



Turismo etnico nel Mursiland: incontri ravvicinati di un certo tipo

Sandra Busatta¹ e Marianna Mazzetto²

¹Independent Researcher, Antrocom oJoA, e-mail: sandra@bakomagazine.net; ²Independent Researcher

KEYWORDS

Tourism anthropology, Mursi, Omo Valley, travel, ethnic tourism, lip-plate, souvenir, guests and hosts, Ethiopia, tourism, ethnicity, tradition, authentic, authenticity
Antropologia del turismo, Mursi, Omo Valley, viaggi, turismo etnico, piattello labiale, souvenir, Etiopia, turismo, etnicità, tradizione, autenticità, autentico

ABSTRACT

This article aims to analyze first the relationship between tourists and natives in a liminal area such as the villages built on the road that takes tourists to Mursiland, and the dialogical construction that derives from it, which is in all respects a representation, and secondly in which way tourism has changed external and internal relations in the Mursi society. The dialogue between these two groups, tourists and Mursi, gives rise to an image that is the product of both the expectations of the visitors, and the idea Mursi women, the main subject of the photos, have about these expectations. The outcome is a representation of the savage who often conflicts, given its aggressiveness, venality and unreliability with that of the kind, well-mannered Rousseau-an primitive. In this liminal area, with the mimesis of the wild Savage, the Mursi on the one hand enter the market economy and globalization, but maintaining some control in the process. On the other hand, they adapt their society by creating new figures of cultural brokers, as well as allow the weaker sector of society, girls and women, to acquire 'agency' and access to a new type of wealth, money, and not only cattle on which the Mursi's patriarchal society is based.

Introduzione

Il turismo non è certo un fenomeno nuovo: Pausania, forse il più noto scrittore di una guida turistica della Grecia antica (Periegesi della Grecia, II sec. d.C.), non fu né il primo né l'unico a cimentarsi in quello che era un vero genere letterario, che richiedeva, oltre all'erudizione ellenistica, anche l'esperienza pratica del viaggiatore. In epoca medievale, i Racconti di Canterbury di Chaucer ci rammentano come il turismo religioso fosse assai sviluppato, anche se le strade non erano più quelle dei tempi dei romani, e come viaggiassero non solo i più ricchi o i membri del clero, ma anche i membri dei ceti medi. È con la Rivoluzione industriale, tuttavia, che si comincia a scalfire il dominio del turismo abiente e, con la maggior disponibilità economica dei ceti piccolo borghesi e operai, comincia il cosiddetto turismo di massa. Nel XIX secolo Thomas Cook è il fondatore della prima agenzia di viaggio, la *Thomas Cook and Son* (divenuta poi *Thomas Cook Group*), ed è considerato l'inventore del turismo moderno, in questo aiutato dallo sviluppo della ferrovia e delle navi a vapore. A metà dello stesso secolo, contemporaneamente allo sviluppo dei viaggi organizzati dall'agenzia Cook, nasce in Francia un personaggio reso famoso da Baudelaire e ripreso più tardi, tra gli altri, da Walter Benjamin, il flaneur, termine intraducibile che indica l'intellettuale borghese che vaga senza fretta sperimentando emotivamente il paesaggio urbano (Nuvolati 2006).

Il suo successore è il turista, verso il quale gli studiosi hanno mostrato un atteggiamento ambiguo annunciato dagli stessi titoli dei libri, dalle *Orde Dorate* di Turner e Ash (1975), al *Turismo: il Buono, il Brutto e il Cattivo* di Rosenow e Pulsipher (1979), al *Turismo come forma di imperialismo* di Nash (1977). Questi studiosi vedono il flusso turistico soprattutto come un fenomeno di borghesi che viaggiano dai paesi industrializzati del Nord a quelli sottosviluppati del Sud (e dell'Est), un rapporto di sfruttamento anche quando si svolge con le migliori intenzioni, come nell'eco-turismo o, nel nostro caso riguardante i Mursi della Valle dell'Omo (Etiopia), nel turismo etnico 'responsabile'. In realtà, come argomenta Burns (1999:33-34), ci si dovrebbe chiedere se non ci sia una specie di snobismo ostile al turismo di massa, che presume che sia qualcosa di sbagliato e che non piaccia neppure ai consumatori. Questo snobismo, riflette Burns, non sembra sia basato su ricerche empiriche, ma solo su opinioni preconette.

Per contro, Smith (1977), Boissevain (1996) e Selwyn (1996), tra gli altri, hanno spostato l'attenzione dai turisti alle persone che abitano nelle destinazioni turistiche e sul rapporto tra queste due parti. Dalla parte degli ospitanti, come hanno osservato tra gli altri Cohen (1988) e Graburn (1977), l'emergenza di un mercato turistico facilita di frequente la conservazione di una tradizione culturale, un'identità locale o etnica significativa che altrimenti perirebbe (Cohen 1988:382). Seguendo Picard (1990:74), una 'cultura turistica' potrebbe quindi essere definita come il prodotto di una costruzione dialogica tra una cultura su piccola scala ospitante e i suoi vari interlocutori, una definizione che sottolinea l'idea di 'capacità agente' (*agency*) contro le interpretazioni semplicistiche del rapporto di sfruttamento economico e 'inquinamento' culturale (Turner e Nash 1975:129) tra ospiti e ospitanti.

Anche se i turisti possono venire da qualsiasi settore sociale e area geografica, di solito gli studiosi hanno preferito analizzare il turista come rappresentante individuale astratto della 'classe agiata' (MacCannell 1976). L'argomentazione principale di MacCannell è che il turista va in vacanza allo scopo di creare o ricreare strutture che gli sembra la modernità abbia demolito, all'interno di una cornice concettuale che mantiene la distinzione tra autentico, nel senso di pristino, e inautentico (Selwyn 1996:2), con elite intellettuali alla Bourdieu (1979) che autenticano ciò che è da considerare autentico e ciò che non lo è.

Si instaura quindi una dualità che vede l'esperienza turistica, nel nostro caso quella etnica, come un pellegrinaggio (Graburn 1976) fisico ed emotivo alle radici del nostro Selvaggio interiore che il turista 'consapevole' vede rispecchiato nell'indigeno, il quale deve avere un aspetto primitivo, abitare in una zona di difficile accesso e frequentata il meno possibile da altri turisti. Questa esperienza è contemporaneamente documentata con uno dei prodotti più tipici della società industriale: la foto o il film, cioè forme di riproduzione meccanica, che possono finire sui social network e diventare virali e consumati da chiunque, mentre al tempo del *Grand Tour* i viaggiatori avevano solo un albo da disegno che vedevano per lo più amici e parenti. I puristi estremi oggi viaggiano senza macchina fotografica o videocamera, ma nel caso dei Mursi, ironicamente, è proprio quello che li fa escludere dallo scambio tra estranei e indigeni e quindi dall'esperienza di un vissuto 'autentico' in quello che appare un salto in un passato primordiale.

In questo articolo ci proponiamo di analizzare il rapporto tra turisti e indigeni in un'area liminale come i villaggi sorti sulla strada che costeggia la parte settentrionale del Mursiland e la costruzione dialogica che ne scaturisce, che è a tutti gli effetti una rappresentazione, e in che modo il turismo ha cambiato i rapporti con l'esterno e i rapporti interni alla società Mursi. Prima però vale la pena di considerare brevemente i concetti di tradizione culturale, purezza, autenticità e mimesi.

Culture autentiche e inquinate, tradizioni pure e spurie

Abbiamo già visto che esiste una scuola di pensiero che considera il turismo fonte di inquinamento culturale, che sfrutta il Terzo Mondo e conduce gli indigeni a una forma di cultura prostituita, un'idea condivisa anche da Turton (2004) per quel che riguarda il turismo presso i Mursi.

I Mursi svenderebbero la loro purezza culturale con tradizioni inventate, considerate perciò non autentiche, negative. Tuttavia, parlare di purezza culturale è assurdo, dato che nel rapporto dialogico chiudere le identità in recinti impenetrabili è impossibile, ma qualora si riuscisse nello scopo, esse non potranno che soffocare o impazzire, ovvero, 'I frutti puri impazziscono', per citare il noto titolo dell'introduzione di Clifford a *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* (1988). Infatti, va messo in dubbio ogni regime di autenticità e l'identità, in senso etnografico, non può che essere che mista, relazionale e inventiva. Clifford ricorda anche che qualsiasi ritorno a sorgenti originarie o recupero di una tradizione genuina implica discutibili atti di purificazione, minati dal bisogno di inscenare autenticità in contrapposizione ad alternative esterne. "Se l'autenticità è relazionale, non può darsi essenza se non come invenzione politica e culturale, una tattica locale" (Clifford 1988:24)

L'identità è un costrutto socio-psicologico che a lungo ha indicato l'essenza di un individuo, che poteva essere forte o debole, confusa o in crisi. Il concetto ha anche assunto un modello medico che i sociologi hanno esteso ai gruppi umani, identificando l'identità con l'identità etnica, un'operazione che generalmente dà risultati reazionari o totalitari. Il modello medico individuale è stato adattato alle popolazioni, che possono soffrire di 'crisi di identità' se perdono il contatto con le proprie radici, la propria storia, la propria tradizione. La concezione essenzialista (o primordialista) dell'etnicità immagina i gruppi etnici come "naturali", reali, eterni, stabili, unità statiche al cui interno si manifestano continuum di tratti statici. È la concezione essenzialista che permea tuttora l'UNESCO e la sua ideologia, come permea molti *ethnic studies*, che portano ad un approccio isolazionista che enfatizza l'autenticità e l'eredità culturale 'unica'.

Un nuovo punto di vista, che reinterpreta categorie prima considerate dal punto di vista essenzialista ha portato al riconoscimento del carattere interpretativo dei fenomeni culturali come risultato di processi di costruzione culturale. L'etnicità è una costruzione, una 'invenzione', che la colloca in un contesto postmoderno, la tradizione non è una forza antica radicata nel passato, ma il tratto moderno di una strategia che può essere condivisa al di là dei presunti confini etnici.

L'idea di tradizione portata avanti e usata a lungo dalle scienze sociali si basa su una metafora naturalistica (nucleo di tratti tramandati dal passato e definibili come un oggetto naturale). La tradizione è paragonata ad un oggetto naturale, che occupa uno spazio, dura nel tempo ed ha una struttura molecolare. Contro questo paradigma Haldler e Linnekin (1984) sostengono che la tradizione è un processo simbolico: il passato è sempre costruito nel presente. La tradizione non è un'entità circoscritta fatta da componenti che la costituiscono, ma un "processo di interpretazione" che attribuisce significato nel presente facendo riferimento al passato.

Secondo Lenclud (1987) la tradizione non è un prodotto del passato, un'opera di un altro tempo che i contemporanei riceverebbero dal passato, ma (riprendendo Pouillon) un "punto di vista" che gli uomini del presente sviluppano sul passato, una interpretazione del passato condotta in funzione rigorosamente contemporanea. Secondo Lenclud la tradizione è 'tradizionalmente inventata e ricreata'. Bisogna quindi invertire il processo, non andare più dal passato al presente, ma dal presente al passato.

La tradizione è una ‘retroproiezione camuffata’ scrive Pouillon (1975) e le società manipolano il passato in funzione dei bisogni presenti. La tradizione istituisce una “filiazione inversa”: non sono i padri a generare i figli, ma i figli che generano i propri padri. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità. O per dirla alla Baudrillard (1981) che riprende Borges, “È la generazione da modelli di un reale senza origine o realtà: un iperreale. Il territorio non precede più la mappa, né le sopravvive.” Deleuze (1983), contrariamente a Baudrillard, dimostra la positività del simulacro: esso non è una copia degradata, ha un’energia positiva che nega l’originale e il modello, il modello e la riproduzione e non privilegia più alcun punto di vista e alcuna gerarchia. Possiamo aggiungere che è sovversivo, perché toglie agli autenticatori il potere di autenticare.

La tradizione, quindi, resta tradizione anche quando essa tradisce la verità. La sua forza non si misura sull’esattezza della ricostruzione storica, è vera, ‘autentica’, anche quando dice il falso, in quanto non si tratta di corrispondere a fatti reali. Infatti, l’utilità di una tradizione è quella di offrire a tutti quelli che la enunciano e la riproducono il mezzo per affermare la loro differenza: la tradizione è piuttosto un modello del passato inseparabile dall’interpretazione della tradizione del presente. Il problema dell’autenticità è soprattutto un problema di potere, cioè chi autentica cosa: “[...] la questione dell’autenticità si mescola a quella di autorità. La domanda [...] non è se un oggetto o un sito è autentico, ma piuttosto chi ha l’autorità di autenticarlo, il che è una questione di potere.” (Bruner 1994: 400). Il ‘simulacro’ annulla questa autorità.

La mimesi è concettualmente differente dal simulacro, a cui non pre-esiste un modello: infatti la mimesi è l’imitazione di un modello preesistente e ci sarà utile in seguito per comprendere le azioni dei Mursi. Taussig (1993), riprendendo la nozione di magia simpatica di Fraser (1889), studia i processi di alterità e mimesi, la facoltà di copiare, fare modelli e diventare Altro: la mimesi si basa sul fatto che la copia è disegnata sul carattere e il potere dell’originale al punto che la rappresentazione può anche assumere quel carattere e quel potere. Lo sciamano che ‘si trasforma’ in animale compie un atto mimetico, ma non ‘diventa’ un animale: si appropria della sua alterità, del suo potere, ma non si annulla in esso, così come certi popoli imitano l’europeo e si appropriano del suo potere, ma contemporaneamente ne limitano la pericolosità proprio attraverso l’atto mimetico.

I Mursi e l’origine del turismo nel Mursiland

I Mursi o Mun, come si riferiscono a se stessi (Turton 1973), appaiono sul palcoscenico della storia occidentale alla fine del XIX secolo con la spedizione prussiana del 1888 nella Valle del fiume Omo, Etiopia sudoccidentale (Turton 1981). Le prime spedizioni erano di carattere geografico-militare, tra queste ricordiamo quelle compiute da Donaldson Smith e Bottego (Turton 1981), e terminarono con l’imposizione dei confini ad opera del Governo Britannico, tra l’Impero di Menelik e le colonie britanniche dell’Africa Orientale all’inizio del XX sec. Queste spedizioni ci hanno lasciato resoconti sulle popolazioni della Valle dell’Omo, tra cui i Mursi, ma una vera e propria letteratura etnografica appare solo dagli anni 1970 in poi, con il lavoro del decano degli studi sui Mursi, David Turton (1973, 1976, 1978, 1979, 1981abc, 1985, 1988, 1992, 1995, 2002, 2004, 2005, 2013) e quelli di Brittany (2013), Eze (2010, 2015, 2016), Fayers-Kerr (2011, 2019), Girke (2008, 2010, 2013), La Tosky (2004), Regi (2011, 2012, 2013abc, 2014), Jørgensen (2011), Stevenson e Buffavand (2018), Tahel (2019). Prima di iniziare il discorso sul turismo in Mursiland, vale la pena di tracciare un breve profilo del modo di vita Mursi.

I Mursi sono un popolo agro-pastorale che vede se stesso come il prodotto di una serie di migrazioni nello sforzo di trovare e occupare un *cool place*, un luogo fresco con molta acqua adatto sia alla pastorizia

che all'agricoltura praticata sia nelle aree alluvionali rivierasche che itinerante di tipo *swidden*. Anche se si sono notevolmente sedentarizzati, i Mursi continuano a compiere la transumanza tra le rive dell'Omo durante la stagione secca e le praterie erbose a est del fiume dove allevano il bestiame. I Mursi considerano le mandrie come la loro proprietà più importante e il loro scopo economico e culturale mira ad avere più animali possibile (Regi 2011:7). Il prestigio culturale che hanno i bovini influenza tutto il loro modo di vita, i toponimi e in generale la loro visione del mondo; per loro vale quello che scriveva Evans-Pritchard a proposito dei Nuer: "Il bestiame è il loro bene più caro e rischiano volentieri la vita per difendere le loro mandrie o per saccheggiare quelle dei loro vicini. La maggior parte delle loro attività sociali riguardano il bestiame, e *Cherchez la vache* [cerca la vacca] è il miglior consiglio che può essere dato a coloro che desiderano capire il comportamento Nuer" (Evans-Pritchard 1940: 16). Come per i Nuer, anche per i Mursi possiamo dire che il loro idioma sociale è un «idioma bovino».

L'Etiopia si è aperta al turismo negli anni 1980, ma è solo dal 1992, con la fine del Derg, il regime socialista instaurato da Haile Mariam Menghistu, che il turismo è realmente decollato. Alla fine degli anni 1990 il marketing turistico proponeva la *Historic Route* nell'Etiopia settentrionale e il Sud Tribale, itinerari che si potevano visitare insieme in viaggi organizzati dall'*Ethiopian National Tourism Organisation* e da agenzie private. Anche se nel 2004 il turismo non contava che il 2% del PIL etiope, le autorità speravano di attrarre almeno un milione di visitatori l'anno per il 2020, con il Sud Tribale, come chiamano la Valle dell'Omo, l'offerta turistica più ghiotta (Regi 2011:16). Evidentemente non potevano sapere che il Covid-19 avrebbe azzerato il turismo mondiale e a maggior ragione quello delle aree più fragili e periferiche.

Incontri ravvicinati sul *limes/limen*

L'incontro tra Mursi e turisti avviene al confine della parte settentrionale del Mursiland, lungo una strada, l'unica esistente nell'area, costruita apposta per facilitare il marketing turistico del 'Sud Tribale' etiopico, in alcuni villaggi che sono sorti solo come soggiorno temporaneo dei Mursi, in gran parte donne, che interagiscono con i turisti portati là in auto con guide e guardie etiopi. È una 'zona di contatto' e come tale è sia un *limes* che un *limen*, un confine che, come tutti i confini, è poroso e lascia passare persone, oggetti e idee, legalmente e illegalmente. *Limes* è un termine latino dal significato originario di 'sentiero, strada delimitante un confine tra due campi', che in età imperiale passò a designare una strada militare fortificata; il *limen* in latino è la soglia e il concetto è stato usato in antropologia da Van Gennep (1909) per i riti di passaggio e di iniziazione e approfondito da Turner (1967, 2008). Il concetto si è poi ampliato per descrivere anche cambiamenti politici e culturali più in generale: durante i periodi liminali le gerarchie sociali possono capovolgersi o dissolversi temporaneamente e la continuità della tradizione diventare incerta. La dissoluzione dell'ordine costituito durante la liminalità crea una situazione fluida che permette la creazione di nuove istituzioni e tradizioni; il termine si è allargato nell'uso popolare fino a includere esperienze liminoidi importanti in una società post-industriale (Thomassen 2009). È quello che accade nell'incontro tra Mursi e turisti, non solo tra i due gruppi distinti, ma anche all'interno dei due gruppi: gli incontri turistici, benché brevi e fluidi per natura, spesso fanno scattare ambizioni politiche e di potere locali nascoste e incoraggiano una reazione culturale nelle comunità ospitanti, amplificando lo sviluppo di una nuova identità sociale e nuove identità politiche che si possono intendere anche come degli scudi di resistenza contro il mondo esterno (Regi 2011:2-3). I turisti credono che lo stile di vita tradizionale sia indispensabile per la sopravvivenza della società pastorale dei Mursi e di altre popolazioni analoghe, mentre agenzie per lo sviluppo e governi nazionali usano il turismo internazionale come mezzo di sviluppo. Per le piccole comunità seminomadi i turisti rappresentano spesso il potere politico associato alla ricchezza materiale e una capacità di mobilità che trascende i confini nazionali, un fatto che è sempre più precluso ai

popoli allevatori oggetto di una sempre maggior spinta verso la sedentarizzazione. Così, scrive Regi (2011:4-5), può accadere che si instauri un'ambigua relazione tra due culture mobili, i turisti e gli allevatori nomadi, in ambiente post-coloniale, che genera nuove forme di comportamento politico e alleanze all'interno della comunità ospitante.

In generale i turisti arrivano accompagnati in auto da guide e guardie del Mago National Park, che vengono per lo più da Addis Ababa, presso i villaggi Mursi sorti lungo la strada, verso cui migrano i Mursi che fanno la stagione turistica. Mentre questa società pastorale è tradizionalmente acefala ed è governata dall'assemblea pubblica maschile con figure preminenti come i *jalabai* od oratori e i *komoru* o preti, nel villaggio 'turistico' lungo la strada, si è creata una nuova figura, il 'capo del villaggio' un personaggio che parla aramaico, arrangia la distribuzione del denaro, comunica con i visitatori esterni quotidianamente, decide cerimonie locali, consumo di alcol, ecc. e ha assunto un'autorità eccezionale, che è nota fino alla cittadina di Jinka, dove i Mursi vanno a fare gli acquisti di beni da pagare in denaro, e che corrisponde all'idea occidentale di 'capo villaggio'. Egli è un *broker*, un mediatore culturale assai migliore delle guide e delle guardie del parco, poiché è interno alla società Mursi (Regi 2011:12-13).

I Mursi non sono il solo gruppo etnico del Sud Tribale che i turisti vedono e lo scopo principale della breve visita, che non prevede mai il soggiorno (i turisti dormono in campi sorvegliati da guardie armate dentro il Mago National Park), è fotografare le donne, che di solito portano il piattello labiale. I turisti pagano per ogni foto scattata e per ogni auto che entra nel villaggio, dove spendono circa 45 minuti prima di tornare a Jinka. Grazie al turismo, i Mursi sono in grado di acquisire beni prima impossibili da ottenere, anche se erano già in grado di ottenere dal mondo esterno due beni importanti per loro: armi da fuoco e perle di vetro (Regi 2015:105). L'elemento chiave per l'economia turistica Mursi, però, è il denaro, che una società fondata sul baratto e la rapina fatica a comprendere: i locali sembrano credere che i forestieri abbiano una scorta di denaro indefinita e che siano tirchi, perché spesso non vogliono pagare le foto un prezzo che, benché pattuito in precedenza, è stato cambiato a capriccio. Credono che i turisti creino il denaro coltivandolo e che non possa essere un bene limitato; inoltre applicano alle banconote il criterio che applicano al bestiame: di più è meglio, cioè è meglio avere più banconote di piccolo taglio che una banconota di taglio maggiore, è meglio avere banconote nuove che vecchie e sdrucite (Regi 2015:105-106).

Le attuali rappresentazioni africane postmoderne per i turisti sono basate su una tradizione teatrale europea che vedeva esibizioni di oggetti europei fatte apposta per gli indigeni africani, tanto che i primi incontri tra africani ed europei assomigliavano a eventi teatrali (Regi 2015:103-104) e questo è un fatto importante da ricordare, dato che quando gli indigeni mettono su una rappresentazione 'teatrale' per i turisti, essi imitano il precedente teatrale europeo (Regi 2009). Regi (2013b:108-110) distingue tre tattiche usate dai Mursi all'inizio dell'incontro: uno più aggressivo, che circonda i turisti, li spinge e cerca di costringerli a fissare l'attenzione su di sé, con grande vociare, fino a trovare un luogo più appartato dove scattare le foto: data la mancanza di linguaggio comune, i Mursi ricorrono a questa recita per controllare e facilitare la comunicazione che risulta così ritualizzata. Nel secondo tipo si formano due file, gli indigeni e i turisti e, grazie a mediatori come la guida, la guardia forestale o un maschio Mursi, i turisti scelgono le persone che vogliono fotografare, dando luogo alla seconda parte dell'incontro, la negoziazione del prezzo e gli scatti fotografici. Nel terzo modo i locali cercano di comunicare la loro volontà di essere fotografati battendo le mani, gridando o fischiando e, una volta attirata l'attenzione si battono il petto e fanno con l'indice il gesto di tirare il grilletto, dato che usano lo stesso termine per il *kalashnikov* e la macchina fotografica (come in inglese del resto si dice *shot* per sparo e scatto di foto). Oltre a 'vestirsi' per le foto, come vedremo tra poco, le donne e le ragazze Mursi, che sono il soggetto quasi esclusivo delle foto, inscenano delle attività presso le capanne, come

macinare granaglie su pietre da macina a mano, che abbandonano appena i turisti vanno via. Lo scopo chiave dell'interazione per i Mursi è sapere quanto i fotografi sono disposti a pagare e più grossa è la macchina, più alto il prezzo, considerano poco le macchine compatte e ignorano i turisti privi di macchina. Dato che non si parla di foto col cellulare, probabilmente questo tipo di turista da *social media* non raggiunge la zona.

Il villaggio presso la strada cui migrano i Mursi per la stagione turistica funge da palcoscenico e le donne si pitturano il volto e parte del corpo, alterano le labbra con il piattello labiale, che non è più il piattello di legno scolpito dagli uomini, ma un oggetto vistoso di ceramica decorata, a volte falso, perché stretto tra i denti, e adornano il capo con copricapi che in generale i ragazzi usano per ornare i loro bovini preferiti. Normalmente i Mursi si dipingono il volto e la parte superiore del corpo con la cenere, come forma di protezione contro il malocchio e le malattie, ma per i turisti il corpo Mursi diventa sia un oggetto d'arte che una rappresentazione (Regi 2013b:105-106), è una mascherata, un camuffamento e una mimesi (Taussig 1993). Le donne Mursi imitano l'immagine che il turista si aspetta di vedere e questo protegge la vita reale che si svolge anche fisicamente altrove, nel *back stage*, a km di distanza dalla strada, dal pericoloso potere degli stranieri e degli etiopi come le guide e le guardie, che rappresentano il potere dello stato.

La comunicazione, però, è sempre in po' difficile, nel senso che la rappresentazione non sempre soddisfa le aspettative del pubblico pagante, i turisti. Il fatto è che i Mursi non sono i soli a trovarsi in uno spazio-tempo liminale: anche i turisti sono in una condizione simile. Il viaggio di per sé si configura come una zona 'sacra' diversa da quella profana del vivere quotidiano (Graburn 1977). Il visitatore si veste in modo diverso, ha un atteggiamento diverso da come si veste e vive durante il periodo lavorativo e si aspetta, per i propri pregiudizi e le aspettative indotte dalla letteratura turistica, di trovare un certo tipo di 'selvaggio', pristino, pittoresco, primitivo, ma anche gentile e bene educato. Invece viene strattonato da donne vocianti e aggressive, ansiose di vendere la loro immagine e quindi un po' troppo 'commerciali', avide e venali e che schifano i puristi senza macchina fotografica, mentre qualcuno dei loro maschi brandisce un *kalashnikov* rigorosamente personalizzato. Ma la pecca maggiore consiste nel fatto che il turista fotografo non è l'unico 'bianco' nel cuore dell'Africa selvaggia ad aver raggiunto i Mursi, così qualcuno cerca di raggiungere i 'veri' Mursi scarpinando là intorno nella savana col sole a picco, sperando, invano, di portare a casa l'immagine-trofeo 'autentica'. In effetti, commenta Regi (2013b:113), i turisti fanno un copia (la foto) di una mimesi (l'imitazione del selvaggio), ma all'interno di una performance ci sono differenti strati di significato. I Mursi riciclano quelle che per i turisti sono semplici immondizie e le trasformano in oggetti culturalmente diversi, oppure comprano a Jinka simboli di percepito prestigio come gli orologi da polso, anche se non funzionano, trasformando il potere dell'Altro in una identità propria: non conta l'oggetto segnatempo, ma lo spirito dell'orologio, in senso magico, di cui si impossessa il nuovo proprietario (Regi 2011). In questo modo i Mursi entrano nell'economia globale e di mercato, ma per quanto possibile, alle proprie condizioni. Turton (2004:7) vede solo il negoziato feroce, dove le donne Mursi non permettono mai al turista-cliente di dimenticare che quella è una semplice transazione commerciale, che però puzza di prostituzione, dove ad essere venduto non è il corpo, ma la sua immagine. È una cornice teorica antiquata e paternalista, che toglie a quelle donne gran parte della loro capacità di azione autonoma, di *agency*, e priva l'intero incontro tra indigeni e forestieri di gran parte della sua complessità.

Non tutti però amano farsi fotografare: parecchi dei più anziani e qualche madre con bambino esprimono paura della macchina fotografica. Altri invece sono occupati altrove, come la maggior parte dei giovani maschi e dei ragazzi che badano alle mandrie. In realtà la gran parte dei soggetti fotografici sono le ragazze e le donne nubili (Regi 2103b), anche perché con l'età l'uso del piattello

labiale è trascurato, specialmente dalle vedove e dalle donne anziane (anche se oggi se lo rimettono per posare nelle foto). In generale, il piattello labiale è considerato un importante simbolo dell'identità Mursi. Turton (2004:3,5) rileva che vi è una forte spinta ad abbandonarne l'uso, grazie anche alle forze esterne, compresa l'educazione scolastica, come oggetto simbolo di arretratezza, quella stessa arretratezza che i turisti ricercano spingendosi fino a qui, alla ricerca di un piacere un po' perverso, la consumazione visiva dell'arretratezza.

Fayers-Kerr (2012: 254-255) scrive che

la pratica del body-painting è legata ad altre usanze tradizionali, come il ruolo del sacerdote rituale, l'uso dei piattelli labiali e il potere che è associato con la terra e al territorio. Pertanto, non si possono considerare gli sforzi del governo per vietare le 'pratiche tradizionali nocive' isolandole dalle pratiche collegate e interconnesse come la pittura del corpo. L'abitudine dei Mun di penetrare il labbro inferiore è profondamente radicata nella loro mitologia, religione e cosmologia, così come nelle loro nozioni di benessere e fertilità. La modernizzazione forzata, da parte di organizzazioni non governative nazionali o internazionali ben intenzionate (ONG) o dall'attuale governo etiopico, sotto forma di elenchi di pratiche tradizionali «dannose» o «arretrate» non trasformeranno i Mun secondo gli ideali di modernità dello stato senza causare più problemi di quanti ne vengano risolti.

La Tosky (2004: 385-393) spiega che il piattello labiale è strettamente legato alla fertilità e alla eleggibilità al matrimonio. Significa femminilità secondo una particolare concezione, però: la ragazza che ne è priva, è considerata 'pigra' e di certo riceverà offerte di prezzo della sposa modeste. Il piattello è un oggetto che testimonia l'adesione di una donna alla propria cultura, pastorale e patriarcale, e soprattutto la sua devozione al marito. Senza piattello ella è più vulnerabile in presenza di uomini e mostra una rottura delle aspettative sociali, esponendosi alla riprovazione, tuttavia il rifiuto di indossare il piattello o di tagliarsi il labbro inferiore è il modo con cui le ragazze delle generazioni più giovani mostrano la loro volontà di adeguarsi al mondo moderno.

Possiamo dire, quindi che, il turismo rende economicamente interessante avere il piattello labiale, ma il suo significato cambia: mentre è sempre percepito come un segno di arretratezza, di fronte alla macchina fotografica perde il senso di devozione ai valori patriarcali e acquista quello più generico e moderno di identità etnica. Le ragazze tra i 13 e i 19 anni sono le più fotografate, hanno il maggior successo economico e la maggior mobilità, per cui si possono spostare nei villaggi turistici anche da grandi distanze ed essendo per lo più nubili, non hanno mariti e figli cui badare. In genere hanno il piattello oppure se ne legano uno ai denti se sono prive del labbro fissurato. Il secondo gruppo più richiesto sono le donne sposate tra i 25 e i 40 anni, spesso fotografate con i bambini in braccio (Regi 2013b). Di fatto, lo sguardo turistico (Urry 1990) è diretto solo verso un ristretto gruppo, le ragazze e le donne, e a una sola sezione del loro corpo, la parte superiore, come sito di comunicazione culturale. La sezione più debole della società Mursi, le ragazze nubili si è trovata ad interagire con il mondo esterno rappresentato dai turisti, proteggendosi con la mimesi (Regi 2013b: 113, 115), ha acquisito potere economico e quindi status all'interno della propria comunità.

Conclusioni

Questo articolo si proponeva di analizzare il rapporto tra turisti e indigeni in un'area liminale come i villaggi sorti sulla strada che porta i turisti nell'area e la costruzione dialogica che ne scaturisce, che è a tutti gli effetti una rappresentazione, e in che modo il turismo ha cambiato i rapporti con l'esterno e i rapporti interni alla società Mursi. Quest'area è a tutti gli effetti un'area di contatto, un *limen* sia per gli indigeni,

che la occupano solo per alcuni mesi e al solo scopo di interagire con i turisti, che per questi ultimi, che si trovano a vivere in un periodo differente dal periodo profano in cui trascorrono il resto dell'anno. Dal dialogo tra questi due gruppi scaturisce un'immagine che è il prodotto delle aspettative dei turisti e dell'idea che le donne Mursi, il soggetto principale delle foto, hanno di queste aspettative. Il risultato è una rappresentazione del Selvaggio che spesso confligge, data la sua aggressività, venalità e inaffidabilità nel rispettare gli accordi con quella del primitivo gentile e ben educato di rousseauiana memoria.

In questa zona liminale, abbiamo visto, si creano tradizioni fluide e adattate al presente, il che non significa che esse siano false o corrotte, come critici troppo frettolosi e snobistici hanno dichiarato: al contrario, con l'imitazione dell'idea del Selvaggio che hanno i turisti, con l'uso creativo di oggetti abbandonati lungo la strada e quelli acquistati a Jinka con quel denaro cui i forestieri sembrano avere accesso illimitato, i Mursi da un lato entrano all'interno dell'economia di mercato e della globalizzazione, ma mantenendo un certo controllo nel processo e dall'altro adattano la loro società creando nuove figure di *broker* culturali, come il 'capo villaggio', e grazie all'oggettiva, anche se inquieta e fragile, alleanza con i forestieri, permettono al settore più debole della società, le ragazze e le donne, di acquistare 'agency' e accesso a una ricchezza che non sia rappresentata solo dai bovini su cui è incardinata la società patriarcale Mursi.

Ringraziamenti

Photo credit: a special thanks goes to Janet Regan who cordially sent me some amazing photographs of Mursi tribe. Janet Regan is a freelance photographer who take pictures of people, landscapes and wildlife, her instagram account is @janreganimages.

Un ringraziamento speciale va a Janet Regan che mi ha inviato cordialmente alcune fantastiche fotografie della tribù dei Mursi. Janet Regan è una fotografa freelance che scatta foto di persone, paesaggi e animali selvatici, il suo account Instagram è @janreganimages.

Bibliografia

- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et Simulation*. Paris
- Boissevain, J. (1996). *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Oxford.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge.
- Brittain, M. et al. (2013). "Hybridity at the Contact Zone." In M. Brittain, T. Clack e J. Salazar Bonet (eds). 'Hybridity at the Contact Zone: Ethnoarchaeological Perspectives from the Lower Omo Valley, Ethiopia'. *Archaeological Review from Cambridge* 28, 133-50.
- Burns, P. M. (1999). *An Introduction to Tourism and Anthropology*. London.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.
- Cohen, E. (1988). "Authenticity and Commoditization in Tourism". *Annals of Tourism Research* 15:371-386.
- Deleuze, G. e Krauss, R. (1983). Plato and the Simulacrum. *October*, 27:45-56.
- Eczet, J.B. (2014). Révéler et éloigner. Usages du corps et de ses ornements en pays Mursi. *Les Annales d'Éthiopie* 29:223-246.
- Eczet, J.B. (2015) "Humains et bovins en pays Mursi (Éthiopie): registres sensibles et processus de socialité". *Anthropozoologica*, 50-1:49-53.
- Eczet, J.B. (2016). "Perception et relation: L'expression du cattle complex par les Mursi (Éthiopie)". In Fausto, C. & Severi, C. (eds). *Paroles en Images: Écritures, Corps et Mémoires*. Marseille .
- Eczet, J.B.. (2010). Le peuple des couleurs. *Vacarme* 52.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. London.
- Fayers-Kerr, K. N. (2011). "The 'Miranda' & the 'Cultural Archive': From Mun (Mursi) lip-plates, to body painting and back again." *Paideuma* 58: 245-59.
- Fayers-Kerr, K. N. (2019). "Becoming a Community of Substance: The Mun, the mud and the therapeutic art of body painting" . In Attala, L, Steel, L & Zinn, K. (eds.) *Body Matters: Exploring the Materiality of the Human Body*. Cardiff.
- Fraser, J. (2012) [1896-1915]. *Il ramo d'oro*, Roma.
- Gennep, Arnold Van. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago.
- Gerke, F. (2008). "The Kara-Nyangatom War of 2006-07: dynamics of escalating violence in the tribal zone". In E.M.Bruchhaus e M. Sommer (eds.). *Hot Spot Revisited: Trials to Make Sense of Conflict*. Münster.
- Gerke, F. (2013). "Homeland, boundary, resource: the collision of place-making projects on the Lower Omo River, Ethiopia". *Working papers / Max-Planck-Institute for Social Anthropology* 148:1-24.
- Graburn, N. H.H. (1977). "Tourism: The Sacred Journey" In V. Smith . *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia.
- Handler, R. e Linnekin, J. (1984). "Tradition, Genuine or Spurious." *The Journal of American Folklore* 97(385):273-290.
- Jørgensen, S. (2011). "Ethnographic Reflections on Marriage in Mursi: A group of transhumant agro-pastoralists in Southwestern Ethiopia". Master's Thesis, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim.
- LaTosky, S. (2004). 'Reflections on the lip-plates of Mursi women as a source of stigma and self-esteem'. In I. Strecker e J. Lydall (eds.) *The perils of face: essays on cultural contact, respect and self-esteem in southern Ethiopia*. Münster.
- Lenclud G. (1987). "La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de «tradition» et de «société traditionnelle» en ethnologie ". *Terrain* 9: 110-123.
- MacCannell, D. (1976). *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley.
- Nash, D. (1977). "Tourism as a Form of Imperialism". In V. Smith. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia.
- Nuvolati G. (2006). *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur e la città da Baudelaire ai postmoderni*. Bologna.
- Picard, M. (1990). "Cultural Tourism in Bali: Cultural Performances as Tourist Attraction". *Indonesia* 49:37-74.
- Poullion, J. (1975): "Plus c'est la même chose, plus ça change." . *Nouvelle Revue de Psychanalyse* XV.
- Rahel Y. (2019). "Consequences of Early Marriage on Lifetime Fertility, Maternal health and School participation Among Reproductive Age Women in Mursi Community, Salamago Woreda, Sothern Region, Ethiopia". Master of Science Thesis Addis Ababa University.
- Regi, T. (2011). "Coping with strangers in Africa: tourism, politics and development in South-Western Ethiopia". *Working Paper Number 191*. Oxford.
- Regi, T. (2012). "Tourism, leisure and work in an east African pastoral society". *Anthropology Today* 28(5):3-7.
- Regi, T. (2013a). "Reaching Out to the World: Exchange, Hospitality and Globalisation in Africa". *문화와사회* 제15권: 133-163.

- Regi, T. (2013b). "The art of the weak: Tourist encounters in East Africa". *Tourist Studies* 13(1):99-118.
- Regi, T. (2013c). "The Concept of the Primitive in Texts and Images: From Colonial Travelogues to Tourist Blogs in Southwestern Ethiopia". *Journeys* 14(1):40-67.
- Regi, T. (2014). "The anthropology of tourism and development in Africa: mobile identities in a pastoral society in South-Ethiopia". *Int. J. Tourism Anthropology* 3(4):302-324.
- Rosenow, J.E. e Pulsipher, G. L. (1979). *Tourism: The Good, The Bad and the Ugly*. Lincoln.
- Selwyn, T. (1996). "Introduction". In T. Selwyn (ed.). *The Tourist Image. Myths and Myth-Making in Tourism*. Chichester.
- Smith, V. (1977). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia.
- Stevenson, E. G. J. e Buffavand, L. (2018). "Do our bodies know their ways? Villagization, food insecurity and ill-being in Ethiopia's Lower Omo Valley". *African Studies Review* 61:109-133.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York.
- Thomassen, B. (2009). "The Uses and Meanings of Liminality". *International Political Anthropology* 2(1):5-28.
- Turner, L. e Ash, J. (1976). *The Golden Horde: International Tourism and the Pleasure Periphery*. London.
- Turner, V. (1967). "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage". In V. Turner. *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY.
- Turner, V. (1969). "Liminality and Communitas". In V. Turner. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago.
- Turton, D. (1976). 'Mursi' (with M.L. Bender) In M.L. Bender (ed.), *The Non-Semitic Languages of Ethiopia*. East Lansing.
- Turton, D. (1978). 'Territorial Organisation and Age among the Mursi', in P.T.W. Baxter & U. Almagor (eds). *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organisations*, London, pp. 95-130.
- Turton, D. (1979). 'A journey made them: territorial segmentation and ethnic identity among the Mursi'. In L. Holy (ed.). *Segmentary lineage systems reconsidered*. Queen's University Papers in Social Anthropology 4:119-43.
- Turton, D. (1981a). 'Exploration in the Lower Omo Valley of Southwestern Ethiopia', in M. Caravaglios (ed.). *L'Africa ai tempi di Daniele Comboni*. Roma.
- Turton, D. (1981b). 'Le Mun (Mursi)'. In J. Perrot (ed.) *Les langues dans le Monde ancien et moderne: Les langues de l'Afrique subsaharienne, pidgins et creoles*. Paris.
- Turton, D. (1985c). 'Mursi response to drought: some lessons for relief and rehabilitation'. *African Affairs* 84: 331-46.
- Turton, D. (1988). "Looking for a cool place: the Mursi, 1890s-1990s". In D. Anderson and D. Johnson (eds). *The Ecology of Survival: Case Studies from Northeast African History*, London/Boulder.
- Turton, D. (1992). 'How to make a speech in Mursi'. In P. I. Crawford e J. K. Simonsen (eds). *Ethnographic film aesthetics and narrative traditions*. Proceedings from NAFA 2: 159-175.
- Turton, D. (1995). 'Pastoral Livelihoods in Danger: Cattle Disease, Drought, and Wildlife Conservation in Mursiland, South-Western Ethiopia'. *Oxfam Research Paper* 12, Oxfam.
- Turton, D. (2002). 'The Mursi and the Elephant question'. In D. Chatty and M. Colchester (eds.). *Conservation and Mobile Indigenous Peoples: Displacement, Forced Settlement and Sustainable Development*. Oxford.
- Turton, D. (2004). 'Lip-plates and the people who take photographs: uneasy encounters between Mursi and tourists in southern Ethiopia'. *Anthropology Today* 20: 2.
- Turton, D. (2005). 'The Meaning of Place in a World of Movement: Lessons from Long-term Field Research in Southern Ethiopia'. *Journal of Refugee Studies* 18(3):258-280.
- Turton, D. (2013). 'Aiding and Abetting: UK and US Complicity in Ethiopia's Mass Displacement'. *Think Africa Press*.
- Urry, J. (1990, 2002 2nd ed). *The Tourist Gaze*. London.

Immagini



Fig. 1: photo by Janet Regan, "Mursi man with his cattle" (Uomo Mursi col suo bestiame).



Fig. 2: photo by Janet Regan. "A young Mursi girl with her lip-plate" (Ragazza Mursi col piattello labiale).