanza nell'economia di allevamento dei Kalash, la cui cura viene lasciata spesso alle donne. E infine ne fa parte tutto il fondovalle con i campi e i villaggi, territorio che uomini e donne condividono e che è il teatro della vita familiare e sociale. Un regno domestico legato alla donna che si contrappone al mondo selvatico, vergine, intatto dei pascoli alti e delle cime dei monti cui il sesso femminile non ha accesso. Un regno che, si è visto, ha la sua dea non *ònjeshtha* né *pràgata*: è *Jeshtak* che ha il suo tempio fra le case dei villaggi e presiede ai rapporti di parentela e sociali all'interno della comunità.

Da una parte quindi il maschile, l'allevamento, il selvatico; dall'altra il femminile, l'agricoltura, l'urbano, che fra i Kalash appare in forma appena embrionale. Ma l'equilibrio fra questi due complessi che entrano in contatto sul piano della vita ordinaria, è fondato in realtà sulla prevalenza di uno di essi. Abbiamo infatti a che fare con una società patrilineare che riserva all'uomo un ruolo che, pur non trasformandosi in sfruttamento dell'altro sesso come accade ad esempio fra i vicini Katir un tempo Kafiri, è sempre un ruolo guida. Le donne non partecipano se non indirettamente ai processi decisionali. Così vediamo che il maschile invade la sfera del femminile, mentre il contrario non accade. L'uomo partecipa ai lavori agricoli mentre la donna non può avere nessuna parte nell'allevamento delle capre; gli uomini hanno naturalmente libero accesso ai villaggi, ma le donne devono tenersi lontane dagli ovili. Gli uomini entrano nel tempio di *Jeshtak*,



Preparazione di un pasto in comune alla presenza di Sajjigòr: La piccola costruzione in pietra sulla sinistra è la «casa» del dio. L'ara sorge in una radura al centro di un sacro boschetto il cui accesso è proibito alle donne. È qui che si svolgono i principali riti del Chaumos e altri importanti rituali connessi alle numerose festività che costellano l'anno Kalash. Nella foto, alcuni giovani stanno disponendo sottili focacce di frumento e formaggio fresco su dei vassoi di fibre vegetali intrecciate, da cui si mangerà poi accucciati per terra a gruppi di quattro o cinque.

ma i luoghi sacri agli altri dèi maschili sono interdetti alle donne. In complesso lo spazio proibito alle donne, che comprende quindi gli ovili, i santuari delle divinità e i pascoli alti, è molto più vasto di quello proibito agli uomini, che si riduce al solo *bashali*, luogo pràgata per eccellenza in cui le donne si ritirano durante il periodo delle mestruazioni e del parto.

Vedremo dunque adesso come il principio ònjeshta faccia nel corso della festa il suo graduale ingresso in questa sfera intermedia, fino a pervaderla totalmente con la rituale dissoluzione del suo opposto. Una penetrazione che si attua attraverso la celebrazione di una comunione sempre più vasta e profonda che si esprime su tre livelli che si compenetrano, e che soltanto nella nostra interpretazione possono essere distinti. Il primo è quello dei rapporti sociali fra i membri del gruppo, il secondo riguarda i rapporti fra la comunità e la natura, il terzo il rapporto fra gli umani e il divino. Ricondotte a unità tutte le contrapposizioni che agiscono sul piano della vita ordinaria, la comunità kalash si prepara ad affrontare il nuovo ciclo annuale.

Il primo giorno si fanno innanzitutto offerte individuali di fumo di ginepro nei luoghi sacri agli dèi; il secondo, invece, all'interno degli ovili che vengono prima accuratamente spazzati e ripuliti. Ciascuna giornata si conclude con una festa; la prima coinvolge gli abitanti dei due villaggi più a monte, la seconda quelli dei tre agglomerati più a valle.

Nel 1973 il Chaumos ebbe inizio a Rumbur il 6 dicembre. Dalla veranda della casa che ci ospitava vedevamo sul far della sera un falò che ardeva

sul monte di fronte, all'altezza del villaggio di Grom; da lì sentivamo levarsi dei canti. Ci incamminammo allora giù per il sentiero e presso il torrente ci imbattemmo in una processione di una ventina di uomini e donne che scendevano cantando al lume della luna quasi piena. Proseguimmo tutti verso il villaggio più grande (Balanguru) distante solo poche centinaia di metri. Il corteo trasformatosi in un lungo serpente umano fatto di persone che in fila indiana si tenevano per le spalle, entrò dall'alto nel paesino aggrappato in parte sulle pendici del monte, e lo percorse tutto mentre il canto diventava vivace e rumoroso; dalle case le donne ci venivano incontro portando offerte di noci e di gelsi secchi che venivano consegnate a un uomo che le versava in un sacco. Sboccammo infine nello spiazzo principale dove ci attendeva un falò acceso che fu subito rinfocolato perché crepitasse in una grande fiammata di benvenuto; tutt'intorno uomini e donne del villaggio danzavano cantando. Il ritmo era dato dal canto; la tradizione infatti, proibisce il tamburo per tutta la durata della festa. Ballavano soprattutto le ragazze, formando una stella e girando in tondo a passo svelto alzando le ginocchia. Il freddo era così intenso che non consentiva di stare fermi; bisognava ballare per scaldarsi. Quando le noci e i gelsi furono distribuiti, tutti, anziani per primi, cominciarono a ritirarsi nelle loro case.

Una festa del tutto simile si svolse il giorno seguente a Kalashagrom, uno dei villaggi del gruppo più a valle. Ma questa seconda fu molto più allegra e carnevalesca. Sembrava quasi dovesse toccare un premio a chi faceva più

rumore; anzi, un giovane percuoteva con una canna quelli che si tenevano un po' in disparte e non gridavano abbastanza. I bambini si scatenarono per primi facendo il diavolo a quattro e gli adulti li incitavano finché non si formarono due squadre armate di canne, che cominciarono a darsela di santa ragione nella grandissima ilarità generale.

Nucleo di queste due feste è lo scambio di doni. Uno scambio che rientra nella categoria della «reciprocità bilanciata» secondo la definizione di M. Sahlins. La frutta secca viene raccolta con la questua, condivisa durante la danza e infine distribuita fra le famiglie tenendo conto dei componenti di ciascuna. Ognuno avrà alla fine pressappoco quello che ha dato. Non vi sarà quindi vantaggio economico per nessuno. Lo scopo qui è quello di cementare i legami fra villaggi vicini. Vediamo quindi in primo piano i rapporti spaziali di vicinato. Il gruppo si divide in due parti secondo una linea territoriale - che non ricalca la divisione in gruppi di *kam* che discendono da un unico antenato, - per rinsaldare una rete di rapporti amichevoli la cui espressione materiale sono il lungo serpente umano della questua, la frutta secca che passa di mano, la festosa danza collettiva intorno al falò.

Non vengono neanche dimenticati, in queste due prime giornate, i rapporti di parentela interni a ciascun *kam* che vengono sottolineati con uno scambio detto *jamili bash*: ogni uomo sposato offre alle donne sposate originarie della sua famiglia un *bash* di

pani di frumento. *Bash* è appunto il termine che designa la porzione di beni alimentari spettanti a persona in occasione di tutte le distribuzioni sancite dalla tradizione. Si vuole sottolineare l'appartenenza della donna al suo clan d'origine, dal quale essa torna a nutrirsi in questa speciale occasione.

Si rinsaldano legami che nella vita di tutti i giorni rimangono in ombra: quelli con i membri «lontani» del *kam*. Oltre alle donne sposate, entrate quindi a far parte di un altro *kam*, vengono ricordati anche i morti: in ogni famiglia si fanno dei piccoli pani che gli uomini vanno a deporre in offerta ai defunti, in appositi luoghi all'interno del cimitero.

Nella terza giornata del Chaumos, la comunità si divide di nuovo in due parti, ma secondo una linea diversa da quella territoriale. Famiglie che nei primi due giorni avevano fatto festa separatamente, ora si ritrovano insieme.

A Rumbur sono due i gruppi di *kam* titolari di un *Jeshtak-han*, il tempio della dea che presiede ai rapporti di parentela e sociali. Due gruppi che discendono ciascuno da un unico antenato che risale a una decina di generazioni fa; si tratta dei nipoti del capostipite di tutti i Kalash di Rumbur, *Bangutà*. Sono questi raggruppamenti di *kam* che si ritrovano al tempio di *Jeshtak* per un pasto in comune a base di fagioli. Si offre fumo di ginepro alla dea garante dell'unità e della concordia all'interno dei lignaggi, e si cuociono tutti insieme, in grandi pentoloni, i legumi che

Una delle numerose danze in cui si articola la lunga festa del solstizio d'inverno. Tutta la comunità partecipa con grande entusiasmo.



Rumbur, Chaumos 1973

ciascuna famiglia ha portato in ragione dei suoi componenti. I fagioli cotti verranno poi distribuiti nella stessa proporzione. Un altro caso di «reciprocità bilanciata»; non c'è vantaggio economico per nessuno. Di nuovo lo scopo è quello di rinsaldare un legame, che questa volta è quello che unisce i membri dei kam che discendono da un antenato comune e che sono titolari, insieme, di un Jeshtak-han.

In questi primi tre giorni del Chaumos si celebrano e si corroborano dunque i legami sociali. È il primo livello del principio ònjeshta, portatore di un orientamento culturale «comunionistico» la cui espressione materiale è qui il cibo raccolto, condiviso e distribuito. Un orientamento, abbiamo visto, che è a fondamento di una società sostanzialmente omogenea che ignora la stratificazione sociale, e che porta a distribuire il surplus prodotto nel circuito di circolazione straordinaria. Nessuno quindi si solleva al di sopra degli altri, se non per un prestigio cui non è connesso potere politico. Nelle giornate iniziali del Chaumos non vi è distribuzione se non nel jamili bash; il cibo viene messo in comune. È la comunione dell'uomo con l'uomo che nel corso della festa si estenderà progressivamente al non-umano. Vedremo presto come.

Vennero poi due giorni di sosta nelle attività rituali a dare tempo ai preparativi. Le donne lavavano vesti e copricapi, e alcune tessavano abiti nuovi per i figlioli in età per l'iniziazione che sarebbe stata celebrata di lì a qualche giorno. Gli uomini invece erano occupatissimi a scambiarsi visite. Agli ospiti tocca

sempre, in questi casi, un piccolo pasto a base di pane e formaggio, riso o altro, indipendentemente dall'orario. Se si considera che normalmente i kalash mangiano soltanto la mattina e la sera, si comprende facilmente come questi giorni segnati da continui spuntini siano attesi come tempi di abbondanza e di allegria. Sono queste inoltre occasioni in cui si discutono gli avvenimenti sociali della valle e le eventuali decisioni da prendere.

Il quarto giorno festivo, detto *kutramù*, le donne lo passano a fare pane per i tre giorni successivi, in cui la tradizione proibisce di panificare. A notte inoltrata cominciano poi a modellare la pasta del pane dandole la forma di figurine di animali, che vengono poi cotte sulla piastra di ferro. Si tratta di *markhor* (*capra falconeri*), di capre, di vacche, di cani, tutti chiamati per l'occasione *shara bira au*, ossia pani in forma di *markhor*. Queste figurine vengono poste sullo scaffale di legno che scorre lungo la parete opposta alla porta, che è il luogo ònjeshta della casa. Vi restano fino al mattino successivo quando i bambini le reclamano per i loro giochi. Infine toccano in pasto a vacche, pecore e cani.

Nel corso della stessa notte, al Jeshtak han vengono fatti dei disegni in nero dei medesimi animali: del fango viene spalmato sui pilastri e le pareti del tempio; usando poi il gambo di alcune spighe per pennello e una pasta scura ricavata dalla piastra del pane per inchiostro, vengono tracciati i piccoli disegni. I *markhor* rappresentano il selvatico per eccellenza e sono ònjeshta: vivono in alto fra le vette dei monti e per i Kalash sono le capre dei *suchi*, gli spiriti che lassù hanno la loro dimora. L'alleva-

mento in generale è collegato a questa sfera. Con i riti della notte del *kutramù*, il selvatico entra nel cuore del domestico: il focolare, la casa, il tempio di Jeshtak. La cerimonia reintegra nella sfera ònjeshta il regno intermedio della vita ordinaria di tutti i giorni.

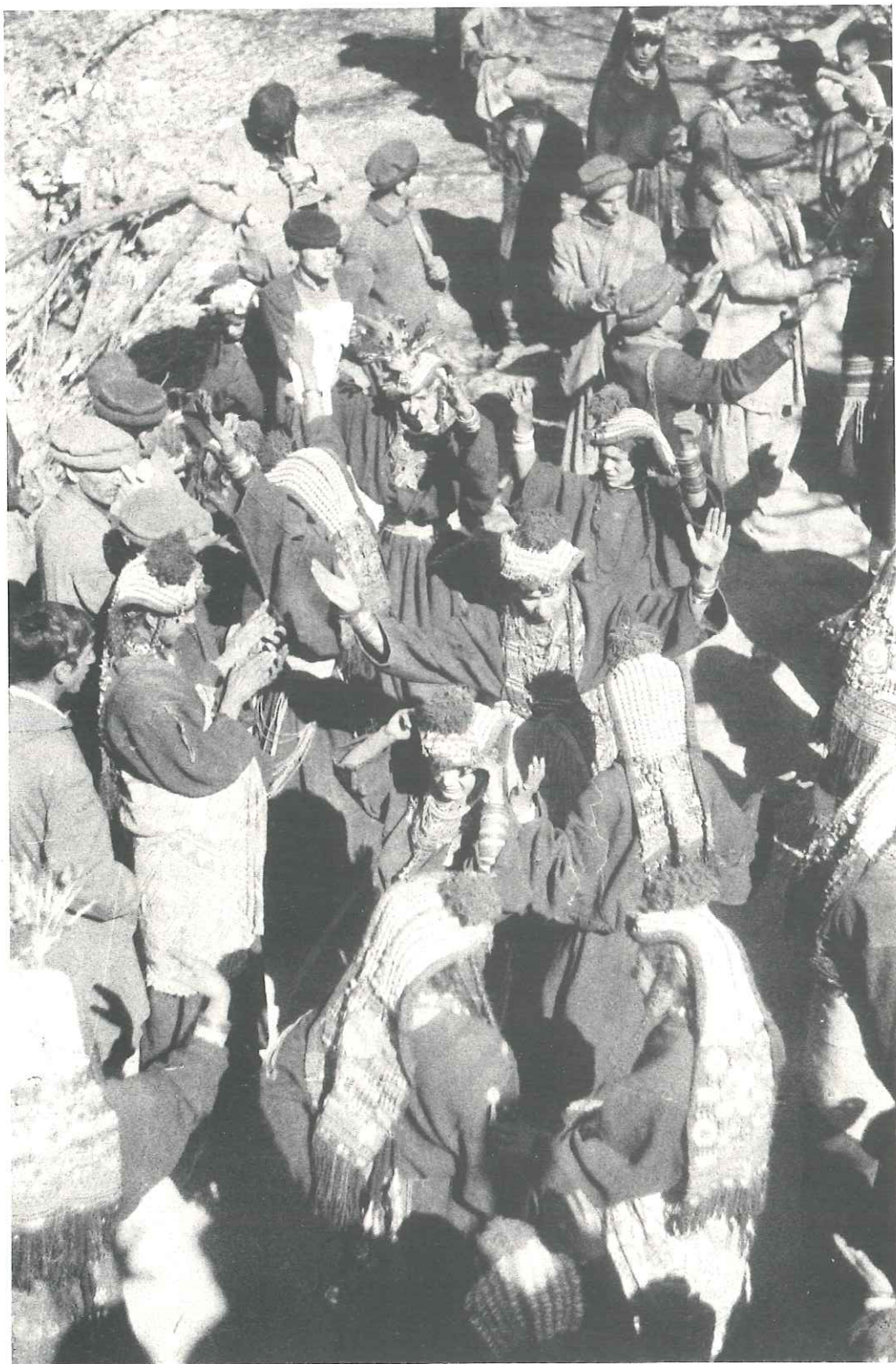
Selvatico vuol dire caccia, pastorizia, natura non stravolta dall'uomo, condivisione, comunione: i pascoli alti, s'è detto, sfuggono alla regola della proprietà familiare e sono utilizzati da tutti secondo un sistema di rotazione; il più ambito prodotto dell'allevamento è la carne, che è riservata al circuito di circolazione straordinaria in cui i beni alimentari vengono messi in comune fino alla distribuzione; e anche il formaggio vi è per lo più destinato. La pastorizia non incide profondamente sull'ambiente naturale, mentre l'agricoltura sconvolge il territorio e gli dà un nuovo assetto in cui hanno posto soltanto le forme di vita volute dall'uomo. In questo i Kalash, come molti altri popoli (v. V. Lanternari, *La Grande Festa*, Bari 1976, pagg. 468-69), vedono un sacrilegio da riparare. L'uccisione di qualunque forma di vita è considerata rottura pericolosa di un'armonia. Il pastore sgozza le capre, ma lo fa soltanto quando la tradizione lo consente, con il prescritto rituale. L'uccisione si trasforma in sacrificio alla presenza degli dèi e la carne viene consumata secondo la visione ònjeshta: in comunione con gli altri, mai da soli. Ònjeshta è dare; prendere, tanto più la vita, è il suo opposto. Vita e morte, ecco il volto celato dei due poli. E infatti il cimitero, dove ha sede la morte, è per i Kalash l'altro luogo pràgata per eccellenza. Con la pastorizia, l'uomo la-

scia più spazio alle forme di vita, mentre l'agricoltura è vissuta come una violenza più grave, le sue regole non sono quelle dell'ònjeshta. La proprietà dei campi, si è detto, è divisa a livello familiare e i loro frutti si consumano nella sfera ordinaria, in cui ognuno mangia la propria roba a casa sua. Vi opera il principio opposto che dove ha trionfato ha portato all'abbandono della distribuzione per l'accumulazione, fonte della stratificazione sociale. Selvatico-domestico, ecco la contrapposizione: da una parte natura intatta, pastorizia, condivisione, omogeneità; dall'altra natura asservita solo ai bisogni dell'uomo, agricoltura, separazione, stratificazione sociale.

Il principio ònjeshta si esprime qui su un secondo livello che comprende anche il primo. La comunione con la natura corrisponde, ed è legata, alla comunione dell'uomo con l'uomo. Due manifestazioni di un solo principio che col progredire della festa si esprimerà ancora in nuove e più profonde forme.

Nel quinto giorno festivo del Chaumos il soprannaturale fa la sua comparsa nella sua forma più vicina all'uomo. Tornano i trapassati a condividere un pasto coi vivi. Le spighe e la pasta nera con cui sono stati fatti i disegni nel tempio di Jeshtak vengono deposte in offerta al cimitero insieme a dei piccoli, simbolici, pani. Si tratta forse di un segnale: gli spiriti dei defunti capiscono che il rito è compiuto e che è giunto l'unico giorno dell'anno in cui possono scendere sulla terra, il *Madayik*.

La comunità si divide di nuovo secondo il Jeshtak han di appartenenza, e ogni famiglia porta al tempio il cibo



da condividere secondo le sue possibilità e tenendo conto del numero dei suoi membri.

Nel primo pomeriggio una processione di uomini e donne che portavano pesanti gerle piene di pani, cesti di frutta secca, gavette di stagno piene di formaggio, partì dal nostro villaggio per il Jeshtak han di Balanguru.

Il tempio della dea ha la struttura di una normale casa, ma è di dimensioni maggiori, e ha un soffitto di costruzione più elaborata. Pianta quadrangolare, spazio centrale del fuoco delimitato da quattro grossi pilastri di legno intagliato; come le case, nessuna finestra; unica apertura, oltre alla porta, un piccolo buco per il fumo direttamente sopra il focolare. Affisse al muro in un angolo quattro tavolette di legno con due piccole teste di cavallo: sono gli emblemi di Jeshtak, uno per ogni kam.

Dentro c'era già molta gente; tutti avevano portato del cibo che fu raccolto sul pavimento di terra battuta proprio sotto i simboli della dea. I parenti si ritrovavano, e un po' di tempo passò fra chiacchiere e saluti in un'atmosfera di allegra e cordiale familiarità. Intanto un paio di uomini per ogni kam andavano presso l'ara di Mahandeo per offrire fumo di ginepro al dio. Il luogo sacro è uno spiazzo fra le rocce della cresta del monte, dominato da un grande masso ai cui piedi sorge una piccola costruzione di pietre sovrastata da un'asse su cui sono infisse quattro rozze teste di cavallo in legno, consuete dal tempo. Il sole era al tramonto. Li ve-

devamo salire su per il pendio coperto di neve, stagliati contro il cielo nuvoloso, con i rami in mano; poi si accendeva un fuoco di breve durata proprio dove si scorgeva in controluce l'altare, e quindi scendevano di nuovo giù verso i villaggi. Nel frattempo, all'interno del Jeshtak-han, un ragazzino si era messo a costruire il *kottik*, ossia una piccola piramide tronca fatta di legnetti fini che fu poi portata fuori dal tempio su una larga pietra piatta, e sistemata vicino alla porta. Tornati gli uomini dall'ara del dio, un ragazzo vi appiccò il fuoco; ci raccogliemmo tutti all'interno del tempio e l'ingresso fu chiuso con una coperta di lana. Ciascuno prese in mano una scheggia di legno resinoso e lo accese al fuoco centrale. Così, nel buio della sera ormai sopraggiunta, l'interno del tempio era illuminato a giorno da decine di fiammelle; rimanemmo in attesa in silenzio o bisbigliando appena. Fuori avevano lasciato una gerla piena di pani, cesti di frutta secca e altri cibi. Secondo la tradizione, mentre il *kottik* arde gli spiriti dei morti vengono a prendere le offerte, per scomparire poi quando il piccolo fuoco si estingue. A quel punto, tutti gettarono le loro torce nel focolare all'interno del tempio, la porta fu aperta e la conversazione riprese normalmente. I morti erano andati via.

Che si trattasse di un ritorno simbolico, era ben chiaro ai Kalash. Le offerte lasciate fuori furono distribuite ai bambini. Seguì un pasto in comune con cui si condivise parte del cibo raccolto; il rimanente fu diviso

Le danze del Chaumos si svolgono a Rumbùr in uno spiazzo piano e alberato antistante il villaggio principale, balanguru.

← 1873

fra le famiglie secondo il numero dei componenti di ciascuna.

La comunione si estende ai trapasati con il rituale del *jamily bash*. I *kam* riuniti accolgono i loro membri «lontani», i morti e le donne date in ispose (*jamily*) e si celebra ancora l'unità fra i membri del gruppo. Ma c'è una nuova contrapposizione che si integra: la morte, si è detto, è *pràgata* e i cimiteri sono luoghi sommamente impuri, situati in basso al di sotto dei villaggi. In alto i santuari degli dèi, nella zona intermedia i villaggi degli umani, in basso il *bashali* e il *mandaojào* (cimitero). È qui che fra i *kalash* si localizza la sfera *pràgata*: l'uno è il luogo in cui avviene la nascita, l'altro quello in cui ha sede la morte. Perché, ci si potrebbe chiedere, è impura anche la prima che della seconda sembrerebbe essere l'opposto? La nascita è *pràgata* perché porta con sé la morte, mentre *ònjeshtha* è la vita senza principio nè fine, la vita immortale. E nella cerimonia allo *han* la barriera della morte è superata. Gli antenati vivono in un mondo eterno che con loro scende sulla terra, dove si nasce e si muore. Nel rito i due opposti si congiungono: le anime immortali condividono un pasto con la loro progenie destinata a morire. L'*ònjeshtha* penetra la sfera intermedia.

Ci si avvicina ormai alla parte centrale, al *clou* della grande festa. Il principio *ònjeshtha* si è fin qui espresso nella comunione dell'uomo con l'uomo, nella comunione dell'uomo con la natura e nella comunione fra gli umani e il soprannaturale impersonato dai morti; presto si manifesterà nella sua essenza profonda: il divino scenderà sulla terra; nei due

giorni più sacri il caduco, soggetto alla morte, sarà uno con l'eterno.

Purificazione generale, quindi, per essere pronti ad accogliere il grande evento. Nei due giorni di sosta che seguirono, fervevano i preparativi: le case, svuotate di tutto il contenuto, furono spazzate per bene, come anche i sentierini dei villaggi e i tetti-terrazza. Pulizie straordinarie che si ripeteranno soltanto a maggio, per il *Joshi*, l'altra grande festa dell'anno *Kalash*. Diverse donne intrecciavano cesti da sostituire a quelli vecchi, come la tradizione prescrive.

È un momento in cui tutto si rinnova, il vecchio, lo sporco viene portato via dal ciclo che finisce. Con l'anno nuovo si ritorna all'inizio, alla fonte della vita: *Balimahín*, il dio in arrivo sarà portatore di fertilità, e si celebreranno le iniziazioni in cui i bambini vestiranno per la prima volta gli abiti degli adulti.

Ma prima c'è il giorno della purificazione delle donne, il sesto di quelli festivi, che apre la settimana più sacra. Entrano in vigore a questo punto una serie di divieti e di obblighi: gli arnesi da cucina devono essere sostituiti, appunto, con altri nuovi; non si beve latte né the; non si fumano sigarette e si deve evitare il contatto con tutti gli oggetti, come il sapone, di origine esterna; anche i musulmani devono essere evitati; i rapporti sessuali, infine, sono interdetti per tutti e sette i giorni. La comunità è tutta tesa verso il polo *ònjeshtha*. Ciò che viene dall'esterno non può esservi incluso. Ne è escluso anche il sesso che dà luogo alla nascita, che porta con sé la morte. A ciò può collegarsi forse il divieto del latte, prodotto legato al ciclo della riproduzione. Oggi queste regole sono osservate nei due giorni

principali; un tempo gli uomini dormivano agli ovili per tutti i sette giorni di questo periodo sacro. L'integrazione fra i due poli, *ònjeshtha* e *pràgata*, passa attraverso la separazione. Si vuol comporre tutto nella prima sfera, allontanando tutto ciò che non vi appartiene, quasi a negarne l'esistenza.

Riappare la contrapposizione selvatico-domestico. Gli uomini si ritirano agli ovili dove fanno il pane su lastre di pietra. Le donne spazzano i villaggi e le case, e sostituiscono gli arnesi da cucina. Per quanto possibile anche il domestico deve diventare *ònjeshtha* per dissolvere la contrapposizione.

Il sesto giorno festivo dunque (il decimo dall'inizio), è dedicato alla purificazione delle donne.

La mattina le donne del nostro villaggio (*Malidesh*) si alzarono molto presto per completare le pulizie dei sentierini e degli spiazzetti fra le case del minuscolo agglomerato. Quindi scesero tutte presso il torrente, dove, accesi dei fuochi, riscaldarono l'acqua gelida in grandi pentoloni di alluminio; si sciolsero poi le fasce di lana chiara che stringono il largo *chèo* alla vita, e toltesi bracciali, collane e *kupàss* (il copricapo), si lavarono sotto la veste senza levarselo di dosso.

Nel frattempo un paio di *ònjeshtha suda* (giovani purificatisi con un lavaggio) per ogni casa o raggruppamento di case vicine, avevano fatto diversi fuochi intorno ai villaggi. Vi avevano sistemato sopra delle lastre di pietra su cui avrebbero cotto il pane necessario alla cerimonia di purificazione delle loro congiunte. La grande piastra di ferro normalmente usata nelle case non è ammessa: appartiene alla sfera domestica, non

ònjeshtha. I giovani impastavano già la farina e preparavano gherigli di noci. La tradizione prescrive cinque pani per ogni donna, quindi c'era parecchio lavoro da fare.

Nel pomeriggio si tennero le innumerevoli cerimonie presso i vari fuochi. Nella casa che ci ospitava c'era un'atmosfera di attesa trepidante. Le donne erano tutte agghindate e sfoggiavano i loro ornamenti più belli; anche la figlioletta piccola era in ghingheri. Aspettavano il segnale per recarsi sul luogo, una volta pronto il pane; segnale che venne tardi perché con loro si sottoposero al rito altre undici donne, per un totale di settantasette pani. Si mossero infine tutte insieme verso un campo poco lontano dove ardeva ancora il fuoco su cui gli uomini avevano cotto i pani preparati per loro. Una volta lì, rimasero in piedi più o meno allineate, rivolte al fuoco e con le spalle al precipizio. Dapprima un gruppo di tre donne si tirò su le maniche e, lavatesi le mani con dell'acqua che un *suda* (giovane officiante) versava loro da un recipiente reso *ònjeshtha*, ricevettero una dopo l'altra i cinque pani (detti *shish au*) che, tese le braccia, tennero fra le palme giunte evitando di toccare qualunque altra cosa o persona. Il *suda* prese un po' d'acqua nel cavo della mano sinistra e con la destra accese al fuoco un ramo di ginepro; trattolo fuori fumante, toccò rapidamente l'acqua e lo passò poi per tre volte descrivendo un cerchio sopra la testa della prima donna, per gettarglielo infine dietro le spalle. Spezzò poi un boccone da uno dei pani e lo gettò nel fuoco. L'operazione si ripeté subito dopo per tutte le altre donne, che man mano cominciavano a mangiare. Il tutto si svolse fra chiacchiere,

fra le famiglie secondo il numero dei componenti di ciascuna.

La comunione si estende ai trapasati con il rituale del *jamili bash*. I kam riuniti accolgono i loro membri «lontani», i morti e le donne date in ispose (*jamili*) e si celebra ancora l'unità fra i membri del gruppo. Ma c'è una nuova contrapposizione che si integra: la morte, si è detto, è *pràgata* e i cimiteri sono luoghi sommamente impuri, situati in basso al di sotto dei villaggi. In alto i santuari degli dèi, nella zona intermedia i villaggi degli umani, in basso il *bashali* e il *mandaojào* (cimitero). È qui che fra i *kalash* si localizza la sfera *pràgata*: l'uno è il luogo in cui avviene la nascita, l'altro quello in cui ha sede la morte. Perché, ci si potrebbe chiedere, è impura anche la prima che della seconda sembrerebbe essere l'opposto? La nascita è *pràgata* perché porta con sé la morte, mentre *ònjeshtha* è la vita senza principio nè fine, la vita immortale. E nella cerimonia allo *han* la barriera della morte è superata. Gli antenati vivono in un mondo eterno che con loro scende sulla terra, dove si nasce e si muore. Nel rito i due opposti si congiungono: le anime immortali condividono un pasto con la loro progenie destinata a morire. L'*ònjeshtha* penetra la sfera intermedia.

Ci si avvicina ormai alla parte centrale, al *clou* della grande festa. Il principio *ònjeshtha* si è fin qui espresso nella comunione dell'uomo con l'uomo, nella comunione dell'uomo con la natura e nella comunione fra gli umani e il soprannaturale impersonato dai morti; presto si manifesterà nella sua essenza profonda: il divino scenderà sulla terra; nei due

giorni più sacri il caduco, soggetto alla morte, sarà uno con l'eterno.

Purificazione generale, quindi, per essere pronti ad accogliere il grande evento. Nei due giorni di sosta che seguirono, fervevano i preparativi: le case, svuotate di tutto il contenuto, furono spazzate per bene, come anche i sentierini dei villaggi e i tetti-terrazza. Pulizie straordinarie che si ripeteranno soltanto a maggio, per il *Joshi*, l'altra grande festa dell'anno *Kalash*. Diverse donne intrecciavano cesti da sostituire a quelli vecchi, come la tradizione prescrive.

È un momento in cui tutto si rinnova, il vecchio, lo sporco viene portato via dal ciclo che finisce. Con l'anno nuovo si ritorna all'inizio, alla fonte della vita: *Balimahín*, il dio in arrivo sarà portatore di fertilità, e si celebreranno le iniziazioni in cui i bambini vestiranno per la prima volta gli abiti degli adulti.

Ma prima c'è il giorno della purificazione delle donne, il sesto di quelli festivi, che apre la settimana più sacra. Entrano in vigore a questo punto una serie di divieti e di obblighi: gli arnesi da cucina devono essere sostituiti, appunto, con altri nuovi; non si beve latte né the; non si fumano sigarette e si deve evitare il contatto con tutti gli oggetti, come il sapone, di origine esterna; anche i musulmani devono essere evitati; i rapporti sessuali, infine, sono interdetti per tutti e sette i giorni. La comunità è tutta tesa verso il polo *ònjeshtha*. Ciò che viene dall'esterno non può esservi incluso. Ne è escluso anche il sesso che dà luogo alla nascita, che porta con sé la morte. A ciò può collegarsi forse il divieto del latte, prodotto legato al ciclo della riproduzione. Oggi queste regole sono osservate nei due giorni

principali; un tempo gli uomini dormivano agli ovili per tutti i sette giorni di questo periodo sacro. L'integrazione fra i due poli, *ònjeshtha* e *pràgata*, passa attraverso la separazione. Si vuol comporre tutto nella prima sfera, allontanando tutto ciò che non vi appartiene, quasi a negarne l'esistenza.

Riappare la contrapposizione selvatico-domestico. Gli uomini si ritirano agli ovili dove fanno il pane su lastre di pietra. Le donne spazzano i villaggi e le case, e sostituiscono gli arnesi da cucina. Per quanto possibile anche il domestico deve diventare *ònjeshtha* per dissolvere la contrapposizione.

Il sesto giorno festivo dunque (il decimo dall'inizio), è dedicato alla purificazione delle donne.

La mattina le donne del nostro villaggio (*Malidesh*) si alzarono molto presto per completare le pulizie dei sentierini e degli spiazzetti fra le case del minuscolo agglomerato. Quindi scesero tutte presso il torrente, dove, accesi dei fuochi, riscaldarono l'acqua gelida in grandi pentoloni di alluminio; si sciolsero poi le fasce di lana chiara che stringono il largo *chèo* alla vita, e tolsero bracciali, collane e *kupàss* (il copricapo), si lavarono sotto la veste senza levarselo di dosso.

Nel frattempo un paio di *ònjeshtha suda* (giovani purificatisi con un lavaggio) per ogni casa o raggruppamento di case vicine, avevano fatto diversi fuochi intorno ai villaggi. Vi avevano sistemato sopra delle lastre di pietra su cui avrebbero cotto il pane necessario alla cerimonia di purificazione delle loro congiunte. La grande piastra di ferro normalmente usata nelle case non è ammessa: appartiene alla sfera domestica, non

ònjeshtha. I giovani impastavano già la farina e preparavano gherigli di noci. La tradizione prescrive cinque pani per ogni donna, quindi c'era parecchio lavoro da fare.

Nel pomeriggio si tennero le innumerevoli cerimonie presso i vari fuochi. Nella casa che ci ospitava c'era un'atmosfera di attesa trepidante. Le donne erano tutte agghindate e sfoggiavano i loro ornamenti più belli; anche la figlioletta piccola era in ghingheri. Aspettavano il segnale per recarsi sul luogo, una volta pronto il pane; segnale che venne tardi perché con loro si sottoposero al rito altre undici donne, per un totale di settantasette pani. Si mossero infine tutte insieme verso un campo poco lontano dove ardeva ancora il fuoco su cui gli uomini avevano cotto i pani preparati per loro. Una volta lì, rimasero in piedi più o meno allineate, rivolte al fuoco e con le spalle al precipizio. Dapprima un gruppo di tre donne si tirò su le maniche e, lavatesi le mani con dell'acqua che un *suda* (giovane officiante) versava loro da un recipiente reso *ònjeshtha*, ricevettero una dopo l'altra i cinque pani (detti *shish au*) che, tese le braccia, tennero fra le palme giunte evitando di toccare qualunque altra cosa o persona. Il *suda* prese un po' d'acqua nel cavo della mano sinistra e con la destra accese al fuoco un ramo di ginepro; trattolo fuori fumante, toccò rapidamente l'acqua e lo passò poi per tre volte descrivendo un cerchio sopra la testa della prima donna, per gettarglielo infine dietro le spalle. Spezzò poi un boccone da uno dei pani e lo gettò nel fuoco. L'operazione si ripeté subito dopo per tutte le altre donne, che man mano cominciavano a mangiare. Il tutto si svolse fra chiacchiere,

scherzi e risate; mancava la solennità del comportamento cerimoniale. Tutte infine, si allontanarono coi loro pani giù per il sentiero.

Gli uomini la sera fecero il pane agli ovili e mangiarono lì. E lì offrirono anche fumo di ginepro ai *Jach*, divinità che presiedono all'agricoltura. Fino a notte fonda i villaggi risuonarono dei canti dei giovani riuniti all'aperto intorno a piccoli fuochi. Si chiuse così il grande giorno delle donne.

Nella cerimonia, legata anche alla fertilità dei campi, al sesso femminile è coerentemente associato il pane, prodotto dell'attività agricola. La purificazione maschile invece, che avrà luogo nel giorno che segue, avverrà come vedremo per mezzo del sangue di capra. La divisione del lavoro fra i sessi si rispecchia nei due riti.

Il settimo giorno festivo (*Pùchau adua*) è forse il più sacro. Il Chaumos si dispiega con un lento crescendo. Comunione prima fra i membri del gruppo; giungono poi nelle case i *markhor*, alfieri del selvatico, e gli altri animali; e poi ancora i defunti dal mondo al di là di nascita e morte. E infine il divino fonte di vita immortale.

Prima dell'alba ci svegliarono dei canti di donne; era un motivo strascicato, con note lunghe e malinconiche. Agli ovili gli uomini, dopo essersi purificati con un bagno, facevano già il pane per il grande rito.

Più tardi una processione scese intonando un canto triste e solenne, dal piccolo villaggio di Grom arrampicato

in alto sulla sponda opposta del torrente, conducendo alcuni caproni; era guidata dal *kazì*. Vi si unirono a poco a poco gli uomini degli altri villaggi con le loro bestie da portare al sacrificio. Le donne si raccolsero in coda, non potevano andare nel luogo sacro al dio e si sarebbero fermate prima, a Balanguru, il più a monte degli insediamenti Kalash. Giunti sullo spiazzo del villaggio, i giovani si lanciarono in una breve e allegra danza girando in cerchio e cantando. Subito dopo, caproni in testa, la processione risalì il sentiero ghiacciato su per la valle fino al sacro boschetto che nasconde l'ara di *Sajjigòr*. Nevicava abbondantemente. Il luogo sacro è costituito da un'ampia radura fra i *bonj* (*quercus balut*) delimitata da panche di legno rette da pali rozzamente intagliati: sono i *maleri*, eretti a memoria dei sacrifici degli avi più prestigiosi, che hanno offerto molte feste. Al centro c'è una piccola costruzione di pietre, più bassa di un uomo, a pianta quadrangolare. Sul fronte c'è affissa una trave con un foro centrale, da cui sporgono due teste di cavallo in legno, semplicemente abbozzate. La valle di Rumbur è troppo scoscesa per questi animali e i Kalash non ne posseggono. Come mai dunque, ci si potrebbe chiedere, li troviamo associati al divino? Gli avi dei Kalash i cavalli li hanno sicuramente usati, almeno in tempi remoti. La rapida espansione degli indeuropei nel corso del II millennio a.C. (cfr. G. Dumezil, *Bellator Equus*, p. 73) e il loro costante successo fu dovuto in gran parte al cavallo. Oggi d'altronde nella



Rumbur 1973

Shish-au adua, il giorno della purificazione del sesso femminile: madre e figlia, con i pani in mano, attendono il loro turno.

valle di Chitral molti li adoperano. È l'animale più nobile e veloce, degno degli dèi.

Giunti al luogo sacro, iniziarono le procedure rituali: fu acceso il fuoco presso l'altare e alcuni giovani andarono a lavarsi le braccia al fiume per rendersi ònjeshta; sarebbero stati loro a compiere materialmente il sacrificio. Appena tornati, uno di essi infilò tra le pietre dell'ara un ramo di *bonj* per ciascun caprone morituro e uno in più: ventitre in tutto. Un altro si sedette su un masso a braccia tese in avanti per evitare qualunque contatto. Un terzo che era uno dei figli del kazì, scelto per la sua forza, stette pronto in piedi con un coltellaccio in mano. Uno degli anziani, tenendo il caprone portato dal suo ovile, si piegò su un ginocchio imitato da molti degli altri che si assieparono intorno, e pregò ad alta voce: «O *Ghona Saj-jigòr, Balimahin tai tara ajona ita au... putr bi je gum bi de*» (O grande Saj-jigòr, Balimahin è venuto tuo ospite... dacci seme di grano e seme di figli), «*khayar kàri, khoshàn kari, homa suwal kàbul kari*», (dacci assistenza, dacci felicità, esaudisci la nostra preghiera). Il caprone fu poi sospinto avanti verso il giovane seduto che lo prese, rovesciandolo, in grembo. Il figlio del kazì, tenendogli ferma la testa, con un colpo deciso gli tagliò la gola mentre tutti facevano con la bocca un verso quasi chiamassero un gatto, che sempre fanno nei sacrifici, per la vittima che rantola e muore.

Il sangue sgorgò a fontanella. Il carnefice ne raccolse un po' nel cavo della mano e lo gettò sul fronte dell'ara, dove formò una larga macchia rossa, poi di nuovo sui rami di *bonj* e infine sul fuoco. Quindi tagliò l'esofago e torcendo la testa del caprone,

la staccò non senza fatica dal corpo che fu portato via. Così, una dietro l'altra, furono sacrificate le altre ventidue bestie. Ben presto si fermò per terra un lago di sangue; il figlio del kazì, grondante di sudore in mezzo alla neve, ansimava per lo sforzo.

La comunità stava vivendo il momento più sacro dell'anno. Era arrivato *Balimahin* sul suo cavallo alato dal volto di donna, i cui zoccoli sprizzavano scintille; si sarebbe fermato fino alla notte successiva, «la notte delle torce», per poi tornare nel *Bashgal* un tempo kafiro, nell'odierno Nuristan afghano. Dio maschile legato alle forze vitali della fertilità, della riproduzione, appare su un cavallo dal volto femminile. È nella donna che si forma la vita. Nel simbolo i due poli si integrano: maschile e femminile, vita immortale e nascita e morte, l'unione suprema, la sfera ònjeshta si rivela e comprende il suo opposto. È il culmine di una «ònjeshtizzazione» generale e temporanea con cui si riscatta il compromesso con l'impuro, il pràgata, che si accompagna all'esistenza di tutti i giorni e che ne è condizione, per ritrovare con questo bagno nel sacro l'energia vitale che da lì solo proviene.

Il dio giunge dal Nuristan, in passato il centro di un'area culturale di cui i Kalash occupano la periferia. Ma come essere divino giunge dall'al di là e monta un cavallo alato che fa da ponte fra i due mondi. L'essere più nobile e veloce che una mente Kalash potesse concepire. Un veicolo dal volto di donna. Attraverso la donna, infatti, avviene il passaggio dal mondo di là alla vita soggetta alla morte.

È interessante notare che il nome *Balimahin* si può forse ricollegare all'indeuropeo *Bhlagh(s)men* che, al

genere neutro, in sanscrito perpetua il ricordo dello spirito (del bene) o forza magica in sè stessa (cfr. G. De Voto, *Origini Indeeuropee*, p. 298).

Il dio dunque era giunto fra gli uomini nel corso del più grande sacrificio dell'anno.

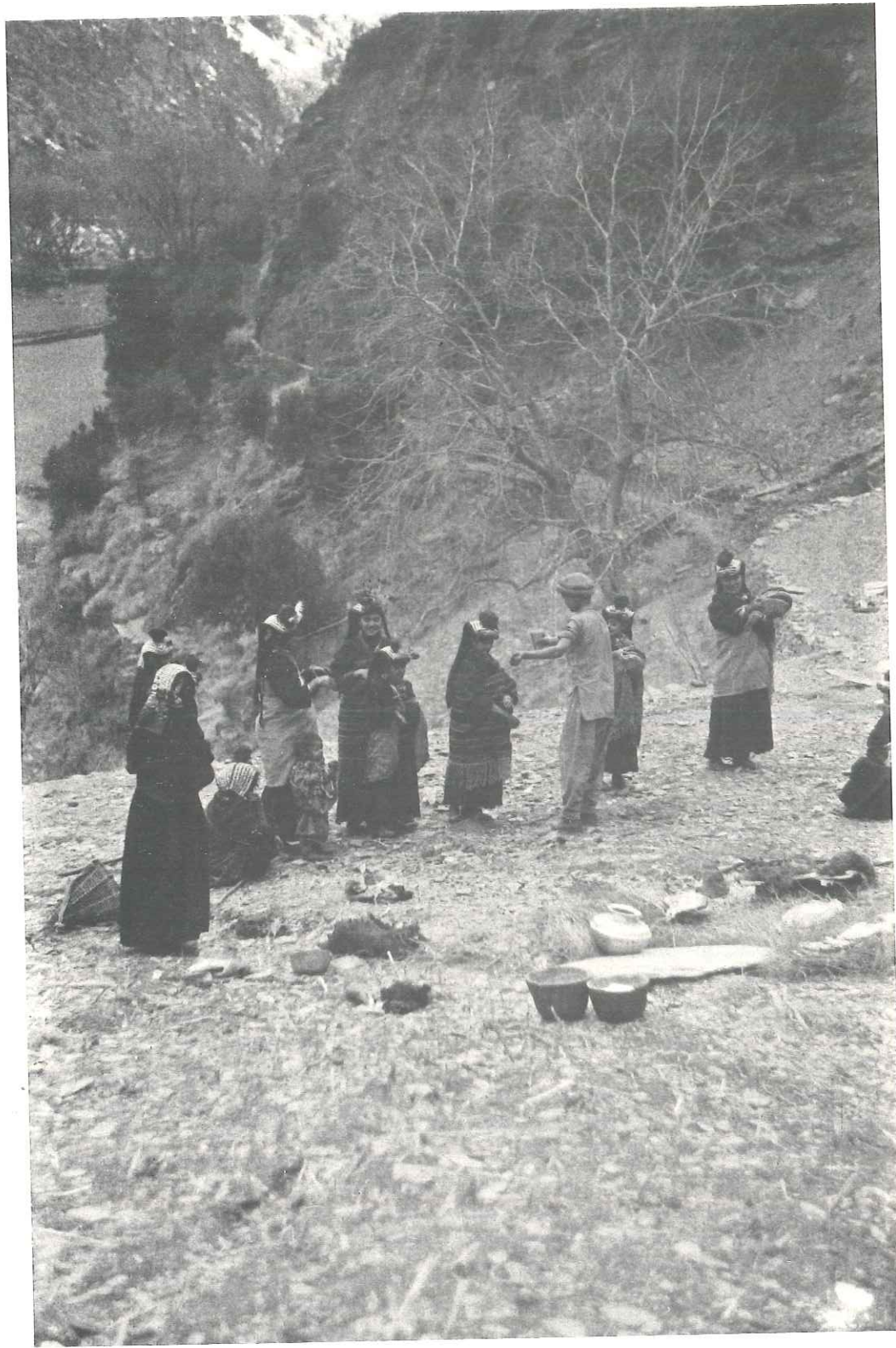
L'ecatombe continuava; i corpi dei caproni man mano venivano portati ai margini della radura e appesi a qualche ramo a capo all'ingiù, mentre le teste venivano messe vicino alle braci. L'ara era rossa di sangue.

Improvvisamente, il dehàr uscì dalla folla e si avanzò nello spazio vuoto fra il fuoco e l'altare. Aveva un'espressione fiera e profonda e fissava lo sguardo nell'aria, ora in un punto ora in un altro, come se vedesse una presenza che agli altri sfuggiva. Ad un tratto levò le braccia e indicò con un dito la folla di uomini intorno. Il kazì interpretò subito il gesto e gridò «*suchèin! suchèin*». Uno dei giovani ònjeshta volteggiò un ramo di ginepro fumante vicino alla gente raggruppata, come a descrivere un cerchio che comprendesse tutti. Uomini e ragazzi si inginocchiarono mentre il kazì e uno degli anziani pregavano a gran voce. Il dehàr, sempre in una specie di trance, prese una fronda di ginepro, ne staccò alcuni rametti e li infilò nel copricapo di lana di chi si faceva avanti per ottenerlo. Tornò quindi presso l'altare e stette lì fermo con lo sguardo fisso su un punto sopra le nostre teste. Improvvisamente levò le braccia, lanciò un grido e disse qualche parola; poi le abbassò e rimase fermo; un tremito cominciò a scuoterlo, ma solo per qualche secondo. Di nuovo ripeté gli stessi gesti, lanciò il medesimo grido e cadde all'indietro abbattendosi su uno dei giovani che eseguivano il rito,

il quale tenne le braccia levate per non toccarlo, onde evitare di contaminare la purezza necessaria al suo compito. Un uomo si precipitò subito ad afferrarlo e lo sostenne. Il dehàr rimase fermo, abbandonato con gli occhi chiusi. L'attenzione dei presenti tornò al sacrificio e dopo qualche minuto egli riaprì gli occhi e si rimise in piedi: il suo volto aveva ripreso l'espressione normale. Il tutto durò forse un quarto d'ora e il rito non fu mai interrotto. Domandammo poi che cosa avesse detto il dehàr. «Buone parole, l'anno prossimo i caproni saranno ventitre» così ci fu risposto. Si trattava quindi di un pronostico di abbondanza per i Kalash; la comunità avrebbe prosperato e sarebbe diventata più ricca nell'anno che stava iniziando. Le capre sarebbero state più numerose.

Ogni ovile aveva portato anche tre pani fatti dagli uomini nel corso della notte, che erano stati raccolti presso l'altare dentro delle grandi borse di pelle di capra. Uccisi tutti gli animali, gli addetti *suda*, lavatesi le braccia fino al gomito, presero i pani. Iniziò un secondo rito collettivo in cui, dopo il sangue dei caproni frutto della pastorizia, si offriva al dio il pane, frutto dell'agricoltura; con lo stesso atto si consacrava il cibo che sarebbe condiviso.

Ciascun giovane metteva sul fuoco un ramo di ginepro, staccava un boccone dal pane e ne gettava parte fra le fiamme e parte verso l'ara. Per fare più presto ne prendevano in mano diverse forme per volta; dal fuoco si levava una colonna di fumo odoroso, bianco e densissimo. Infine i pani furono spezzati e distribuiti fra i presenti, e ben presto tutti uscimmo dal sacro boschetto mangiando. I ca-



proni sacrificati furono portati a spalla agli ovili da cui erano venuti.

Ci avviammo verso i villaggi. Giunti a Balanguru, sullo spiazzo trovammo le donne che erano rimaste lì in attesa. Aveva smesso di nevicare. Le ragazze si misero subito a ballare cantando e ci accolsero con una curiosa danza con cui si aprì la fase sessuale della festa. Cantavano allineate in gruppi di tre ripetendo «*mandào chùtak, chutàk*», parole che si riferiscono in qualche modo all'atto d'amore. Attorcigliavano un capo della loro ampia veste di lana in forma di membro maschile, e danzando fra grandi risate, si dirigevano ora verso un ragazzo, ora verso un altro. Il giovane preso di mira, vedendosi venire incontro le ragazze, univa i pollici e gli indici delle due mani in modo da rappresentare l'organo sessuale femminile e avanzava a passi di danza verso il terzetto di donne che rinculava, per poi tornare all'attacco.

Inversione dei ruoli. Il principio ònjeshta, portatore di unione, si è manifestato sulla terra nella sua essenza divina. Il dio portatore di fertilità, di vita immortale, è giunto nel mondo dove si nasce e si muore, riassorbendolo in sé e dissolvendo tutte le contrapposizioni. Vita immortale da una parte, s'è detto, nascita e morte dall'altra, dèi e uomini, in questo tempo sacro uniti, e non separati come nel tempo normale. Una separazione sofferta, questa che passa attraverso la donna nella sua funzione generatrice. Quindi la donna è pràgata, come il bashali dove avviene la nascita e il mandaojàò, di-

mora dei morti.

Nella sfera d'incontro, quella della vita ordinaria, si allinea con il domestico, l'agricolo, l'urbano; dove ònjeshta è il selvatico, il pastorale, il nomade. Caccia e raccolta all'estremo del continuum di cui i Kalash occupano un posto intermedio, società urbane complesse all'altro estremo. Condivisione - accumulazione. Società omogenee - società stratificate. Natura intatta, - natura stravolta dall'uomo. Comunione - separazione. Ònjeshta si incarna nell'uomo, soprattutto nel giovane vergine. Uomo e donna, ecco i volti umani di questa polarità molteplice il cui nesso unitario ci sembra di cogliere. Uomo e donna... ònjeshta e pràgata che si congiungono nella sfera intermedia della vita di tutti i giorni, quella del loro incontro.

Incontro da cui nasce la vita, di cui, a livello umano, è veicolo la donna. Vita questa soggetta alla morte, che si contrappone alla vita immortale.

Ma nel cuore della festa Balimahìn è giunto fra i Kalash sul suo cavallo alato dal volto di donna. Nel simbolo i due opposti coesistono, si rivelano come diversi aspetti di un'unica essenza.

Nella danza i ruoli si invertono. La contrapposizione non è assoluta. L'uomo fa la parte della donna, la donna dell'uomo. I poli si scambiano. La dualità si mostra relativa, legata al mondo delle forme. In questi giorni sacri la comunità è unita all'essenza al di là di tutte le forme. Nella rappresentazione rituale il gioco si svela, con la danza si celebra l'identità degli

Rito di purificazione delle donne. L'officiante è un parente maschio. È visibile la lastra di pietra utilizzata per la cottura dei pani.

opposti.

All'inizio dell'anno si ritorna al principio, alla fonte di tutta la vita. È questo il momento più adatto per celebrare le iniziazioni.

Infatti, dopo la danza, molti si diressero verso i due Jeshtak han dove alcuni bambini, sia maschi che femmini, avrebbero indossato per la prima volta gli abiti da adulti aiutati dallo zio materno. Per i maschi, la presenza del fratello della madre simboleggia il passaggio del bambino da uno stato di esclusiva dipendenza dalle cure materne ad una fase di progressivo distacco da essa e avvicinamento al padre. Per loro infatti, la cerimonia si concluderà il giorno successivo (*chettai adua*) in cui andranno col padre al santuario di Sajjigòr per un grande rito collettivo, in cui offriranno per la prima volta al dio il pane e il fumo del sacro ginepro. Da allora sono abilitati a fungere da ònjeshta suda (esecutori delle cerimonie) in tutti i casi in cui ciò è richiesto dal rituale.

Ma torniamo al Pùchao adua; la grande giornata non è ancora finita. Si concluderà la sera, agli ovili, con l'*Ishtòngas*, il rito di purificazione degli uomini. Sui tetti di terra battuta si accende un fuoco; un ramo di ginepro fumante viene passato sopra le teste dei partecipanti; l'officiante sgozza un capretto e sprizza qualche goccia di sangue sul volto di ciascuno.

È questo il rito Kalash per eccellenza, quasi un battesimo. Anche noi fummo invitati a farlo; altrimenti non avremmo potuto prendere parte al *Chaumos*. Da allora fummo considerati Kalash a tutti gli effetti; e nei giorni successivi, con grande stupore dei musulmani, nella valle si sparse la voce che eravamo diventati Kafiri.

Ma l'attività rituale non si arresta neanche di notte. Alle ultime luci, si purificano le capre con offerte di pane e fumo di ginepro. Poi si cominciano a fare tre grandi ruote di pane: una è dedicata a *Dizala Dizao*, l'Essere supremo lontano, una a *Bali-mahìn* e una all'aquila, messaggero degli dèi. Le tre forme vengono sistemate su uno scaffale all'interno dell'ovile, una sopra l'altra, e su di esse si mette una figurina di pasta di pane, in forma di *markhor*. A mezzanotte, con un sasso, la piccola immagine verrà abbattuta.

Un rito per propiziare la caccia? È probabile. Ma può esservi anche un significato più profondo che oggi sfugge ai Kalash. I simboli parlano una lingua che forse solo i *dehàr* comprendono a fondo, ma che in passato doveva essere compresa più che adesso anche dall'uomo comune. Oggi i Kalash sono un'isola in un mondo che ha tutt'altra visione; pur fedeli alla loro tradizione, non possono non esserne influenzati. Sopravvivono dunque le forme, dei riti ma il significato man mano si va facendo più oscuro.

La fase culminante del *Chaumos* prosegue. Siamo all'ottavo giorno festivo, detto *chettai adua*. È il dodicesimo dall'inizio. Non ci soffermeremo sulla seconda parte della cerimonia di iniziazione dei maschi, cui si è fatto cenno. Il rito si svolse nel modo consueto ma ebbe inizio con il lancio da parte dei suda di piccoli fasci di rossi rametti di salice, che ricoprirono l'ara. Ogni fascetto conteneva tanti rami quanti erano i componenti della famiglia del ragazzo che lo aveva lanciato, e uno in più.

Si ripercorse infine il sentiero che

portava ai villaggi. Ma questa volta, giunti a Balanguru, gli uomini salirono dapprima sul tetto di una casa dove si fermarono a cantare rivolti alle donne che danzavano sullo spiazzo dove erano rimaste in attesa. Dopo un po', tenendosi per le spalle in una lunga fila, scesero intonando il *gondameshalàk*, un canto lento e solenne: la processione chiuse in un cerchio le donne che, sedutesi per terra, guardavano gli uomini che si succedevano.

Quando si ruppe il cerchio, ripresero le danze allegre e movimentate. Uomini e donne improvvisavano piccoli contrasti e si prendevano in giro a vicenda.

Gli uomini alle donne: «La volpe è venuta nel tuo letto!». Le donne: «La volpe ha visto il tuo pene ed è scoppiata a ridere: ma che roba è questa?» (cfr. J.Y. Loude, *Kalash*, Paris 1980) Un ragazzo, sollevatasi la camicia, si piegava la pelle della pancia all'altezza dell'ombelico in modo da simulare l'organo sessuale femminile e si metteva a provocare le donne che, a braccio eloquentemente teso in avanti, danzavano ridendo verso gli uomini.

Nel cuore del periodo più sacro, quando ogni contatto sessuale è proibito, è lecito esprimere quel che di solito è taciuto. L'ordine normale si sovverte; il sesso, fonte di impurità, è reintegrato nel puro, il *pràgata* rientra nell'*ònjeshta*. È la dissoluzione rituale del contrasto, della contrapposizione.

La comunità scarica le tensioni accumulate nel corso dell'anno: «tutto quel che ha intorbidato la vita domestica viene lavato nello scalmarsi collettivo di questa danza di purgazione. Si annegano in scoppi di risa le infedeltà, le avventure clande-



Ishtòngas: il rito di purificazione degli uomini, che si svolge agli ovili.

Rumbin 1973

stine, le accuse di pigrizia venate di preoccupazione per l'anno a venire». (Cfr. J.Y. Loude, op. cit., pagg. 128-129).

A un certo punto si formarono due grandi cerchi concentrici, le donne all'interno e gli uomini all'esterno. Correvano a passo di danza in direzioni opposte, e incrociandosi si minacciavano reciprocamente col pugno levato fra canti e risate. Le ragazze sfoggiavano i loro ornamenti più belli, e partecipavano attivamente anche gli anziani, se non proprio i vecchi. Nella grande allegria generale, le danze continuarono a lungo finché un gruppo di uomini, fra cui il *dehàr*, non accumulò una enorme catasta di legna, alta forse più di sei metri, proprio al centro dello spiazzo.

Ci si preparava per la grande «notte delle torce», *Chanja rat*.

Tutti tornarono a casa per qualche

ora, a riposarsi un po' in previsione della lunga notte di festa.

Era già buio da un pezzo quando fummo chiamati fuori. Lungo il sentiero che scendeva dal villaggio più in alto, procedeva verso di noi una fila di uomini e donne: ciascuno teneva in mano una torcia e alcune erano lunghe diversi metri. Guidata dal kazì, avanzava lentamente intonando il canto rituale, il gondameshalàk. Una fila di fiammelle, provenienti da un altro villaggio, si snodava giù per il monte sul versante opposto della valle e le prime erano già presso il torrente. Il canto sembrava provenire da tempi remotissimi e le sue note lunghe e solenni riecheggiavano fra le pareti dei monti riempiendo tutta la stretta vallata. Giunti al fiume, i due cortei confluirono in uno solo, e si proseguì alla luce di tutte quelle torce che illuminavano il sentiero ghiacciato. Molti avevano i piedi nudi.

A Balanguru, intorno all'enorme falò, erano già riuniti gli abitanti del villaggio. Si interruppe il gondameshalàk e subito iniziarono le danze fra canti allegri e battiti di mani. Alcuni giovani si scatenarono correndo intorno al fuoco, saltando e girando vorticosamente su sé stessi. Anche il kazì, in età ormai avanzata, si mise a ballare alzando energicamente le ginocchia. Il dehàr, brandendo una delle grandi torce che si teneva fra le gambe come un enorme pene, eseguì una danza fallica correndo da solo in su e in giù sullo spiazzo intorno al rogo che ardeva con fiamme gigantesche.

Balimahìn, portatore di fertilità, era

giunto fra gli uomini. In quei due giorni sacri, la comunità si sollevava al di sopra della nascita e della morte ed era unita all'eterno, alla fonte di ogni energia vitale. Era il trionfo della vita che si celebrava con la danza. Lo sciamano sembrava pervaso da un'energia animalesca. Molti uomini lo imitarono impugnando le loro torce, mentre le donne stavano a guardare. Il principio ònjeshta, che nel *Chau-mos* riassume in sé il suo opposto, è legato al maschile.

Improvvisamente le danze si interruppero: il dehàr uscì dalla folla e stette in piedi da solo, a braccia levate. Di nuovo cadde in trance, come aveva fatto il giorno prima al santuario di Sajjigòr. Si mise a girare vorticosamente su sé stesso mentre la gente rinculava precipitosamente per evitare i colpi di braccio. Disse qualche parola e per due volte si gettò all'indietro rompendo il circolo; infine cadde privo di sensi piombando su un uomo che era lì pronto a sostenerlo. Dopo alcuni minuti, come il giorno prima, riaprì gli occhi e riprese la sua espressione normale, come se nulla fosse accaduto.

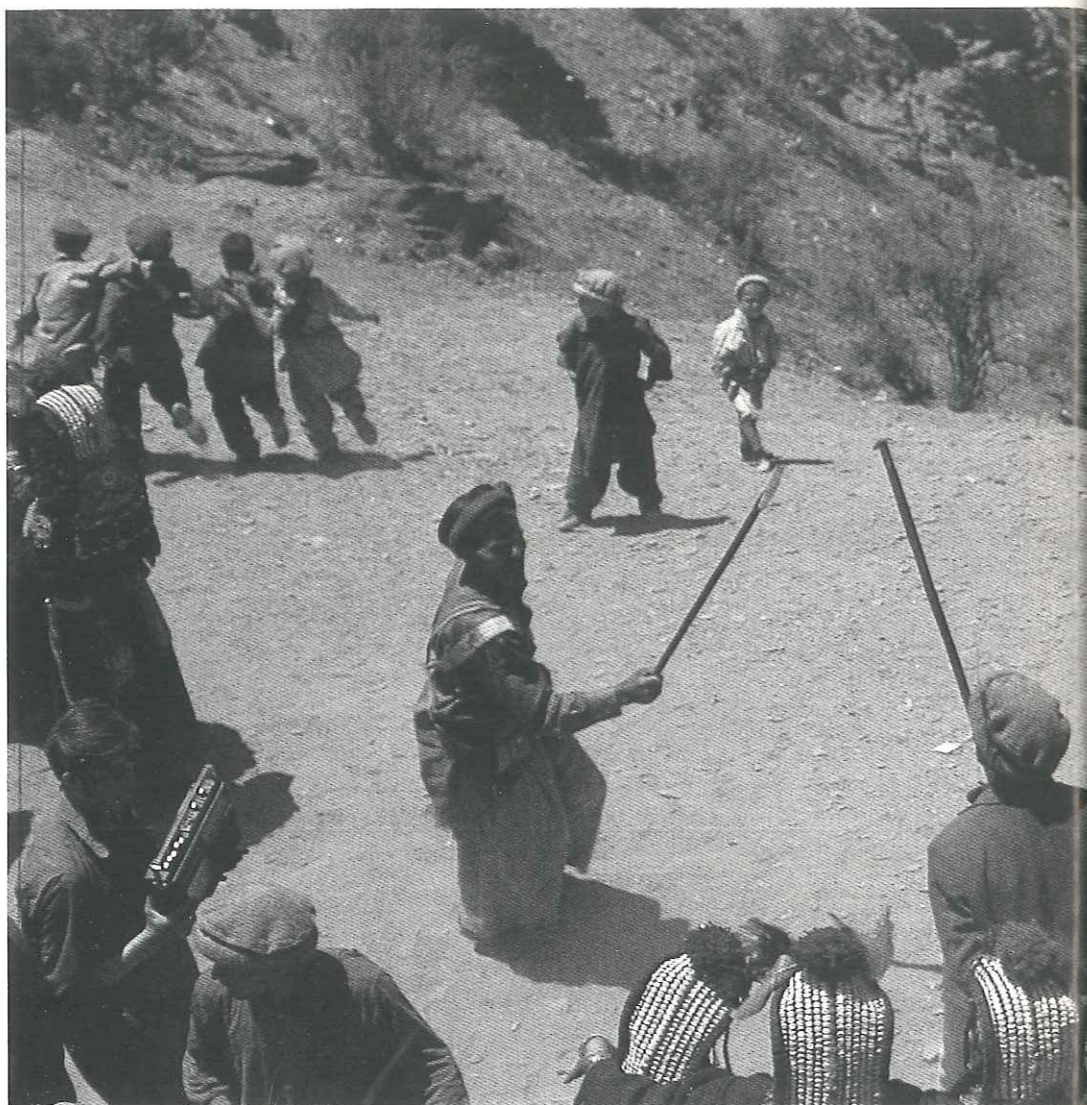
Chiedemmo cosa avesse detto il dehàr: gli auspici erano favorevoli ai Kalash, ma i contatti coi musulmani, troppo stretti negli ultimi tempi, avevano provocato l'ira degli dèi.

Nel momento più sacro dell'anno, lo sciamano richiamava il suo popolo alla fedeltà alla tradizione degli avi. I musulmani, portatori di una visione disgregatrice, alfieri per i Kalash di tutto ciò che è pràgata dovevano essere tenuti lontani. Era questo il

Chèttai àdua: due bambini, accompagnati dal padre, si recano nel luogo sacro a Sajjigòr per la cerimonia di iniziazione.



Rumbur 1973



Jandùli Khan, il dehàr di Rumbur, brandendo un'ascia cerimoniale danza con un

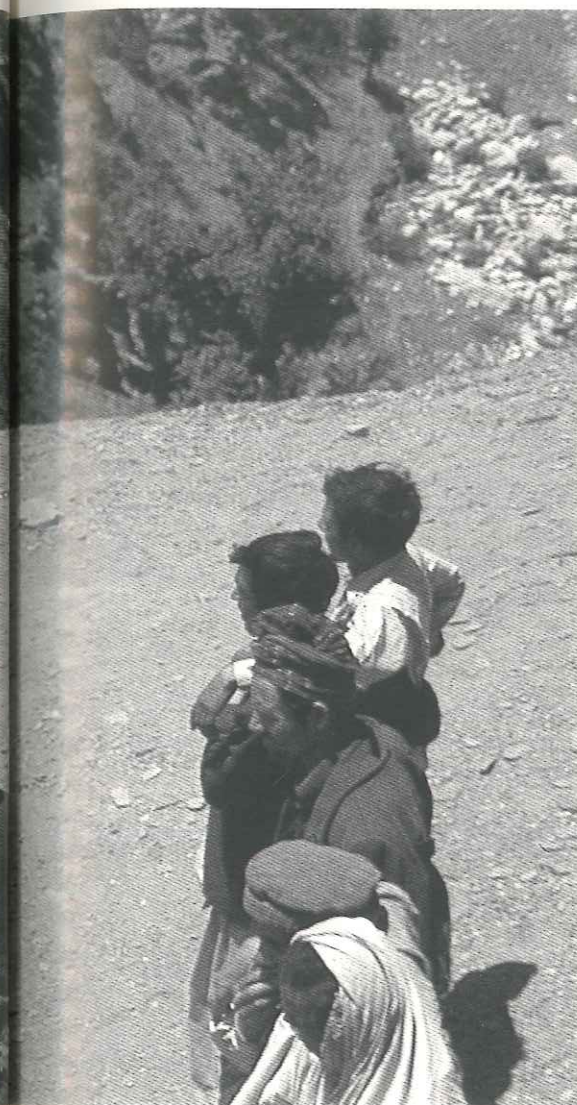
Joshu' 1977

messaggio delle divinità adirate.

Ripresero le danze. Un gruppo di donne aveva formato un circolo; battendo ritmicamente le mani, cantavano: «kia mai bata hindai, amo tai bata dem», (ciò che io ricevo, quello io ti do). Ripetevano sempre queste parole e le illustravano con gesti delle braccia, che mostravano come una

corrente che giungeva a una persona e da questa passava a un'altra.

Esprimevano con il canto il principio su cui si fonda la società Kalash. Si tratta, come abbiamo visto, di una generale tendenza a condividere, a rendere partecipi gli altri membri della comunità di ciò che si possiede, che abbiamo definito «comunioni-



altro uomo simulando una battaglia.

smo». Questo principio, che nel Chaumos si celebra a livelli sempre più profondi, è il tratto essenziale della cultura di questo piccolo popolo; e rappresenta forse il più importante contributo che da quelle aspre vallate può giungere all'indagine storico-antropologica.

A un certo momento - erano tra-

scorse diverse ore - le danze si fermarono di colpo e tornò a risuonare maestoso il gondameshalàk. Un uomo intonava le prime note del canto, per lasciarle poi morire a poco a poco mentre gli altri, in coro, le riprendevano. C'era una specie di struggimento nelle voci. La catasta di legna si era ormai consumata, ma un grande cumulo di braci ardeva ancora.

Alcuni anziani, fra cui il kazì, stavano in piedi a braccia conserte avvolti in ampi mantelli di lana. Il freddo era intensissimo. D'un tratto si voltarono e lasciarono lo spiazzo. La dipartita del kazì segnò il momento in cui era lecito tornare a casa, anche se molti lo avevano già fatto. A questo punto della notte, Balimahìn lascia le valli Kalash per tornare nel Bashgal e il Chaumos volge ormai verso la sua fase finale.

Ma il giorno che segue, detto *La-wakbirik*, è ancora di quelli più sacri. Ristabilito il contatto con l'unica fonte di tutta la vita, si celebra di nuovo la relatività degli opposti e la loro sostanziale unità con un'altra danza di inversione dei ruoli. Ma questa volta l'inversione è totale: in ciascun villaggio, una o due coppie di uomini e donne, copertosi il volto, indossano i vestiti del sesso opposto e ballano a lungo fra canti e battiti di mani.

Gli irriducibili opposti si rivelano semplici apparenze. Forme diverse, aspetti diversi di un unico principio vitale. Le forme si confondono nell'informe da cui scaturisce la vita. È il caos primordiale che tutto comprende, che si trasforma in cosmo fatto di esseri separati e distinti. Il ciclo dell'anno si chiude e si riapre. La comunità Kalash rivive il momento

magico della nascita del mondo in cui dall'Uno venne il Molteplice. «Una qualsiasi forma» scrive Mircea Eliade «per il fatto stesso che esiste come tale e dura, si indebolisce e si logora; per riprendere vigore, deve essere riassorbita nell'amorfo, anche se per un solo istante, essere reintegrata nell'umanità primordiale da cui è sorta; in altri termini, rientrare nel caos...» (cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, ed. Borla, Roma 1968, p. 118).

L'inizio dell'anno coincide con l'inizio del mondo: il rituale riconduce la comunità al livello più profondo del sacro, al di là di ogni antinomia, per una rigenerazione totale che in questa ultima grande giornata giunge al suo compimento.

Con progredire ritmato, il Chaumos si va lentamente esaurendo. Seguono due giorni di sosta in cui continuano le visite, i canti delle ragazze sui tetti e le brevi danze improvvisate dei giovani.

Si giunge così al *moss àu adua*. In questo giorno gli uomini, agli ovili, fanno pani ripieni di carne. Ancora una volta vengono ripetute le tradizionali offerte ai membri «lontani» del kam: le donne date in ispose (*jamili*), i morti, gli antenati illustri. Si ritorna alla comunione fra gli uomini, già espressa nei riti che hanno aperto la festa.

Le teste e le zampe dei caproni sacrificati nella radura sacra a Sajjigòr, che erano state messe da parte, vengono mangiate nel giorno che segue, detto *shish kurr* (teste piedi).

Cadono a questo punto tutti i di-

vieti: i musulmani hanno nuovamente accesso alla zona kalash; gli uomini tornano a letto con le loro mogli.

Qui la grande festa è praticamente conclusa. Si è chiuso il periodo più sacro. La carne degli animali sacrificati è stata mangiata quattro volte in quattro occasioni diverse. Ma, come sono stati lunghi i preparativi e graduale l'inizio, così pure si giunge gradatamente alla fine.

Trascorrono quindi tre giorni durante i quali la vita riprende il suo ritmo normale, e il quarto è nuovamente un giorno festivo: il *dahù tattù* (dahù = fagioli). Le valli risuonano ancora dei canti delle donne, e al tramonto tutti si recano al Jeshtak han, per un pasto in comune a base di fagioli. Si bruciano fronde di sacro ginepro in onore della dea, e poi fino a notte si danza e si canta presso il tempio e nei villaggi.

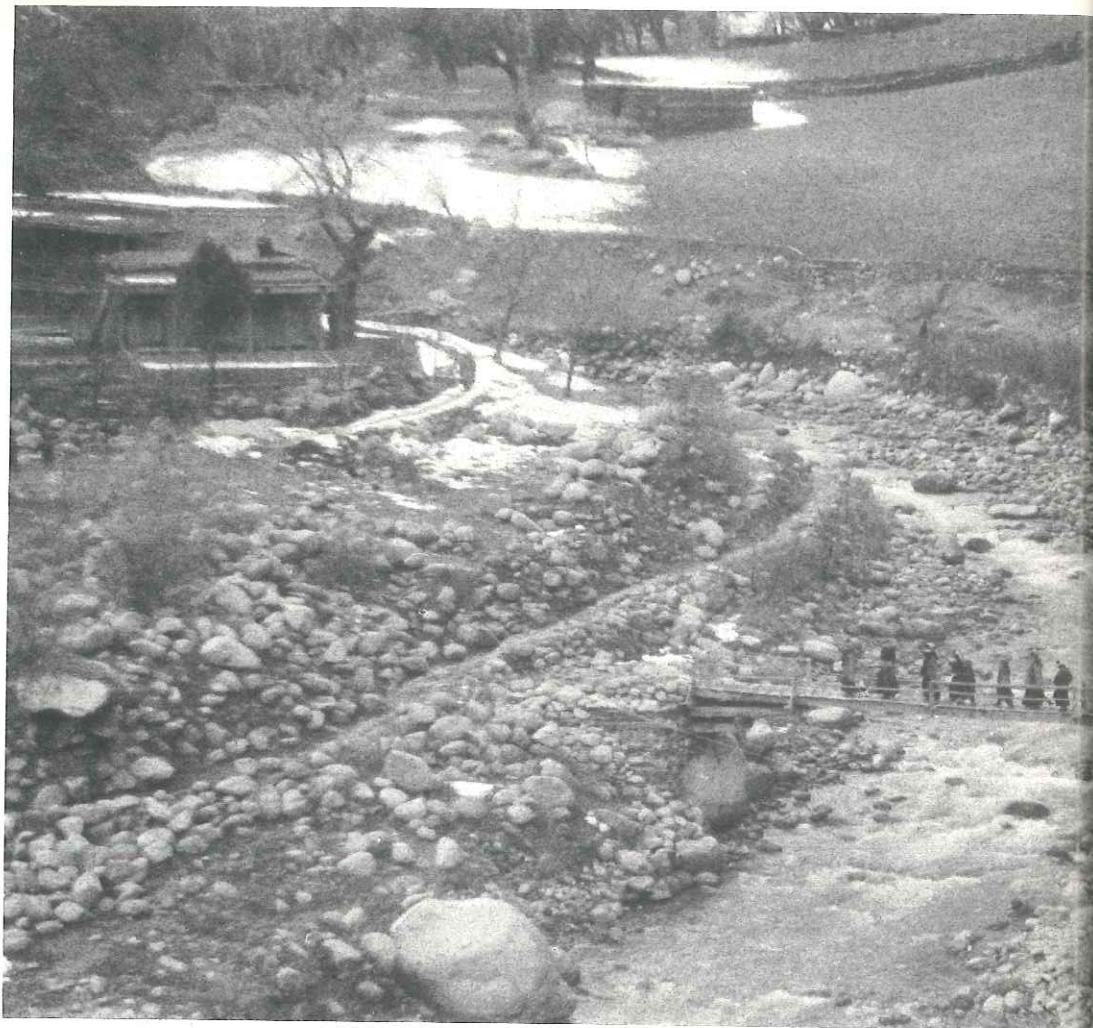
A questa giornata è legato un canto che narra un fatto avvenuto in tempi remoti.

Un uomo, nel pieno dell'estate, aveva portato il suo gregge ai pascoli alti, e con lui era andata la figliola *Chirmàla* per aiutarlo con i capretti. Il suo compito era quello di tirare fuori, ad uno ad uno, i piccoli dal loro recinto perché col loro belato attirassero la madre dal pastore, pronto a mungerla. Ogni mattino e ogni sera, quando il gregge era ancora nel chiuso, *Chirmàla* e suo padre mungevano le capre. Come fu e come non fu, una volta un movimento incauto o forse un colpo di vento sollevò la veste della ragazzina, scoprendo le giovani cosce e il pube. Il padre, preso



Coppia che indossa gli abiti e gli ornamenti più belli. L'uomo è Baramàn, il kazì di Rumbur. La foto è stata scattata durante un sariàk.

1973



Veduta della valle di Rumbùr. Il ponte, l'unico degno di tale nome, è stato in seguito

1977

da un desiderio irresistibile, durante la notte commise l'incesto.

D'improvviso si scatenò un temporale tremendo; la luce sinistra dei fulmini squarciò il buio della notte e il fragore del tuono rimbombò fra le strette gole rocciose. Una ondata gigantesca sommerse ruggendo l'ovile, e la sfortunata Chirmàla fu travolta dalle acque. Il padre si rifugiò in cima a un abete, ma la furia dell'onda lo sradicò come un fuscello e se lo tra-

scinò a valle diritto diritto, in posizione verticale; e lo portò lontano, fin dove giunge l'acqua.

Per tutto il percorso i phariàn divisi in due schiere, come un celeste corteo lo seguirono cantando una canzone molto triste «*Chirmala più Rolishai uk chundào*» (Per Chirmàla Rolishai fu portato via dall'acqua). L'onda della piena giunse fino a un luogo chiamato *Shihinstrahbin*, dove scaraventò l'uomo a sfracellarsi contro il fianco



spazzato via da una piena del torrente.

roccioso di una montagna.

Il canto dei phariàn è quello che tutta la comunità intona in questo ultimo giorno del Chaumos.

Mentre si celebra l'unità sociale si ricorda il tabù che ne è il presupposto: la proibizione dell'incesto. Il contenuto di questa, secondo Levi-Strauss, «non si esaurisce nel fatto della proibizione: quest'ultima viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente

uno scambio» (Le strutture elementari della parentela, Milano 1972, pagg. 99 e seg.). Lo scambio delle donne che crea connessioni rivolte fuori dal nucleo, che fa nascere rapporti più vasti, che unisce i gruppi. Uno scambio che è a fondamento della società e all'origine di tutti i legami sociali.

La comunione dell'uomo con l'uomo torna in primo piano in questa giornata finale. La leggenda ne evoca le radici.

Con le note tristi del canto dei phariàn, il Chaumos si chiude.

Dopo quattro giorni un'altra gioiosa ricorrenza giunge a porre termine al lungo periodo di festività: il *Dàgarik*. Si rinnovano le offerte ai membri «lontani» del kam e nella tarda serata si tiene una danza dedicata ai corvi. Ciascuno balla tenendo nella mano sinistra dei fagioli e dei gusci di noci; nella destra, invece, stringerà oltre ai fagioli i gherigli. Il contenuto della mano sinistra viene infine gettato ai corvi, mentre quello della mano destra tocca al danzatore. L'arrivo dei volatili pone termine alla cerimonia.

Ultimi fra tutti gli esseri, i noiosi corvi vengono invitati a condividere il cibo con gli uomini, al termine di questo tempo sacro di comunione e di rigenerazione.

Siamo a questo punto nel cuore dell'inverno, e inizia per i Kalash il periodo più duro dell'anno. Nel corso del Chaumos i magazzini si sono quasi svuotati; il cibo adesso deve essere accuratamente razionato; sono finiti i tempi dell'abbondanza. Comincia la lunga attesa della primavera, del tempo in cui la natura tornerà a dare i suoi frutti.

□