

L'uomo e il cosmo nella storia Paradigmi, miti, simboli

**Atti del Convegno internazionale
Palermo, 18-20 settembre 2019**

a cura di
Ignazio E. Buttitta e Antonino La Barbera

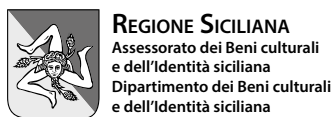
Fondazione Ignazio Buttitta

Fondazione Ignazio Buttitta

via Giovanni Di Giovanni, 14 - 90139 Palermo
info@fondazionebuttitta.it
www.fondazioneignaziobuttitta.org

Copyright © 2020 Fondazione Ignazio Buttitta

È severamente vietata la riproduzione delle immagini e dei testi contenuti in questa pubblicazione senza il preventivo consenso scritto dell'Editore



Uomo e cosmo nella storia: paradigmi, miti, simboli : atti del Convegno internazionale, Palermo, 18-20 settembre 2019 / a cura di Ignazio E. Buttitta e Antonino La Barbera. - Palermo : Fondazione Ignazio Buttitta, 2020.
(Acta diurna ; 14)

1. Cosmologia – Atti di congressi.
113 CDD-23

SBN PaI0339603

CIP – Biblioteca centrale della Regione siciliana “Alberto Bombace”

ISBN 978-88-98054-46-6

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della “Regione Siciliana, Assessorato dei Beni Culturali e dell’Identità Siciliana, Dipartimento dei Beni Culturali e dell’Identità Siciliana” e del “Ministero dei beni e delle attività culturali e per il turismo. Direzione Generale Educazione, Ricerca e Istituti culturali”

Indice

Ignazio E. Buttitta e Antonino La Barbera, <i>Introduzione</i>	9
Helge Kragh, <i>The cyclic universe: From ancient time to the modern era</i>	13
Ileana Chinnici, <i>Astronomia e visioni del mondo</i>	25
Marcello Massenzio, <i>Cosmogonia mitica e cosmologia</i>	49
Massimo Cultraro, <i>Cosmogonie silenziose. Percezione e rappresentazione del cosmo nelle culture preistoriche della Sicilia</i>	57
Matteo Meschiari, <i>Visioni della fine. Cosmologia Cosmopoiesi Cosmopolitica</i>	77
Gioele Zisa, <i>“In quel giorno, in quella notte, in quell’anno”: Cosmogonie e cosmologie sumeriche e assiro-babilonesi</i>	83
Lorenzo Verderame, <i>Gli astri e il loro corso nella visione cosmologica dell’antica Mesopotamia</i>	121
Marianna Ferrara, <i>Il mondo a bocca aperta: il dominio del parlare e del mangiare nelle narrazioni vediche</i>	157
Giovanni Amelino-Camelia, <i>L’Universo come laboratorio di gravità quantistica</i>	175
Marco Bassi, <i>Il calendario tradizionale degli Oromo e il suo recupero contemporaneo. Nota su una cosmologia naturalistica dell’Africa orientale</i>	181
Lia Zola, <i>Un cosmo in divenire. Stratificazioni, mutamenti e adattamenti nello sciamanesimo della Siberia orientale</i>	203
Alessandro Mancuso, <i>“Pensare con” i popoli indigeni dell’Amazzonia i rapporti tra uomo e cosmo</i>	219

Eduard Iricinschi, <i>Desiring Demons: War and Eros in Late Antique Manichaeen Cosmogony</i>	251
Silvano Tagliagambe, <i>Psicologia analitica e astronomia: l'incidenza dei miti e degli archetipi nella ricerca di Keplero</i>	269
José Antonio González Alcantud, <i>El Salón del Trono en el Palacio de Comares en la Alhambra de Granada. Cosmología, interpretación esotérica y triunfo estético</i>	283
Antonino Pellitteri, <i>E il buio albeggia da Oriente, e fluisce su tutta la sfera. Una nota sulla visione islamica dell'Universo</i>	311
Bernhard Zimmermann, <i>L'uomo nel kosmos nella Grecia classica: modelli letterari da Omero alla tragedia del V secolo</i>	323
Francesco Paolo Bianchi, <i>Il cosmo e l'ordine dell'uomo. Alcune riflessioni su cosmologia e potere</i>	331
Michele Cometa, <i>Biopoetica del cosmo. L'antropocene di Alexander von Humboldt</i>	349
Giuseppina Micela, <i>Dal sistema solare alla scoperta dei pianeti extrasolari</i>	367
Nicola Vittorio, <i>Certezze ed incertezze della Cosmologia moderna</i>	381

Il calendario tradizionale degli Oromo e il suo recupero contemporaneo. Nota su una cosmologia naturalistica dell'Africa orientale

di Marco Bassi

Una realtà distinta?

Il convegno *L'uomo e il cosmo nella storia* è stato costruito intorno al passaggio di paradigma dalle visioni arcaiche del cosmo a quelle contemporanee. Come osservano gli organizzatori, a partire dalla rottura introdotta dalla visione copernicana, l'era moderna ha visto l'emergere di prospettive che hanno progressivamente ridotto la centralità della Terra e dell'Uomo. L'abbandono delle visioni antropocentriche ha avuto un salto qualitativo con la definizione del metodo scientifico e l'affinamento delle tecniche e degli strumenti di ricerca, ovvero con l'introduzione di un filtro molto specifico per definire quali siano le problematiche ammissibili, le modalità per affrontarle e la validità delle teorie, tagliando fuori tutto ciò che è moralmente, eticamente, cognitivamente, psicologicamente e religiosamente rilevante, ovvero tutto ciò che connette il cosmo alla società e alla politica. Si è cioè provveduto a operare una oggettivazione estrema del cosmo, procedura necessaria per l'indagine scientifica. Si è trattato, sostanzialmente, di un percorso interno alla storia del pensiero occidentale, tale da richiedere un momento di riflessione da effettuarsi attraverso la riconsiderazione e il confronto tra la prospettiva scientifica e le visioni cosmologiche legate ai contesti extra-occidentali, comprese le rappresentazioni dei popoli a oralità primaria, documentate in prevalenza dagli antropologi.

Anche nel campo antropologico si riscontra una forte attenzione per le differenze già identifi-

cate rispetto ai contesti storici, al punto che non sono pochi gli studiosi ad aver considerato in maniera critica l'utilizzazione dello stesso termine 'cosmologia' per indicare tanto la contemporanea disciplina scientifica quanto l'utilizzazione che ne fanno gli antropologi. Nel primo caso il riferimento è a un approccio di studio di un'entità fisica ontologicamente indipendente dalla vicenda umana, faticosamente e rigorosamente costruito attraverso le modalità codificate di interazione della comunità scientifica e per questo auto-rappresentato come oggettivo e universalistico. Tuttavia, tutti i gruppi umani si sono posti domande sul senso della loro esistenza, una domanda a cui non si può rispondere se non in relazione a ciò che circonda ogni essere, ogni gruppo umano e lo spazio e il tempo in cui questo agisce, in una parola, in relazione all'universo. Il sole e la luna, i loro movimenti soggettivamente percepiti dalla Terra, con l'alternanza del giorno e della notte e dei cicli stagionali di cui gli uomini divengono consapevoli attraverso l'esperienza vissuta, forniscono i riferimenti fondamentali per il senso del tempo e la regolazione delle attività umane. Si tratta di una dimensione data dell'esperienza umana, esteriore e incontrollabile. È necessario essere in grado di predire le migrazioni degli animali e dei cicli vegetali: grazie alla capacità culturale i vari gruppi umani hanno sviluppato dei sistemi calendaristici, adatti ai loro bisogni. I sistemi calendaristici, con la loro definizione di segmenti temporali brevi o lunghi, comunque intersecati con i cicli cosmici, costruiscono un tempo culturalmente caratteriz-

zato, che inesorabilmente va a regolare l'attività economica e a qualificare quella rituale (Buttitta, 2016: 22-25), l'ambito che l'uomo ha disposizione non solo per stabilire armonia con le forze esteriori, ma anche per tentare di recuperare strumentalmente in chiave di ordine o armonia sociale. Ogni gruppo umano ha quindi attivamente elaborato rappresentazioni collettive e condivise che permettono l'addomesticamento dello spazio cosmico, appunto le 'cosmogonie' o 'cosmologie' tradizionali che sono oggetto di studio antropologico. In una definizione spesso usata o richiamata, la cosmologia in senso antropologico è:

un sistema di credenze finalizzato a spiegare l'origine e la struttura dell'universo. Una cosmologia tenta di stabilire una struttura (*framework*) coerente per integrare in modo ordinato e armonioso il tempo, lo spazio, i pianeti, le stelle e gli altri fenomeni celesti. Nelle società definite 'primitive' le cosmologie aiutano a spiegare la relazione tra gli esseri umani al resto dell'universo e sono perciò strettamente correlate alle credenze e alle pratiche religiose (Hirsch et al., 2002: 430-1, tr. dell'autore).

Vale la pena di richiamare che con riferimento all'origine dell'universo si potrebbe correttamente utilizzare il termine più specifico di 'cosmogonia', ovvero la narrazione di una serie di eventi, espressi in prevalenza attraverso racconti mitici, che arrivano a definire in continuità anche l'origine dell'uomo, degli altri esseri viventi ed eventualmente delle entità spirituali, spesso attraverso una serie di fasi e trasformazioni. Nell'insieme, attraverso i miti vengono qualificati gli elementi fondativi tanto dell'ambiente di riferimento di un particolare gruppo umano, quanto gli aspetti normativi e valoriali. Sempre rispetto alla definizione citata, non si può evitare di lamentare il richiamo discriminatorio ai popoli 'primitivi', mentre è del tutto evidente che il tentativo di definire la relazione tra esseri umani e resto dell'universo sia una caratteristica di tutte le principali religioni — Cristianesimo, Islam, Buddismo, Induismo...

— quindi di tutte le società umane, inclusa quella moderna e contemporanea.

La questione dell'ambiguità del termine 'cosmologia' è discussa in 'Did I Say Cosmology? On Modern Cosmologies and Ancient World-views', un breve ma utile articolo di Stanislaw Iwaniszewsky (2009). Iwaniszewsky nota come tale termine venga spesso superficialmente usato dagli antropologi in modo inter-scambiabile con 'visione del mondo' (*worldview*) (2009: 101). Entrambi i concetti sono prodotti specifici del pensiero filosofico occidentale del XVIII secolo. Il primo ha le sue radici nella filosofia razionalistica dell'illuminismo tedesco, quando connotava lo studio filosofico della natura, ontologicamente distinto dalla vicenda umana. Il secondo è invece il prodotto dell'idealismo tedesco ed è rimasto in ambito esclusivamente filosofico fino al XX secolo. Riguarda la totalità del modo fenomenico, il mondo così come è percepito. Attraverso la mediazione di Wilhelm Dilthey, nel XX secolo il concetto è entrato nell'antropologia per indicare forme implicite di conoscenza, o 'apparati concettuali che formano il modo in cui gli uomini classificano, organizzano e capiscono il loro ambiente fisico' (2009: 102). Riguarda quindi il modo attivo in cui particolari società creano 'senso' e 'comprensione' del mondo fisico che li circonda (2009:103).

Secondo Iwaniszewsky molti antropologi avrebbero utilizzato il termine 'cosmologia' in base all'assunto che i sistemi di conoscenza dei popoli arcaici siano in qualche modo assimilabili a quello occidentale per il comune intento di costruire modelli che conferiscono ordine e struttura all'universo (2009: 102). Riconosce che alcune categorie del sapere indigeno, riferite per esempio al tempo e allo spazio, possano effettivamente essere ricondotte alle corrispondenti categorie moderne, ma ritiene errato tale procedimento in quanto interpretare le costruzioni non-occidentali utilizzando le categorie moderne impedirebbe di cogliere il ruolo che tali costrutti culturali hanno

all'interno della società che li ha prodotti (2009: 104). Per Iwaniszewsky le cosmologie non-occidentali sono infatti ontologicamente distinte da quella occidentale perché incapaci di esplorare l'ignoto per sé stesso, indipendentemente dall'influenza umana (2009: 102, 103). Si tratta di una differenza fondata primariamente nella metodologia (2009: 103), tale da indurre Iwaniszewsky a costruire una prima tavola binaria sulla irriducibile differenza tra la cosmologia moderna e le cosmologie antiche e non occidentali (2009: 104), e una seconda tavola con cui suggerisce termini alternativi per indicare attività apparentemente simili nei due contesti. Per esempio, l'atto di esplorare la natura dell'universo andrebbe indicato come 'cosmologia' solo in campo scientifico, mentre per i popoli storici e le società di interesse antropologico si dovrebbe parlare di 'visione del mondo'. Allo stesso modo, l'espressione 'osservazione astronomica' andrebbe riservata all'attività degli astronomi, mentre per gli esperti locali o gli antichi sacerdoti si dovrebbe parlare di *stargazing* o *moon-watching* (2009: 106).

Nella parte che segue prenderemo in esame la 'cosmologia' degli Oromo, tentando di delineare le modalità di intersezione tra elementi cosmologici e fattori di ordine economico, sociale e ideologico. La lingua oromo appartiene, come il Somalo, al sottogruppo di lingue cuscitiche della famiglia linguistica afroasiatica. È parlata come lingua madre da circa 40 milioni di persone, un dato che fa degli Oromo il popolo più numeroso dell'Africa Orientale, e uno dei maggiori del continente. Nonostante ciò, gli Oromo non sono molto noti. Ciò è dovuto alla marginalità politica cui sono stati relegati a partire dalla costruzione, nel XIX secolo, dell'Etiopia moderna e imperiale, quando delle élite militari radicate nei regni a lingue semitiche del nord sono riuscite — in interazione con le potenze europee e in contrapposizione ai tentativi di espansione coloniale italiana — a sconfiggere gli Italiani ad Adwa e a completare, grazie alla militarizzazione

del territorio e alla modernizzazione dell'esercito, l'annessione forzata dei popoli cuscitici, omotici e nilo-sahariani che fanno oggi parte dell'Etiopia. Gli studi etiopisti hanno costantemente celebrato le componenti politicamente dominanti, rappresentando il paese come l'unica area dell'Africa sub-sahariana di antica civilizzazione e cristianizzazione, dotata di scrittura sin dalla fase axumita¹. In questa narrazione non c'è stato posto per i popoli assoggettati, caratterizzati da cultura orale, esclusi dalla ricostruzione storica e relegati all'interesse marginalizzante dell'antropologia. L'invisibilità della maggioranza dominata è naturalmente stata funzionale alla dominazione politica ed economica, una condizione cui gli intellettuali oromo hanno cominciato a reagire a partire dagli anni '60 e '70 del XX secolo. Le varie fasi della storia politica recente del paese sono state caratterizzate da una progressiva presa di coscienza, con un forte impegno di ricerca nella storia, nei valori, nella religione e nella filosofia oromo². Si è trattato di uno sforzo retrospettivo per identificare elementi identitari e unitari in un contesto che aveva visto profonde trasformazioni, con la conversione della maggior parte degli Oromo a varie denominazioni cristiane e all'Islam, e l'acquisizione della lingua e dei valori dominanti nel paese.

Il calendario oromo

L'alternanza del giorno e della notte è probabilmente la matrice fondamentale del senso del tempo, in quanto fornisce dei precisi riferimenti — l'alba e il tramonto — in grado di strutturare la continuità dell'esperienza. Non stupisce che il giorno sia l'unità di base della maggior parte dei calendari, e che questi, attraverso la denominazione ciclica dei giorni, siano in grado di qualificarli qualitativamente³. Tra gli Oromo il ciclo di giorni consiste in una serie di 27 nomi, riportati nella colonna di sinistra della tavola 1.

Il termine generico per indicare questi nomi (e il giorno corrispondente) è *ayyaana*, come nell'espressione '*ayyaana kam?*' ('che giorno è?'). Gli studi di Gemetchu Megerssa e Aneesa Kassam hanno rivelato che *ayyaana* è un concetto fondamentale della visione del mondo degli Oromo. Il termine è riferito a qualcosa che costituisce un'emmanazione diretta di *Waaqa Gurraacha*, il Dio unico e trascendente degli Oromo. *Waaqa* significa anche 'cielo', *gurraacha* è un colore, corrispondente a tutte le tonalità dall'azzurro al nero, non a caso i colori del cielo nel giorno e nella notte. Significa, però anche 'trasparente', 'puro', come in *bishaan gurraachaa* ('acqua pura'). Il nero è quindi il colore della purezza, associato anche al valore supremo della Verità, l'oscurità o il 'nulla cosmico', da cui, in base a un breve racconto mitico, sarebbero scaturite le acque primordiali, divise in sopra e sotto. In base al racconto mitico riportato dai due studiosi, le 'acque primordiali', sono la sostanza primaria da cui sarebbero poi emerse, in giorni (*ayyaana*) diversi, tutte le cose: il cielo, i corpi celesti dalle acque di sopra, le cose animate e inanimate della terra dalle acque di sotto. *Waaqa Gurraacha* (il Dio/Cielo Nero) è nascosto, misterioso, imperscrutabile, impenetrabile, ma è il principio supremo, o Causa Prima di ogni elemento tangibile.⁴ Si manifesta attraverso l'*ayyaana*, allo stesso tempo principio unico della creazione e manifestazione specifica di ogni cosa ed essere vivente (Megerssa — Kassam, 2019: 109-11). L'*ayyaana* viene descritta dai due autori come la 'forza temporale sacra' di ogni cosa ed essere vivente, ma anche un filtro cognitivo fondato sull'idea del tempo, attraverso cui gli Oromo nel periodo pre-coloniale percepivano la realtà, articolavano le loro idee dell'essere e del divenire, e ordinavano la loro conoscenza del cosmo (Megerssa — Kassam, 2019: 119).⁵ Si tratta, quindi, di un concetto polivalente che ha assunto vari significati in relazione a diversi ambiti, tra cui:

- in campo religioso: 'anima', 'essere spirituale',

'spirito ancestrale', essere sovraumano, potere creativo misterioso', spirito divino', 'manifestazione di Dio', 'spirito sussidiario', 'agente divino';

- in campo etico: 'divinità morale', 'guardiano dell'ordine morale e della giustizia';
- in chiave individuale: 'divinità protettrice', 'genio o protettore di un individuo', 'fortuna', 'destino';
- in relazione al calendario: 'spirito', 'qualifica di un giorno', 'spirito animale connesso a un giorno', 'festa' o 'giorno di festa';
- In relazione a manifestazioni psichiche: 'possessione spiritica', 'estasi' (Megerssa — Kassam, 2019: 117).

I 18 nomi assegnati ai giorni (alcuni nomi sono ripetuti per due o tre giorni consecutivi) rimandano a significati specifici, in quanto sono termini che corrispondono al nome di astri e costellazioni, di animali o loro parti del corpo, qualità, istituzioni o elementi particolari, i cui attributi simbolici sono esplicitati da Megerssa e Kassam (2019: 122-127). Pertanto, i 18 nomi qualificano il giorno inteso come mero tratto temporale. In primo luogo, definiscono i giorni propizi per particolari riti o azioni. In secondo luogo, esercitano un'influenza sul carattere e gli attributi degli individui nati in un particolare giorno (*ayyaana*), secondo modalità che Megerssa e Kassam hanno descritto in termini di influsso astrologico (2019: 121-127), un argomento sul quale torneremo dopo aver considerato l'intersezione di questo ciclo di 27 giorni con quello dei mesi.

Il calendario degli Oromo è un calendario lunare. I mesi (*ji'aa* – letteralmente 'luna' o 'lunazione'), corrispondono a una lunazione completa e iniziano la sera in cui la luna nuova viene avvistata. Ci sono 12 nomi di mesi che si susseguono ciclicamente (colonna 2 in tavola 1). Come noto, il mese sinodico dura circa 29,5 giorni,⁶ per cui la rotazione completa dei 12 mesi si compie in circa 354 giorni. La differenza di circa 11 giorni rispetto

all'anno solare impedisce ai calendari lunari di mantenere la corrispondenza tra nome di mese e stagione. Nonostante ciò, varie civiltà hanno mantenuto un calendario lunare anche quando — grazie all'apporto della scrittura, della matematica e della specializzazione — sono state in grado di elaborare o adottare dei calendari solari per lo svolgimento delle ordinarie funzioni economiche e burocratiche. Il calendario lunare poteva essere mantenuto al solo scopo di stabilire i giorni propizi di riti, feste e cerimonie, venendo a costituire un calendario 'cerimoniale', parallelo a quello solare. Ci sono però anche numerosi esempi di calendari luni-solari, ovvero calendari lunari corretti attraverso l'intercalazione di un mese per permettere l'allineamento con le stagioni e mantenere così l'importante funzione di programmazione delle attività economiche. Nella letteratura sono stati riconosciute tre principali modalità per valutare il progresso dell'anno solare e introdurre le necessarie correzioni:

a) attraverso la verifica della declinazione⁷ del sole, di solito all'alba o al tramonto guardando l'orizzonte a est o ovest, utilizzando punti di riferimento sulla superficie terrestre, naturali o artificiali⁸;

b) attraverso il monitoraggio della levata eliaca di specifiche costellazioni; la levata eliaca consiste nella prima apparizione di una stella o di una costellazione ad est, poco prima dell'alba, dopo un periodo in cui non era visibile⁹; il metodo fa quindi riferimento alla posizione di ascensione retta di una stella, in quanto da questa dipende il momento dell'anno in cui ricompare all'orizzonte in relazione alla posizione del sole;

c) attraverso l'osservazione di eventi naturali ricorrenti e regolari, come le inondazioni dei fiumi in regioni particolari del mondo, migrazioni di animali, la fioritura...

Il calendario degli Oromo è un calendario luni-solare. Ciò è evidente anche dal fatto che i nomi di alcuni mesi richiamano eventi stagio-

nali, come *Obora guddaa*, 'la grande fioritura', o *Obora diqaa*, la 'piccola fioritura'. Tuttavia, non si è giunti facilmente a capire quale fosse il meccanismo di correzione da loro utilizzato. I primi resoconti dei nomi dei giorni e dei mesi sono stati riportati verso metà '900 da antropologi inglesi, tedeschi, e prima di loro, da amministratori italiani, nel breve periodo coloniale (Baxter 1954; Haberland 1963; Pecci 1941). Si deve però all'antropologo eritreo Asmarom Legesse (1973) il primo studio sistematico sul sistema calendariale degli Oromo-Borana, effettuato in connessione allo studio del sistema di classi generazionali *gadaa* e alla concezione che i Borana hanno della storia. I Borana sono una sezione degli Oromo che vive nelle zone semiaride e pastorali a cavallo tra Etiopia e Kenya. Vengono considerati i 'custodi' della cultura e religione originale degli Oromo, nel senso che hanno mantenuto pienamente operative le loro istituzioni consuetudinarie fino ad oggi. Asmarom Legesse aveva notato che il calendario era materia di competenza degli *ayyaantu* (letteralmente 'esperti dell'*ayyaana*'), la cui specializzazione consiste nella conoscenza delle stelle e dei movimenti degli astri. Si tratta di un sapere tramandato per lo più di padre in figlio, che conferisce prestigio, ma nessun privilegio o vantaggio economico. La comunità si rivolge a loro per aggiornamenti sul progresso del calendario, al fine pianificare le attività economiche — transumanze, ma anche attività agricole — e, soprattutto, quelle rituali. Allo scopo gli *ayyaantu* sono costantemente impegnati nel monitoraggio degli spostamenti degli astri. Legesse notò la discrepanza tra i 27 giorni del ciclo nominale dei giorni e i 29,5 giorni del ciclo sinodico della luna, e parlando con un *ayyaantu*, capì che le correzioni avvenivano empiricamente, attraverso l'osservazione della ascensione retta di specifiche stelle o gruppi di stelle, nell'insieme chiamate *urji* (stelle) *Daahaa* (colonna 3 in tavola 1¹⁰) (Legesse, 1973: 184-7). Non identificò però la pratica dell'interca-

lazione, e, come più tardi evidenzierà l'astrofisico Laurance Doyle (1986), il meccanismo di correzione da lui identificato non poteva astronomicamente funzionare come indicato¹¹. In alternativa, Doyle ha suggerito che Legesse avrebbe potuto aver confuso il senso della congiunzione così come riportata dagli *ayyaantu*, fondata non tanto sull'osservazione della posizione di ascensione retta delle stelle considerate, ma piuttosto sulla loro declinazione. Doyle basava la sua ipotesi sui dati forniti da Lynch e Robbins (1987) relativi alla posizione dei pilastri di pietra rinvenuti nel sito archeologico di Namoratung'a II – anche noto come Kalokol – al confine tra Kenya e d Etiopia. Sulla scia delle interpretazioni archeo-astronomiche dei cerchi megalitici del periodo neolitico europeo¹², i due autori avevano notato l'allineamento dei pilastri di Kalokol con la declinazione che le stelle osservate dai Borana avevano verso il 300 a.C.¹³, la datazione probabile del sito. Doyle ha pertanto ipotizzato che il calendario degli Oromo-Borana registrato da Legesse potesse essere direttamente derivato da quello elaborato in relazione al sito archeo-astronomico di Namoratung'a II, e che continuasse a funzionare, con le dovute correzioni, sulla base della posizione di declinazione delle stelle considerate.¹⁴ Sul piano meramente etnografico la questione è stata risolta con la ricerca partecipante condotta nel 1986 da Marco Bassi presso i Borana del Kenya settentrionale. Nel corso di molte osservazioni notturne, l'*ayyaantu* Bante Abbagala gli ha pazientemente spiegato le modalità di valutazione delle congiunzioni tra luna e stelle e della conseguente determinazione del giorno e del mese. Come nel caso del metodo della levata eliacale delle stelle, viene effettivamente valutata la sola ascensione retta delle stelle, ma anziché essere confrontata in relazione all'orizzonte e al sole, questa viene considerata attraverso le congiunzioni con la luna. Si tratta di un metodo apparentemente del tutto sconosciuto nella letteratura archeo-astronomica

e antropologica. Per capire come questo sia possibile, occorre considerare la tavola 1 come un modello interpretativo per la decodificazione delle congiunzioni.¹⁵ Naturalmente gli *ayyaantu*, essendo specialisti di una cultura ad oralità primaria, non si avvalgono di una tavola calendariale scritta, né si avvalgono di ausili come cordicelle e nodi per tenere il conteggio del procedere dei cicli. Piuttosto, determinano il nome del giorno e del mese 'leggendo' la posizione nel cielo delle stelle e della luna, e valutandole sullo sfondo delle informazioni contenute in tavola 1.¹⁶

Ayyaana (nome del primo giorno del mese)	ji'aa (nome di mese sinodico)	Osservazione di congiunzioni tra luna nuova e stelle (ascensione retta)
Gardaduma	Birra	
Sonsa		
Rurruma		
Lumasa	Chiqa	
Gidada		
Ruuda	Sadaasa	
Areeri duraa		
Areeri ballo	Abraasa	
Adula duraa		
Adula ballo	Ammajjii	
Garba duraa		
Garba balla	Guraandala	
Garba dullacha		
Bitaa qaraa	Bitotessa	Lami (Sheratan and Hamal)
Bitaa balla		Busan (Pleiades)
Sorsa	Caamsa	Baqqalch Sors (Aldebaran)
Algajima		Baqqalch Algajim (Bellatrix)
Arba	Buufaa	Arb Gaddu (Mintaka, Alnilam and Anitak)
Walla		Baqqalch Walla (Betelgeuse)
Basa qaraa	Wacabajjii	Baqqalch Basa Guddo (Sirius)
Basa balla		Baqqalch Basa Diqqo (Procyon)
Maganatti chaaraa	Obora guddaa	
Maganatti jaaraa		
Maganatti Britii		
Salbaani duraa	Obora diqaa	
Salbaani balla		
Salbaana dullacha		

Tavola 1 - Modello interpretativo per la decodificazione calendariale delle congiunzioni astronomiche (basato su Bassi 1988)

La prima osservazione è che 27 giorni corrispondono, approssimativamente, al mese siderale della luna¹⁷, ovvero al periodo che la luna impiega a ritornare nella stessa posizione di ascensione retta, ovvero la stessa posizione nel firmamento. Ogni 24 ore la luna si sposta su di un arco di firmamento corrispondente a circa un ventisettesimo di 360°, poco più di 13°, verso est. Si può quindi subito ipotizzare che i 27 nomi dei giorni (*ayyaana*) indichino – come nei sistemi astrologici – dei settori del firmamento. Se così fosse ogni nome di *ayyaana* potrebbe indicare in quale posizione la luna, in qualsiasi sua fase, si trova con riferimento alle stelle. Il fatto che ogni mese sinodico inizia due o tre giorni dopo quello precedente (correlazione tra colonna 1 e 2 della tavola 1) sembra confermare questa ipotesi, data la differenza di circa 2,5 giorni tra mese sinodico e siderale, durante i quali la luna si sposta 2 o 3 settori più avanti, ad est¹⁸. C'è però una deviazione di circa un terzo di giorno tra il ciclo a numeri interi e il mese siderale effettivo, un errore che, cumulandosi, farebbe saltare la corrispondenza in meno di un anno. Gli *ayyaantu* impediscono che ciò accada: quando si accorgono che la luna nuova non esce nella posizione astronomica che ci si aspettava – perché la luna è rimasta 'indietro', ad ovest, rispetto alle stelle – correggono il nome del giorno sulla base del modello memorizzato. Danno cioè priorità all'osservazione delle congiunzioni tra luna e stelle rispetto al conteggio nominale dei giorni, mantenendo fissa la correlazione tra colonna 1 e 2 della tavola 1. Così facendo, aggiungono in media un giorno intercalare ogni 3 mesi circa, non in momenti predeterminati sulla base di proiezioni matematiche, ma semplicemente attraverso l'osservazione empirica.¹⁹

Lo stesso meccanismo si applica all'intercalazione del mese, necessaria per lo sfasamento di 11 giorni tra anno lunare (12 mesi sinodici) e anno solare. A causa di questa deviazione si può assumere che la luna nuova resti progressiva-

mente 'indietro' (ad ovest) rispetto ai settori siderali stabiliti dalla correlazione indicata in tavola 1. Quando gli *ayyaantu* si accorgono che la luna nuova non esce in corrispondenza delle stelle di riferimento, semplicemente correggono il nome del mese, ripetendolo, e aggiungendo, di fatto, un mese intercalare. La citata differenza di circa 2,5 giorni tra il mese siderale e quello sinodico produrrà uno slittamento della successiva luna nuova verso est, tale da ristabilire la corrispondenza. Per questa correlazione la valutazione della fase lunare è fondamentale, ed è quindi necessario procedere non in un qualsiasi momento dell'anno, ma quando la fase lunare è esattamente identificabile e la luna si trova in corrispondenza delle stelle utilizzate come riferimento, quelle già identificate da Legesse durante la sua ricerca (*urji Daahaa* – colonna 3 in tavola 1). Questo si verifica nei mesi di Bitotessa e Birra²⁰, quando la luna nuova o la luna piena dovrebbero essere viste in congiunzione con Sheratan/Hamal²¹ o con le Pleiadi. All'uscita della luna nuova di Bitotessa o con la luna piena di Birra, semplicemente riferiscono che ci si trova ancora nel mese che li precede, rispettivamente Guraandala o Obo-ra Diqqa, forse non a caso due dei pochi mesi che possono iniziare su una serie di tre diversi giorni, tali da accomodare le fluttuazioni siderali della luna quando il nome del mese viene ripetuto. Sebbene gli *ayyaantu* siano perfettamente consapevoli del fatto che di tanto in tanto ripetono il nome del mese, non affermano mai di aver aggiunto un mese intercalare.²² Si comportano piuttosto come se avessero sbagliato il conteggio progressivo dei nomi dei mesi, dei quali, come già indicato, non tengono nota scritta.²³

Come accennato, gli *ayyaantu* usano 8 stelle o gruppi di stelli per valutare la posizione della luna (*urji Daahaa*, colonna 3 in tavole 1). Tali gruppi stellari sono distanziati tra loro di archi grossomodo corrispondenti al percorso siderale di un giorno della luna. In caso di impossibilità

di vedere gli astri durante una notte importante per la valutazione della congiunzione, perché coperto²⁴, o in caso di valutazione difficile o ambigua, è possibile ripetere le osservazioni per 8 notti consecutive. L'irregolarità della distanza tra questi gruppi di stelle è risolta attraverso un procedimento secondario di valutazione delle congiunzioni (Bassi 1988).

Per effetto di questo sistema, notiamo come non si possa parlare di un calendario nel senso classico di tavole predeterminate. Piuttosto, si tratta di una corrispondenza empiricamente stabilita per cui al nome del giorno corrisponde una precisa posizione della luna in 27 settori siderali, mentre ad ogni nome di mese corrisponde, come nei calendari solari, una precisa posizione del firmamento rispetto all'orizzonte in una data ora del giorno, indirettamente valutata attraverso la fase lunare. Come in molti sistemi astrologici, ai posizionamenti della luna in determinati settori siderali si ritiene che corrisponda una certa caratterizzazione, o destino, degli individui nati in quel giorno (Megerssa — Kassam, 2011: 121-127). La particolarità del sistema Oromo è che queste corrispondenze astrali non sono determinate mediante un procedimento parallelo di valutazione della posizione dei corpi celesti, ma corrispondono direttamente al nome ciclico del giorno nel quotidiano. Per illustrare meglio questo punto possiamo pensare che la settimana è un costrutto puramente culturale, del tutto indipendente dai cicli cosmici²⁵, mentre nel ciclo oromo dei 27 giorni ogni nome di *ayyaana* corrisponde esattamente al posizionamento della luna in uno dei 27 settori siderali. Come accade per tutti i calendari cerimoniali, ogni cerimonia, ogni rituale pubblico o familiare, e ogni atto rituale che compone la più complessa celebrazione devono essere fatte in un mese (*ji'aa*) e un giorno (*ayyaana*) prestabilito. Presso gli Oromo anche il momento della giornata dedicato ad atti specifici è strettamente regolato. Ne deriva che, per effetto del procedimento

empirico di decodificazione cosmologica, ogni atto rituale va compiuto nel momento in cui si presenta una determinata configurazione astrale nel cielo e in una certa posizione del firmamento nel complesso rispetto alla Terra, ovvero quando il Cielo appare 'ricettivo', tale da permettere la connessione tra Uomo e *Waaqa Gurraacha* (Dio). Le cerimonie vengono organizzate nei mesi appropriati, spesso per ragioni contingenti. Il nome del mese riflette un posizionamento complessivo del firmamento rispetto all'orizzonte. La cerimonia si sviluppa su molti giorni – anche settimane o mesi se includiamo la preparazione rituale e i processi di purificazione — con una lunga e complessa sequenza di prescrizioni rituali. Ogni atto va compiuto nell'*ayyaana* appropriata. Questo significa che va eseguito quando la luna si trova in specifici settori siderali. Il sacrificio di un animale costituisce il momento saliente della maggior parte delle cerimonie e dei rituali²⁶ ed è preceduto dalla 'consacrazione' dell'animale a *Waaqa* (Dio). Il sacrificio va compiuto quando il sole non è visibile in cielo, idealmente nel momento dell'auro-ra, quando il cielo si tinge di rosso, un momento chiamato dai Borana *Diimtu Waaqaa*, il Rosso del Dio/Cielo. Il sacrificio avviene per sgozzamento²⁷. Il sangue viene lasciato cadere sul suolo, mentre i presenti possono toccarlo e bagnarsi la fronte. In quel momento il Suolo (*Laafa*) si tinge di rosso, mettendolo in connessione simbolica con il Cielo (*Waaqa*), un tutt'uno di cui fanno parte anche i partecipanti alla cerimonia attraverso l'unzione della fronte con il sangue dell'animale. Suolo e Cielo, riflesso delle 'acque di sotto' e delle 'acque di sopra' del mito di creazione, costituiscono i due poli fondamentali della cosmologia oromo, in termini strutturalisti corrispondenti rispettivamente alla parte femminile e maschile. La pioggia, elemento centrale nelle attenzioni rituali degli Oromo, è l'elemento di connessione: fluisce dal Cielo al Suolo, ed è la base del rinnovarsi della vita, rappresentato dalla crescita dell'erba dopo un

periodo di scarsità²⁸. Una serie di riti — tra cui la benedizione impartita attraverso la saliva spruzzata a piccole gocce²⁹, e la benedizione pubblica cerimonialmente impartita dal *qaalluu* (un officiante rituale) con lo stesso gesto mentre indossa sulla fronte il *kallaacha*³⁰ — richiamano l’analogia tra pioggia e saliva, e tra questa e lo sperma, che nell’insieme rimandano al Cielo come elemento associato alla fecondità, e il Suolo alla fertilità. La vita dell’ecosistema e la vita dell’Uomo scaturiscono dallo stesso meccanismo di unione tra due poli, con pioggia e sperma come termini di mediazione. La visione dualistica e la vita come effetto della complementarità dei due poli si riflette anche nell’organizzazione sociale, con il raggruppamento di tutti i clan (*gosa*) dei Borana in due metà esogamiche³¹. Per effetto di questa regola anche il rinnovamento dei Borana come entità sociale viene simbolicamente associato alla messa in connessione — attraverso il matrimonio — di due poli complementari. Allo stesso modo, il sacrificio costituisce un momento magico di unione cosmologica³², un ponte tra Suolo e Cielo, il cui fine è però il raggiungimento di quell’entità Suprema e misteriosa — *Waaqa Gurraacha* — attraverso l’annullamento del tempo e spazio, ovvero della strutturazione dell’esperienza ordinaria³³.

Il sistema *gadaa* e la concezione della storia

Presso i Borana i riti di passaggio individuali (assegnazione del nome, matrimonio...) sono regolati dal sistema *gadaa*. Nella letteratura con il termine *gadaa* ci si riferisce a un sistema di classi generazionali che sin dal XIX secolo ha costantemente attirato l’attenzione di esploratori, viaggiatori ed antropologi. Nel 2016 è stato incluso nella lista Unesco del patrimonio immateriale dell’umanità, come ‘sistema socio-politico e democratico indigeno degli Oromo’. Si tratta di un caso piuttosto peculiare di patrimonio, in quanto

non costituisce un semplice tratto culturale, ma un’istituzione viva, capace di regolare la vita sociale, una vera e propria istituzione politica che in pratica coesiste con le istituzioni statuali formali, caratteristiche riconosciute nella descrizione ufficiale dell’Unesco in chiave di *governance*.³⁴ Di fatto, solo presso gli Oromo-Borana il sistema *gadaa* è stato mantenuto pienamente operativo, con tutte le sue implicazioni cerimoniali, rituali e con gli importanti effetti nella *governance* delle risorse pastorali — specialmente pascoli e fonti idriche — e delle relazioni familiari in ambito specialmente rurale (Bassi, 1996a). Parallelamente, è stato mantenuto il calendario tradizionale per la pianificazione delle attività pastorali e per l’espletamento delle cerimonie e dei riti tradizionali³⁵. Le aree oromo dell’altopiano del centro e del nord dell’Etiopia, dove vive la grande maggioranza degli Oromo, sono caratterizzate da maggior piovosità e quindi dal prevalere di un’economia fondata sull’agricoltura. A causa della maggiore produttività, della densità demografica e della stanzialità della popolazione, queste aree hanno costituito una fonte fondamentale di risorse economiche ed umane per lo Stato etiopico moderno.³⁶ L’esigenza di stabilire un controllo politico forte e capillare ha indotto le autorità imperiali ad osteggiare apertamente il sistema *gadaa* e a sostituirlo interamente con le strutture governative imperiali. La popolazione si è convertita alla religione cristiana copta, all’Islam o, più tardi, ad altre denominazioni cristiane. Nelle zone dell’altopiano da cui non era del tutto scomparso, il *gadaa* è quindi sopravvissuto solo come pratica rituale residuale o clandestina, praticato in forma domestica da uno sparuto numero di individui. La descrizione del *gadaa* che segue è tratta dalla versione che gli Oromo-Borana hanno continuato a praticare anche nelle fasi imperiale e socialista della storia politica del paese.

Bernardi include il sistema *gadaa* nel quadro dei sistemi delle classi d’età e lo cita come caso

paradigmatico del modello 'generazionale' (Bernardi, 1984). La popolazione è divisa in classi. Ad intervalli regolari gli individui che appartengono a una stessa classe passano corporativamente di grado, cioè acquisiscono determinati diritti e doveri, o, come direbbe Bernardi, capacità di svolgere attività sociali. Tali passaggi sono marcati da grandi cerimonie pubbliche. Tra gli Oromo tali passaggi avvengono ogni 8 anni. Il termine *gadaa* si riferisce proprio ad uno di tali intervalli temporali, durante i quali alcuni leader selezionati di una particolare classe vanno a vivere in un villaggio itinerante chiamato *yaa'aa gadaa*³⁷. Durante questi 8 anni assumono la responsabilità di portare a compimento un ciclo di riti pubblici.³⁸ I leader della classe vengono selezionati da giovani, quando la loro classe occupa i gradi che precedono il *gadaa*. Vengono selezionati tre potenziali *abbaa gadaa* e altri leader, facendo attenzione alla ripartizione tra i diversi clan (*gosa*) che compongono la comunità Borana. Il primo ad essere nominato diventerà l'*abbaa gadaa arbooraa*. Dal momento della nomina, la classe nell'insieme viene indicata con il nome personale dell'*abbaa gadaa*.

La particolarità del modello generazionale è che il criterio in base al quale si determina l'appartenenza di un individuo a una classe piuttosto che a un'altra non è, come nei normali sistemi a classe d'età, l'età fisiologica, ma la posizione della classe di appartenenza del padre di *ego*. La regola generazionale adottata dagli Oromo impone che ogni individuo entri a far parte della classe posizionata 5 posizioni al di sotto di quella del padre. Nella tavola 2 questa correlazione generazionale è indicata dalle linee tratteggiate orizzontali. I cerchi numerati rappresentano le classi generazionali. Gli individui che formano ogni singola classe sono tra loro genealogicamente e territorialmente eterogenei, ma tutti i figli della classe 1 della generazione dei nonni entrano a far parte della classe 1 della generazione dei pa-

dri e così via. Queste linee di classi generazionali correlate tra loro vengono chiamate *gogeessa*. Pertanto, tra 'padri' e 'figli' si interpongono 4 classi generazionali e le 5 *gogeessa* entrano a rotazione nel grado *gadaa*. Solo dopo 40 anni (5 x 8) tornerà alla guida dello *yaa'aa gadaa* la classe di cui fanno parte i figli.

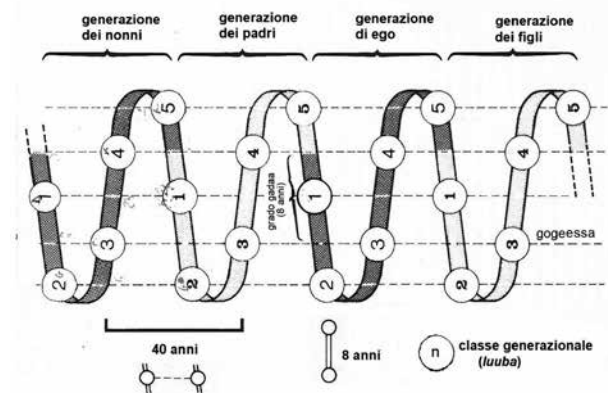


Tavola 2 - Rappresentazione della strutturazione delle classi generazionali nel sistema gadaa dei Borana (adattato da Baxter 1978)

Per i Borana, dall'espletamento corretto dei riti dello *ya'aa* dipende il mantenimento del *Naa-gaa*, un termine spesso usato nelle preghiere. Il termine è stato tradotto come 'Pace', e racchiude un principio di armonia sia cosmica che sociale, da cui dipende il mantenimento del flusso di benedizione divina, tra cui la pioggia, e, indirettamente, il benessere degli individui. I leader dello *yaa'aa gadaa* assumono pertanto un ruolo di mediazione, o ponte, tra la comunità³⁹ dei Borana e il soprannaturale, tra il Suolo (*Laafa*) e il Cielo (*Waaqa*)⁴⁰. È pertanto essenziale per loro espletare i riti nei momenti calendariali previsti, quando il Cielo è ricettivo. Dal loro operato dipende il destino degli uomini, e per questo ogni

periodo storico di 8 anni (*gadaa*) viene qualificato dal nome proprio dell'*abbaa gadaa arboora* del momento⁴¹. Come rappresentato nella tavola 3, la concezione storica del tempo viene strutturata attraverso le categorie sociologiche del sistema *gadaa*. Nella tavola ogni casella indica un periodo *gadaa* di 8 anni. In nero è dato il nome personale dell'*abbaa gadaa* del periodo, che costituisce anche il nome del periodo storico. Le caselle contrassegnate da numeri più bassi sono periodi antecedenti. Nella tavola 3 sono forniti, a titolo

meramente esplicativo, solo alcune delle datazioni nel calendario gregoriano corrispondenti ai periodi *gadaa*. Ogni colonna rappresenta i periodi in cui la responsabilità di guidare lo *yaa'aa* è rimasta nell'ambito di una *gogeessa*. I Borana attribuiscono ad ogni nuova classe generazionale anche un nome ciclico, *maqabaasa* (letteralmente: 'attribuire un nome'). Ci sono 7 nomi di *maqabaasa*, indicate nella tavola dal colore blu. I Borana adottano una concezione ciclica della storia, basata sull'idea del ritorno di un certo tipo

Gogeessa 1	Gogeessa 2	Gogeessa 3	Gogeessa 4	Gogeessa 5
1 Gadayoo <i>Fullaasa</i>	2 Yaayyaa <i>Mardiida</i>	3 Jaarsoo <i>Daraara</i>	4 Daawwee <i>Libaasa</i>	5 Diida <i>Sabbaaqa</i>
6 Areeroo <i>Moggisa</i>	7 Tittilee <i>Maakula</i>	8 Lukkuu <i>Fullaasa</i>	9 Daadoo <i>Mardiida</i>	10 Kuraa(Aagaa) <i>Daraara</i>
11 Dagalee <i>Libaasa</i>	12 Osooso <i>Sabbaaqa</i>	13 Booroo <i>Moggisa</i>	14 Abbayi <i>Maakula</i>	15 Biduu <i>Fullaasa</i>
16 Horroo <i>Mardiida</i>	17 Yaayyaa <i>Daraara</i>	18 Dooyyoo <i>Libaasa</i>	19 Bachoo <i>Sabbaaqa</i>	20 Urgumeessa <i>Moggisa</i>
21 Baabboo <i>Maakula</i>	22 Baabboo <i>Fullaasa</i>	23 Indhaalee <i>Mardiida</i>	24 Acacu <i>Daraara</i>	25 Aabbuu <i>Libaasa</i>
26 Abbayi <i>Sabbaaqa</i>	27 Aallee <i>Moggisa</i>	28 Waayyuu <i>Maakula</i>	29 Morowwaa <i>Fullaasa</i>	30 Gobbaa <i>Mardiida</i>
31 Daawwee <i>Daraara</i>	32 Jaarsoo <i>Libaasa</i>	33 Walee <i>Sabbaaqa</i>	34 Soraa <i>Moggisa</i>	35 Dhaddacha <i>Maakula</i>
36 Halakee <i>Fullaasa</i>	37 Guyyoo <i>Mardiida</i>	38 Madha <i>Daraara</i>	39 Soraa <i>Libaasa</i>	40 Bulee <i>Sabbaaqa</i>
41 Liban <i>Moggisa</i>	42 Waayyuu <i>Maakula</i>	43 Boruu <i>Fullaasa</i>	44 Ungulee <i>Mardiida</i>	45 Saaqqoo <i>Daraara</i>
46 Jiloo <i>Libaasa</i>	47 Sokoree <i>Sabbaaqa</i>	48 Madha <i>Moggisa</i>	49 Liiban <i>Maakula</i>	50 jaldeessa <i>Fullaasa</i>
51 Dooyyoo <i>Mardiida</i>	52 Haroo <i>Daraara</i>	53 Diida <i>Libaasa</i>	54 Guyyoo <i>Sabbaaqa</i>	55 Liban <i>Moggisa</i>
56 Adii <i>Maakula</i>	57 Boru <i>Fullaasa</i>	58 Liiban <i>Mardiida</i>	59 Areeroo <i>Daraara</i>	60 Bulee <i>Libaasa</i>
61 Aagaa <i>Sabbaaqa</i>	62 Guyyoo <i>Moggisa</i>	63 Madha <i>Maakula</i>	64 Jaldeessa <i>Fullaasa</i>	65 Gobbaa (1968-1976) <i>Mardiida</i>
66 Jiloo (1976-1984) <i>Daraara</i>	67 Boruu (1984-1992) <i>Libaasa</i>	68 Boruu (1992-2000) <i>Sabbaaqa</i>	69 Liiban (2000-2008) <i>Moggisa</i>	70 Guyyoo (2008-2016) <i>Maakula</i>

Tavola 3 - Organizzazione ciclica dei periodi storici (*gadaa*). In blu il nome ciclico di *maqabaasa* (basato su Oba Smidt 2016: 730 e Legesse 1973).

di accadimenti. Ci sono diversi cicli significativi. Due cicli prendono forma all'interno di ogni *gogeessa* (colonne in tavola 3). Corrispondono ai 40 anni necessari per il passaggio dai padri ai figli al grado *gadaa*, e agli 80 anni per il passaggio dai nonni ai nipoti. Il ritorno è legato al concetto di *dhaaccii*, una forma di destino che si trasmette all'interno della linea di discendenza. Per questo la carica di *abbaa gadaa* è assegnata nel presente tenendo in considerazione gli accadimenti storici relativi alla *gogeessa* di riferimento (una colonna in tavola 3). Per evitare il ripetersi di eventi storici negativi, alcuni lignaggi possono essere esclusi dalla nomina, mentre altri possono essere preferenziali, al punto di registrare una tendenza al passaggio da padre a figlio della carica. C'è poi il ciclo di *maqaabasa*, condizionato dal concetto del ritorno ciclico del fato, o destino, associato ad ognuno dei 7 nomi (Megerssa — Kassam 2019: 152). C'è, infine, il 'ritorno' determinato dal ciclo combinato *gogeessa-maqaabaasa*, ovvero quando lo stesso nome ciclico di *maqaabaasa* si ripresenta nella stessa *gogeessa*, cosa che accade a distanza di 35 periodi *gadaa*, o 280 anni, come le caselle 1 e 26, oppure 35 e 70 in tavola 3 (Oba-Smidt 732-736).

Presso i Borana gli eventi storici sono ricordati in varie forme narrative, poetiche e musicali, un sapere diffuso richiamato nel corso delle cerimonie. Ci sono però anche degli specialisti nel campo della storia orale, in grado di associare gli eventi ai periodi storici. Gli *argaa-dhageettii*⁴² sono i depositari del sapere storico, esperti del passato e dell'influenza che questo esercita sul presente e sul futuro.⁴³ Per questo vengono interpellati sulle questioni chiave che riguardano la comunità dei Borana, per esempio al momento della selezione dei leader della classe generazionale. L'antropologa giapponese Chikage Oba-Smidt ha ipotizzato che la concezione ciclica della storia permetterebbe di organizzare in maniera sistematica gli eventi e quindi faciliterebbe

la loro memorizzazione e trasmissione.⁴⁴ Oba-Smidt ha comparato le ricostruzioni storiche fornite indipendentemente da 13 *argaa-dhageettii*, trovando fortissime corrispondenze. Propone una cronologia di eventi fondata sulle corrispondenze, affidabile fino al primo *abbaa gadaa* ricordato dai Borana, Gadayoo Galgalo Yaayaa, in carica nel periodo stimato dal 1456 al 1464 (2016: 636). La possibilità di associare eventi a nomi precisi, a loro volta sistematicamente organizzati secondo uno schema basato su due cicli intersecati, permette agli storici orali dei Borana di memorizzare gli eventi significativi con una profondità storica dell'ordine dei 5 secoli.⁴⁵ La tavola 4 fornisce degli esempi illustrativi di tali eventi.

In aggiunta a questo modello di ricorrenze cicliche degli eventi, Megerssa e Kassam riferiscono dell'esistenza per gli Oromo di ere temporali, legate alla nozione di *sagllii*, crisi sistemiche cumulative. Si verificano dopo il ripetersi di una turnazione di una *gogeessa* per 9 volte, ovvero a distanza di 360 anni. Le crisi portano confusione e disorientamento, situazione che viene risolta, dopo un periodo variabile di transizione, con un rinnovamento di ordine istituzionale, morale e politico, ovvero con una rifondazione e ristrutturazione sia del *gadaa* che della società. I due antropologi richiamano il nome di 11 di tali ere, la più antica delle quali è a sua volta composta di 9 cicli. Per questa via i resoconti delle tradizioni storiche orali portano, ovviamente con minore precisione, a una profondità di migliaia di anni (Megerssa — Kassam, 2019: 68-78). L'ultima fase di 'rinnovamento' sarebbe accaduta grossomodo in corrispondenza dei periodi *gadaa* contrassegnati dai numeri da 29 a 31 nelle tavole 3 e 4, dando il via all'era dei Borana, quella in cui questo sottogruppo ha svolto tra gli Oromo il ruolo di depositari del *gadaa*. Ci troveremo adesso nella fase di transizione, segnalata anche dall'omicidio dell'*abbaa gadaa* dei Borana Boruu Guyoo (Megerssa — Kassam, 2019: 76-78, 154-5).

N	Periodo stimato	Nome dell' <i>abbaa gadaa</i>	Eventi indipendente riportati da almeno 4 <i>argaa-dhageettii</i>
1	1456—1464	Gadayoo Galgaloo	
omissis			
6	1496-1504	Areero Boruu Bakkalcha	Introduzione dell'istituzione delle metà esogamiche
omissis			
15	1568-1576	Biduu Doqqee Rasoo	Inondazioni
omissis			
18	1592-1600	Dooyoo Booroo Lukkuu	Conflitto interno agli Oromo e divisioni
omissis			
29	1680—1688	Morowwa Abbayi	Morowwa Abbayi conduce una campagna militare
30	1688—1696	Gobbaa Alaa Nuura	Ripartizione dei pozzi tra i clan dei Borana/conflitto interno
31	1696—1704	Daawwee Gobboo	Riorganizzazione istituzionale del <i>gadaa</i> e dell'assetto territoriale
32	1704—1712	Jaarsoo Iddoo Libaasa	Conflitto con gli Arsi-Oromo
33	1712—1720	Walee Waaccuu	Conflitto con i Samburu e conflitto interno
omissis			
67	1984—1992	Boruu Guyoo	Omicidio dell' <i>abbaa gadaa</i>

Tavola 4 - Esempio di eventi e del periodo in cui sono avvenuti, riferiti dagli esperti borana di storia orale (tratto da Oba-Smidt 2016: 636-7).

Il recupero contemporaneo

Da decenni il sistema *gadaa* ha assunto tra gli intellettuali oromo il ruolo di simbolo di una separata identità politica, fondata su principi democratici e contrapposta alle pratiche dittatoriali che hanno contrassegnato lo Stato etiopico (Bassi 1996b; Bassi, 2020: 301-303). Ha ispirato la lotta di liberazione che ha condotto nel 1991 alla caduta della giunta socialista⁴⁶ e all'adozione un modello istituzionale federale, atto a promuovere il riconoscimento delle tante identità nazionali che compongono l'Etiopia. L'inclusione del sistema *gadaa* nella lista Unesco è il risultato di un più ampio processo di rivitalizzazione che è stato reso possibile dal cambio del nuovo quadro istituzionale. Il recupero degli elementi tradizionali della cultura oromo nelle zone dell'altopiano è fondato su una convergenza di fattori ed interes-

si. In una prima fase si è trattato di un processo spontaneo legato all'euforia della 'liberazione' politica e culturale. Ben presto, però, il nuovo governo federale ha bloccato il processo di democratizzazione e spinto di nuovo l'opposizione alla clandestinità. L'opposizione ha rivisto i suoi metodi, non più centrati sulla lotta armata, ma sulla convergenza dei diritti democratici e culturali stabiliti dalla costituzione adottata nel 1994 con i valori e i modelli tradizionali. Da parte sua il governo dello Stato regionale Oromia ha tentato, con un approccio populista, di garantirsi un minimo di sostegno popolare appropriandosi dei nuovi spazi politici, ovvero impegnandosi esso stesso nelle iniziative di rivitalizzazione e nel simultaneo tentativo di co-opzione dei leader tradizionali. Queste dinamiche sono illustrate in modo paradigmatico dalla storia recente del festival Irrecha, tenuto ogni anno all'inizio di ottobre sulle spon-

de del Lago Arsadi a Bishoftu, una città situata una cinquantina di chilometri a sud-est di Addis Abeba. Il Lago Arsadi costituiva uno dei siti del ciclo cerimoniale degli Oromo Maccaa-Tuulama. Durante il periodo imperiale il rito ha perso le connotazioni che lo legavano al *gadaa*, assumendo la forma della pratica mediatica conosciuta in Etiopia con varie denominazioni, tra cui Ayyana, Weq'abi, Awäleia, Käräma e Zar. I raduni avvenivano in occasione della festività Meskel della Chiesa Ortodossa Etiopica ed erano caratterizzati da una composizione inter-etnica e da pratiche legate alla trance indotta da possessione spiritica (Bekele 2019). Dal 1991 l'Associazione Macha-Tuulama⁴⁷ si è impegnata nel recupero del rituale tradizionale, un processo parallelo alla rivitalizzazione del sistema *gadaa* degli Oromo Maccaa-Tuulama e al recupero dei valori religiosi tradizionali, espressi sotto la nuova denominazione di Waaqeeffanna. Questo termine rimanda al Dio Oromo tradizionale, *Waaqa*. Di fatto si tratta di un nuovo culto fondato sulla religione tradizionale oromo, ma universalista e globale, praticato sia in diaspora che in Etiopia, compatibile con la simultanea pratica cristiana o musulmana.⁴⁸ Il rituale Irrecha è divenuto il principale riferimento cerimoniale della pratica Waaqeeffanna. È stato riformulato sia sul piano organizzativo che performativo, con un ruolo centrale assegnato al *gadaa* rivitalizzato degli Oromo Tuulama e ad altri officianti. La celebrazione è stata posticipata per distinguerla dalle festività ortodossa e ricondurla al quadro calendariale oromo (Megerssa — Kassam, 2019: 144-5). Il rituale ha progressivamente attratto numeri sempre più grandi di oromo di tutte le età, estrazioni ed aree, trasformandolo in un festival di molti giorni e con molte attività collaterali. Nel 2004 l'Associazione Macha-Tuulama è stata messa al bando, mentre il Ministero del Turismo dello Stato regionale Oromia assumeva il controllo del festival, un'opportunità sfruttata a scopi propagandistici (Bekele, 2019).⁴⁹ L'ufficia-

lizzazione ha favorito una partecipazione sempre maggiore, fino a raggiungimento di numero stimato dell'ordine di milioni di persone per ogni singola celebrazione.⁵⁰ Nel giro di meno di due decenni l'evento si è così trasformato da un rito di rilevanza locale a una vera e propria festa di fondazione nazionale.

Una cosmologia 'naturalistica'

La visione del mondo degli Oromo appare strutturata attraverso due poli complementari, il Cielo (*Waaqa*) — sopra, maschile, fecondità, in qualche modo associato al Dio trascendente e oscuro — e il Suolo (*Laafa*) — sotto, femminile, fertilità, in qualche modo associato all'Uomo e alla società. Il rinnovarsi e il mantenimento della vita sul Suolo, di tutti gli esseri viventi e dell'Uomo, e la possibilità di avere una vita sociale, dipendono dalla complementarità dei due poli. L'ordine, o al suo opposto, il caos, cosmico si riflettono nell'ordine (*Nagaa*) o nel caos sociale ed esistenziale. Per questo l'Uomo ha bisogno di correlarsi al Dio oscuro e impenetrabile attraverso la pratica rituale, e la posizione degli astri costituisce un segnale della Sua ricettività. Il sistema *gadaa* assicura la regolazione della pratica rituale sia a livello dei riti di passaggio, individuali, che di quelli di portata nazionale. Attraverso il calendario, i tempi dei riti vengono determinati in maniera diretta dai cicli cosmici. La forte priorità posta dagli Oromo sui posizionamenti reali degli astri rispetto ai cicli derivati da elaborazioni culturali può indurci a parlare di una cosmologia 'naturalistica', nel senso che le posizioni reali degli astri qualificano in maniera diretta, quasi meccanicistica, il tempo. Ciò è particolarmente evidente in relazione ai giorni e ai mesi: quando la permutazione sequenziale dei cicli differisce dalle posizioni astronomiche, gli *ayyaantu* danno priorità alle seconde. Per quanto riguarda i cicli lunghi e la concezione della

storia, fondate sulla periodizzazione *gadaa* e sulle categorie socialmente derivate di *gogeesea* e *maqabasaa*, non abbiamo evidenza etnografica di una determinazione direttamente collegata ai cicli astronomici. Non possiamo, comunque, fare a meno di notare come 8 anni siano il ciclo di approssimazione dell'intercalazione del mese sinodico, che dovrebbe avvenire a un distanziamento di 3 anni, 3 anni e 2 anni. Anche questa ricorrenza sarebbe soggetta a uno slittamento progressivo, un elemento che potrebbe essere alla base del concetto di *sagli*, la fine di un'era, un disordine sia cosmico che sociale.⁵¹

Il forte orientamento empirico del sistema calendariale degli Oromo induce a ritenere che tra la cosmologia scientificamente intesa e le cosmologie di ordine antropologico potrebbe non esserci una differenza tale da giustificare la rivendicazione di diverse ontologie, specialmente sul piano metodologico. Certamente la visione cosmologica degli Oromo è legata a un paradigma pre-copernicano, non avendo gli Oromo storicamente adottato gli strumenti di osservazione e analisi della modernità. Tuttavia, non possiamo fare a meno di notare come in ambedue i casi si faccia uno sforzo di osservare il cosmo per quello che effettivamente è. Si tratta, quindi, di una differenza di quantità piuttosto che di qualità. Come tutti gli altri popoli, gli Oromo hanno costruito una visione del mondo in grado di recuperare gli stimoli cosmologici in chiave sociale, nella forma di valori, espressi in forme attinenti ciò che oggi identifichiamo con la sfera religiosa. La ricerca scientifica ha portato la nostra conoscenza a livelli che rendono difficile il mantenimento di questo collegamento. Le nuove dimensioni, le nuove teorie sul tempo, sullo spa-

zio e sulla materia — tutto ciò che ha fatto perdere la concezione 'antropocentrica' — rendono il cosmo un'entità sempre più intrigante, ma anche sempre più esteriore e meno rassicurante, inadatto a manipolazioni, culturalmente costruite, di ordine etico o identitario. Eppure, il bisogno di dare senso alla nostra esistenza confrontandoci con le categorie del tempo e dello spazio, intese nel senso di dimensioni strutturanti la nostra esperienza del vivere quotidiano e del vivere sociale, permane, un bisogno cui la scienza non può dare risposte. Gli Oromo contemporanei sono perfettamente consapevoli delle nuove teorie, alcuni di loro sono astronomi, e la maggioranza segue, come tutti, gli sviluppi dalla cosmologia scientifica disseminati attraverso gli interventi divulgativi. Eppure, nella loro esperienza politica hanno sentito il bisogno di tornare alla cosmologia tradizionale, 'naturalistica' e pre-copernicana, esattamente come le visioni religiose o astrologiche del cosmo continuano a informare e dare senso alle nostre esistenze in occidente. Prospettive alternative possono convivere nella stessa società, possono coesistere senza creare particolari problemi anche all'interno delle concezioni di uno stesso individuo, su piani distinti: l'una, quella scientifica, affascinante ed inebriante, l'altra profondamente significativa. Di certo, è sempre con un unico, indecifrabile, cosmo che abbiamo a che fare. Forse non è un caso che tanto gli Oromo quanto la comunità dei cosmologi utilizzino la stessa metafora dell' 'oscurità' — come in 'materia oscura' e *Waaka Gurraacha* — per descrivere dimensioni del cosmo immaginate per via speculativa, ma non conosciute, forse non conoscibili.

Note

1 Axum è un importante sito archeologico, noto per le alte steli, attivo da alcuni secoli prima ad alcuni secoli dopo la nascita di Cristo. Le incisioni sono in una scrittura derivata da un alfabeto sud-arabico, con cui si identifica la scrittura e lingua geez, ancora praticata come lingua liturgica della Chiesa Cristiano-Ortodossa dell'Etiopia. Si ritiene che dal Geez siano derivate le lingue semitiche amarico e tigrino, le più diffuse nei regni del nord dell'Etiopia pre-imperiale. L'Amarico è stato l'unica lingua ufficiale dell'Etiopia moderna fino all'introduzione della costituzione federalista, mentre il tigrino è la lingua ufficiale dell'Eritrea.

2 Per una presentazione schematica in italiano di questi passaggi si rimanda a Bassi (2020: 301-6).

3 La settimana costituisce la modalità utilizzata in varie società, tra cui quella occidentale, per qualificare qualitativamente i giorni, che altrimenti sarebbero un dato temporale oggettivo, neutro, indifferenziato. Sebbene si ritenga che nella società contemporanea prevalga la concezione cronometrica del tempo, non possiamo fare a meno di riconoscere che in realtà continuano a coesistere diverse concezioni. La visione cronometrica è funzionale al procedimento scientifico e ai processi trans-culturali o globali, ma persiste, per esempio per i Cristiani europei, la percezione ciclica del 'lunedì' come entità diversa dalla 'domenica', sia per il modo in cui i due giorni sono percepiti rispetto all'esperienza lavorativa che per le connotazioni sacrali della domenica.

4 Bernardi ha teorizzato l'esistenza del 'teismo pastorale', di un insieme coerente di credenze e pratiche religiose associate al pastoralismo. Nota come presso molti popoli pastorali, in diversi continenti, il nome di Dio corrisponda al termine usato per indicare il cielo, sottolineando però come tale identità non vada interpretata in senso letterale, nel senso che non identificano la divinità con il cielo come entità fisica (1995: 364-5). Piuttosto il cielo viene inteso come «il simbolo più evidente della totalità del cosmo» (1995: 364).

5 Dalla descrizione fornita sembra che si possa dedurre una concezione della divinità esteriore al fattore tempo, trascendente, mentre le cose tangibili sono inserite nella dimensione temporale. In quest'ottica *ayyaana* sarebbe l'elemento di connessione, quello che conferisce temporalità e spazialità a ogni cosa tangibile, connettendola alla divinità 'oscura e imperscrutabile'.

6 Il mese sinodico, o lunare, è il tempo che la luna impiega a trovare lo stesso allineamento tra la terra e il sole, ovvero a tornare alla stessa fase lunare, per esempio alla fase di luna nuova. Dura circa 29 giorni, 12 ore e 44 minuti.

7 La 'declinazione' e l' 'ascensione retta' sono le coordinate celesti, analoghe a latitudine e longitudine, che servono a definire, in un particolare momento, la posizione di un corpo celeste sulla sfera celeste.

8 Nel corso dell'anno il sole oscilla verso nord (declinazione positiva) o sud (declinazione negativa) di circa 23,5°. Raggiunge il punto più a nord nel giorno del solstizio d'estate, quello più a sud nel

solstizio d'inverno, mentre corrisponde all'equatore nei giorni di equinozio di primavera e autunno. Il punto dell'orizzonte in cui compare dipende dalla latitudine dell'osservatore sulla superficie terrestre, ma le oscillazioni stagionali del sole possono essere valutate in quanto corrispondono a spostamenti verso destra o sinistra rispetto a un punto fisso sull'orizzonte.

9 Il metodo è particolarmente noto per l'attenzione che gli antichi Egizi ponevano in riferimento a Sirio, la cui levata eliaca corrispondeva all'inizio dell'anno e annunciava le piene del Nilo, ma è stato largamente utilizzato anche da molti popoli di navigatori.

10 Le stelle o costellazioni indicate in tavola 1 sono tratte da Bassi (1988). C'è sono alcune piccole discordanze rispetto alla serie di stelle e costellazioni riportate da Legesse.

11 Sulle incongruenze astronomiche del resoconto di Legesse si rimanda anche al contributo di Ruggles (1987).

12 Il caso più noto è quello di Stonehenge per la discussa funzione di valutazione dei solstizi e degli equinozi.

13 Nei lunghi periodi storici ed archeologici la declinazione delle stelle varia di entità significative.

14 Sull'interpretazione arqueo-astronomica di Namoratung'a Il vedere anche il contributo aggiuntivo di Soper (1982), mentre per un intervento critico si rimanda a Ruggles 1987.

15 La tavola 1 non è, in quanto tale, realmente utilizzata degli *ayyaantu*, essendo una semplice trascrizione etnografica di informazioni diversamente memorizzate dagli *ayyaantu*.

16 Tale procedimento può metaforicamente essere illustrato con la lettura dell'ora su un orologio, in cui luna e stelle costituiscono le lancette, e la tavola 1 il quadrante, o sfondo, su cui valutare la posizione delle lancette.

17 Il mese siderale è il tempo che la luna impiega a compiere una rivoluzione intorno alla terra. La sua durata è circa 27 giorni, 7 ore e 43 minuti.

18 In questo caso la divergenza di circa 2,5 giorni identificata da Legesse tra il ciclo di 27 giorni e il mese sinodico non necessiterebbe di alcuna correzione.

19 Per questo tipo di procedimento, comune presso i popoli ad oralità primaria, Turton e Ruggles hanno utilizzato la dicitura di aggiustamento 'retrospettivo' (Turton —Ruggles, 1978; Ruggles, 1987).

20 Grossomodo corrispondenti a marzo e settembre.

21 Sono due stelle della costellazione dell'Ariete.

22 Questo è probabilmente il motivo per cui Legesse non si è reso conto della presenza di un mese intercalare.

23 Sebbene le intercalazioni avvengano in momenti precisi dell'anno, gli *ayyaantu* esperti sono in grado di comprendere con largo anticipo il verificarsi di irregolarità, attraverso commutazioni retrospettive della correlazione tra diverse fasi della luna e le posizioni siderali della luna. La verifica definitiva e l'eventuale intercalazione viene poi fatta nei periodi indicati.

24 Il problema è particolarmente rilevante nel periodo di Bitotessa, sia perché la luna nuova può essere vista solo per breve tempo dopo il tramonto, sia per il fatto che in questo mese ricorre la stagione principale delle piogge. Il cielo può essere coperto anche nel periodo di Birra, nel periodo delle brevi piogge, ma la luna piena può essere osservata nel corso dell'intera nottata.

25 Anche se è ragionevole pensare che la settimana possa originariamente essere stata correlata alle fasi lunari.

26 Il tipo e sesso dell'animale dipendono dal tipo di rituale e da contingenze, fino alla sua sostituzione-

ne, nel rituale quotidiano del *Bunna Qala* ('il sacrificio del caffè'), con i chicchi di caffè, pianta che tra gli Oromo cresce in maniera spontanea.

27 Ci sono analogie con il sacrificio in ambito musulmano, ma la procedura differisce, e per questo i Borana convertiti all'Islam non mangiano la carne di animali sacrificati con rito tradizionale.

28 La centralità rituale e simbolica di elementi come pioggia ed erba è un tratto condiviso da molti popoli pastorali che vivono nelle zone semi-aride dell'Africa sub-sahariana. A proposito del teismo pastorale Bernardi nota che si tratta di una concezione religiosa che 'accentra la sua attenzione sul cielo e sulle manifestazioni uraniche come simboli di Dio e di ogni forza cosmica dai quali dipende la prosperità degli armenti e delle famiglie' (1995: 67). Vinigi Grottanelli aveva già notato la sacralità dell'erba presso molti popoli dell'Etiopia.

29 Si tratta di un rito condiviso da molti gruppi dell'Etiopia meridionale. Per esempio, gli anziani hamar e kara, due gruppi a lingua omotica, impartiscono la benedizione spruzzando dalla bocca una bevanda fatta con le bucce dei chicchi di caffè.

30 Si tratta di un oggetto cerimoniale in metallo a forma di fallo, che i Borana acquisiscono da gruppi confinanti.

31 Le metà esogamiche sono un tipo di organizzazione sociale per cui la popolazione è suddivisa in due gruppi. Ogni individuo può scegliere il partner matrimoniale esclusivamente nella metà opposta. Per effetto di questa regola la metà della popolazione è non solo esclusa dalle possibili scelte matrimoniali di un individuo, ma anche dalla possibilità di intrattenere rapporti sessuali consentiti, in quanto assimilabili all'incesto.

32 Nella descrizione del teismo pastorale Bernardi nota come gli armenti costituiscano 'il mezzo per rinsaldare costantemente, con i sacrifici, il rapporto con il cielo. (1995: 36).

33 È un tratto ricorrente delle sequenze rituali, ben studiato in antropologia e descritto da Victor Turner nei termini di limen e anti-struttura.

34 <https://ich.unesco.org/en/RL/gada-system-an-indigenous-democratic-socio-political-system-of-the-oromo-01164> (accesso 05/10/2020).

35 In misura minore il sistema *gadaa* è sopravvissuto con continuità anche presso altri gruppi oromo pastorali limitrofi, come i Guji e i Gabra.

36 Come accennato, la costruzione dell'Etiopia come stato moderno è avvenuta parallelamente al processo di colonizzazione, attraverso la conquista militare, a partire dal XIX secolo.

37 Si tratta di un'entità residenziale i cui attributi simbolici sono paragonabili alle 'capitali mobili', con la differenza che tra gli Oromo non c'è un re o monarca, ma una modello di *governance* partecipativa e collegiale (Bassi 1996a).

38 Tra questi eventi c'è anche l'organizzazione dell'assemblea generale di tutti i Borana, detta *Gumii Gayoo* ('La riunione che si tiene nella località Gayo'). È il più alto organo decisionale e legislativo, un evento partecipativo che impegna migliaia di persone.

39 In linguaggio politologico si dovrebbe qui usare il termine 'nazione', ma essendo i Borana un sottogruppo degli Oromo, in questo saggio si riserva 'nazione' per indicare gli Oromo e si preferisce utilizzare il termine più generico 'comunità' per i Borana.

40 I leader indossano il turbante *ruufa*, di colore *gurraacha* (blu-nero), simbolicamente associato al Cielo. Il loro corpo viene così a costituire un elemento di connessione tra il Cielo (testa-alto-turbante) e il Suolo (piedi).

41 *Abbaa gadaa* letteralmente significa 'Padre' (tra gli Oromo questo ruolo implica responsabilità) del periodo storico (*gadaa*) associato.

42 I due termini significano: le cose (sottinteso) che sono state 'viste e udite', un riferimento alla 'testimonianza' (viste al tempo in cui sono accadute) e al processo di trasmissione orale dell'informazione (udite).

43 Per una riflessione sulla filosofia oromo della storia si rimanda a Megerssa e Kassam (1991: 69, 156-9).

44 La concezione ciclica non esclude la possibilità di irregolarità. Oba-Smidt nota come nelle tradizioni dei Borana gli eventi che deviano della norma siano annunciati dalla comparsa di un profeta. Nella narrazione storica le profezie agiscono come segnale di un cambiamento, di cui gli *argaa-dhageettii* devono tener conto (2016: 655, 676, 690-692). L'associazione tra profetismo oromo e cambiamenti paradigmatici è stata sottolineata anche da Marco Bassi e Boku Tache (2005).

45 Si tratta di una profondità storica molte volte superiore a quella che, da Vansina in poi, viene considerata affidabile per il contenuto di veridicità delle fonti storiche orali.

46 La fase della dittatura comunista era iniziata subito dopo la rivoluzione che nel 1974 ha spodestato l'imperatore Haile Selassie.

47 Si tratta di un'associazione storica degli Oromo, attiva già dall'epoca imperiale.

48 Per un rapido approfondimento si rimanda al sito ad esso dedicato <https://www.waaqeffannaa.com> (accesso 11/10/2020).

49 Si è però sempre trattato di uno spazio rituale conteso dalle opposizioni, fino agli incidenti che durante la celebrazione del 2015 hanno prodotto la morte di centinaia di persone (Bekele 2019).

50 Tra gli sviluppi più recenti si segnala la doppia celebrazione a Bishoftu e nella capitale federale Addis Abeba (Finfinne in lingua oromo), e la celebrazione sotto-tono del 2020 dovuta alla crisi covid-19.

51 Questa ipotesi richiede ulteriori studi e approfondimenti.

Riferimenti bibliografici

- Bassi, M., 1988, *On the Borana Calendrical System: A Preliminary Field Report*, in "Current Anthropology", vol. 29, n. 4, pp. 619-624.
- Bassi, M., 1996a, *I Borana: Una società assembleare dell'Etiopia*, Franco Angeli, Milano.
- Bassi, M., 1996b, *Power's Ambiguity or the Political Significance of Gada*, in P.T.W. Baxter, J. Hultin, A. Triulzi, "Being and Becoming Oromo. Historical and Anthropological Enquiries", pp. 150-161, Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala.
- Bassi, M., 2020, *I sistemi delle classi d'età. Il contributo teorico di Bernardo Bernardi e la loro riscoperta contemporanea in chiave identitaria e patrimoniale*, in M. Geraci, A. Ndreca, "Insigni Maestri. Tra storia, etnologia e religione", pp. 283-312. Urbaniana University Press, Città del Vaticano.
- Bassi, M., Tache, B., 2005, *The Oromo Eschatology: The Prophecy of Areeroo Boosaroo, Narrated by Borbor Bulee and Guyyoo Dambii*, in "The Journal of Oromo Studies", vol. 12, n. 1 & 2), pp. 174-222.
- Baxter, P.T.W., 1954, "The social organization of the Galla of northern Kenya", Ph.D. dissertation, Lincoln College, Oxford University, Oxford, England.
- Baxter, P.T.W., 1978, *Boran Age-Sets and Generations-sets: Gada, a Puzzle or a Maze?*, P. Baxter, U. Almagor, "Age, generation and time: Some features of East African age organisations", pp. 151-182, C. Hurst, London.
- Bekele, S., 2019, *Locating Politics in Ethiopia's Irrecha Ritual*, Brill, Leiden.
- Bernardi, B., 1984, *I sistemi delle classi d'età: ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*, Loescher, Torino.
- Bernardi, B., 1995, *Uomo cultura società*, 16ª ed., Franco Angeli, Milano.
- Buttitta, I., 2016, *Ordinare il tempo. Sui principi organizzativi dei calendari cerimoniali*, in I. Buttitta, T. India, "La definizione culturale del tempo", pp. 21-48, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.
- Doyle, L.R., 1986, *The Borana calendar reinterpreted*, in "Current anthropology", vol. 26, n. 3, pp. 286-7.
- Haberland, V.E., 1963, *Galla Sud-Athiopiens*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Hirsch, Eric Donald, Kett, J.F., Trefil, J.S., 2002, *Cosmology*, in "New Dictionary of Cultural Literacy", Third edition, Houghton Mifflin.
- Iwaniszewsky, S., 2009, *Did I Say Cosmology? On Modern Cosmologies and Ancient World-views*, in "Cosmology across Cultures", vol. 409, pp. 100-106.
- Legesse, A., 1973, *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*, Collier Macmillan/Free Press, London/New York.
- Lynch, B.M., Robbins, L.H., 1978, *Namoratunga: The first archaeoastronomical evidence in Sub-Saharan Africa*, in "Science", May 19, 200 (4343), pp. 766-8.

- Oba-Smidt, C., 2016, *The oral Chronicle of the Boorana in Southern Ethiopia. Modes of Construction and Preservation of History among People without Writing*, Lit Verlag, Zürich.
- Pecci, D., 1941, *Note sul sistema delle gada e delle classi d'età presso le popolazioni Borana*, in "Rassegna di Studi Etiopici", vol. 1, pp. 305-21.
- Ruggles, C.L.N. 1987, *The Borana Calendar: Some Observations*, in "Journal for the History of Astronomy", vol. 18, n. 11, pp. S35-S53.
- Soper, R., 1982, *Archaeo-astronomical Cushites: Some comments*, in "Azania", vol. 17, pp. 145-62.
- Megerssa, G., Kassam. A., 2019, *Sacred knowledge Traditions of the Oromo of the Horn of Africa*, Fifth World Publications, Finfinne and Durham.
- Turton, D., Ruggles, C.L.N., 1978, *Agreeing to Disagree: The Measurement of Duration in a Southwestern Ethiopian Community [and Comments and Reply]*, in "Current Anthropology", vol. 19, n. 3, pp. 585-600.