



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Dottorato in Antropologia Culturale
e Discipline Demoetnoantropologiche

Dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità

Settore Scientifico-Disciplinare M-DEA/01

Ciclo XXIV

ADGILIS DEDA

Luoghi sacri, narrazioni e pratiche di *place-making* nelle regioni nord-orientali della Georgia (Caucaso Meridionale)

Supervisore:

Chiar.mo Prof. Enrico Giannetto

Co-supervisore:

Chiar.mo Prof. Gianluca Ligi

Tesi di Dottorato

Valentina Simeoni

Matricola n. 1008787

ANNO ACCADEMICO 2010/2011

INDICE

	pag.
Nota sulla lingua georgiana	5
Indice delle illustrazioni	7
Introduzione	13
	RACCONTARE UNA TERRA
Capitolo 1	GEOGRAFIE
	Terre, acque e racconti
	31
1.1 Nel cuore del Caucaso: la Georgia	32
1.2 Mercanti, viaggiatori e trame antiche: la regione del Mar Nero	45
1.3 Il Caucaso: la montagna “raccontata”	56
1.4 All’incrocio delle narrazioni: esperienze del paesaggio caucasico	75
1.5 Dove storie e geografie si incontrano: i luoghi antichi della Georgia	92
Capitolo 2	LA CROCE E L’ICONA
	I luoghi sacri del Nord-Est georgiano
	107
2.1 Le montagne dello Pkhovi	108
2.2 Il confine aperto	122
2.3 Scene dalla vita di un villaggio	127
2.4 Luoghi sacri sulle cime: <i>jvari da saqmo</i>	142
2.5 La struttura degli altari e la spazializzazione del sacro	159
2.6 I luoghi speculari: altari doppi, santuari gemelli e altari satellite. Il caso dello <i>jvari</i> di Lashari	172
2.7 Un paesaggio sacro	191
Capitolo 3	ANDREZI
	Miti di fondazione degli altari e struttura narrativa del paesaggio
	197
3.1 La quercia sacra di Lashari	198
3.1.1 Marina	198
3.1.2 Tariel	201
3.1.3 La storia di una quercia, la nascita di un “luogo”	203
3.2 <i>Andrezi</i> : i miti di fondazione degli altari	214
3.2.1 Narrare luoghi	219
3.2.2 Oralità georgiane: la narrazione come pratica sociale	222
3.2.3 <i>Andrezi</i> : struttura e tematiche ricorrenti	236
3.2.3.1 <i>Იopala</i> : distruttore di demoni, fondatore di luoghi	243

3.2.3.2	<i>Adgilis deda</i> : la “Madre del Luogo”	265
3.2.3.3	“Buono da abitare”: la nascita del villaggio di Gudani	283
3.3	Il paesaggio è una narrazione: <i>narrating landscape, landscaping narrative</i>	289
Capitolo 4	DALLA PIANURA ALLA MONTAGNA, E RITORNO Storie, rappresentazioni e rituali come pratiche di <i>place-making</i>	301
4.1	Sguardi incrociati sui paesaggi del Nord-Est	302
4.1.1	La Croce di Gudani: il paesaggio attraversato	305
4.1.2	Il <i>Იakheti</i> : la terra del pane e del vino	316
4.1.3	Il <i>Tusheti</i> : la montagna dei pastori erranti	325
4.2	L’intreccio fra storie, percezioni e pratiche: le “zone di transizione”	336
4.2.1	La donazione di Alvani: storia di una discesa in pianura	336
4.2.2	Rappresentazioni in movimento: il “feudalesimo immaginato”	344
4.2.3	Raccontare la montagna, abitare la pianura	358
4.3	Prima di concludere: una breve nota sul ciclo rituale estivo	376
4.3.1	Il calendario rituale	377
4.3.2	Il <i>dgheoba</i> : fasi principali della celebrazione	381
4.3.3	Storicità e sincretismo nell’esperienza religiosa del Nord-Est georgiano	392
Conclusioni	TRACCE, TRAME E PERCORSI	401
Appendice I	Estratti dalle interviste	411
Appendice II	Testi originali degli <i>andrezi</i>	431
Appendice III	Glossario dei termini georgiani utilizzati nel testo	443
Bibliografia		451
Sitografia		465

NOTA SULLA LINGUA GEORGIANA

Per apprezzarne la storia e le caratteristiche, la lingua georgiana (*g. kartuli ena*) va necessariamente contestualizzata nel frastagliato ed assai complesso panorama caucasico: in quest'area si parlano infatti circa 50 lingue diverse, appartenenti per la maggior parte a famiglie linguistiche caucasiche non indoeuropee, in altri casi ai gruppi iranico ed armeno della famiglia indoeuropea, mentre completa il quadro la relativa diffusione di alcune lingue turche.

Tra le famiglie caucasiche non indoeuropee vi è quella kartvelica (o sudcaucasica), di cui il georgiano fa parte. Le origini di questa, come di altre famiglie linguistiche caucasiche, rimane controversa: secondo alcuni studiosi sarebbe imparentata con il basco e con altre lingue del Caucaso settentrionale, mentre secondo una più recente ipotesi glottocronologia occorre risalire ad un nucleo proto-caucasico da cui sarebbero derivate poi le famiglie kartvelica, adyghcircassa, checheno-ingush e daghestana. Riguardo alla prima, Lang (1966: 77-78) parla di un antico ceppo kartvelico da cui si sarebbe separato il ramo *svan* nel II millennio a.C., mentre quello *zanico* o *colchideo* (la lingua che fu parlata lungo l'intera costa del Mar Nero per tutta l'epoca classica) e quello georgiano classico si sarebbero divisi nel IX sec. a.C.; il ramo *zanico* si sarebbe poi suddiviso nel sotto-ramo *laz* e in quello *mingrelo* (VIII sec. a.C.) mentre da quello georgiano antico (l'idioma del regno del Kartli) sarebbe derivata la lingua georgiana moderna, che attualmente conta al suo interno circa 13 dialetti (suddivisi in meridionali, occidentali e orientali): in particolare, nelle aree dello Pshavi e del Khevsureti di cui mi occupo in questa ricerca, la lingua assomiglia più al georgiano letterario medievale che a quello attuale dei contesti urbani, per cui la si può considerare a pieno titolo una forma dialettale, anche se vi è quasi totale intercomprensione con chi parla il georgiano standard.

La lingua georgiana antica ha attinto estensivamente dal greco, dall'arabo, dal persiano, dalle lingue dei popoli caucasici confinanti e da quelle europee moderne. Si tratta però di prestiti limitati al piano lessicale, mentre la struttura grammaticale si è mostrata piuttosto conservativa e non ha subito modifiche degne di nota negli ultimi 1500 anni. Molti toponimi della regione (di insediamenti come Kutaisi, Shorapani, Tsitsamuri, Armaz-tsikhe e di fiumi quali l'Aragvi e l'Alazani), in effetti, esibiscono un'evidente origine georgiana, e testimoniano dell'antichità di insediamento del popolo georgiano nell'area caucasica, insomma della sua autoctonia.

Fra le caratteristiche grammaticali più rilevanti del georgiano vi sono una morfologia verbale agglutinante (che funziona grazie ad un complesso sistema di affissi, suffissi e circumfissi), l'articolata flessione del sistema nominale (vi sono infatti sette casi nominali, mentre mancano il genere e, in parte, il plurale per i sostantivi), una forte tendenza alla sincope vocalica; sul piano sintattico abbiamo invece una costruzione *left-branching* della proposizione ed una sostanzialmente ipotattica delle proposizioni nel periodo (per indicazioni più dettagliate su questi aspetti rinvio ad Aronson 1990 [or. 1982] ed Hewitt 1996).

All'interno della famiglia kartvelica, peraltro, il georgiano occupa una posizione particolare in quanto è l'unica lingua ad aver elaborato una propria scrittura e letteratura. La scrittura georgiana mostra sicuramente alcune affinità con quella greca antica, tuttavia nasce nel IV sec. ad opera di re Parnavaz e viene perfezionata, sviluppata e diffusa soprattutto con l'avvento del Cristianesimo e grazie all'opera divulgativa dei monaci. Le prime iscrizioni che testimoniano dell'alfabeto (*g. anbani*) georgiano sono quelle delle chiese di Bolnisi ed Urnisi (IV sec.), e non a caso il primo tipo di alfabeto georgiano di cui abbiamo traccia è detto *khucuri*, che significa "ecclesiastico". I primi scritti pervenuti sono dunque di natura religiosa (trascrizioni della Bibbia e lavori dei Padri della Chiesa), mentre risalgono al XII sec. le prime opere secolari (soprattutto in poesia). Storicamente, andarono cambiando sia il numero delle lettere dell'alfabeto (un tempo 38, oggi 33 di cui 5 vocali e 28 consonanti) che la loro forma: il primo tipo di scrittura, in uso dal V al IX sec. circa, era detto *asomtavruli* o *mrglovani* (maiuscola o rotonda); il secondo tipo, detto *nuskhuri* o *kutkhovani* ("minuscola" o "angolare") rimase in vigore, soprattutto nelle opere religiose, dal X-XI al XVIII sec.; l'alfabeto attuale è detto invece *mkhedruli* (letteralmente "militare") e, a differenza dei primi due, è definito *saero*, cioè "per i laici": fece infatti la sua apparizione nell'ambito dell'amministrazione reale georgiana del XI sec. Si tratta di una grafia corsiva, normalmente utilizzata solo nella forma minuscola (e comunque senza distinzioni fra minuscole e maiuscole), caratterizzata dalla piena identità fra scrittura e lettura (ad ogni lettera, cioè, corrisponde un suono).

In merito alla traslitterazione, le varie grammatiche e gli studiosi della lingua georgiana hanno operato scelte diverse: da parte mia, qui e nel resto della tesi seguì sostanzialmente i criteri che ho utilizzato durante il mio percorso di apprendimento della lingua, mentre nel caso di vocaboli, espressioni o brani in

lingua georgiana tratti dai testi di altri autori che riportano i termini originali, ho mantenuto il rispettivo criterio di traslitterazione.

All'interno del consonantismo, particolare attenzione merita la differenza fra consonanti aspirate e consonanti abruptive (occlusive o affricate): le prime (che qui sotto traslittero con *p, t, c, ch, k*) lasciano sfuggire un po' d'aria tra le labbra, mentre le seconde (che nella tabella ho traslitterato rispettivamente con *p̣, ṭ, ts, tch, ḳ*), vengono sostanzialmente glottalizzate (come anche il suono che ho trascritto con *q*, un'occlusiva post-velare glottalizzata). Qui di seguito riporto quindi le lettere dell'alfabeto georgiano (con il relativo nome), accompagnate da un'indicazione fonetica per la pronuncia e dalla rispettiva traslitterazione in alfabeto latino. Per alcuni suoni fornisco un esempio di pronuncia in contesto tratto dall'italiano o da altre lingue europee.

Lettera	Nome	Traslitt.	Pronuncia
ა	an	a	[a]
ბ	ban	b	[b]
გ	gan	g	[g]
დ	dan	d	[d]
ე	en	e	[ɛ]
ვ	vin	v	[v]
ზ	zen	z	[z] rosa
თ	tan	t	[t]
ი	in	i	[i]
ქ	ḵan	ḵ	[k']
ლ	las	l	[l]
მ	man	m	[m]
ნ	nar	n	[n]
ო	or	o	[ɔ]
პ	p̣ar	p̣	[p']
ჭ	djan	dj	[ʒ] measure
რ	rae	r	[r] pera

Lettera	Nome	Traslitt.	Pronuncia
ს	san	s	[s] sapore
ტ	tar	ṭ	[t']
უ	un	u	[u]
ფ	par	p	[f] filosofia [p] pot
კ	kan	k	[k] casa
ღ	ghar	gh	[ɣ] "r" francese
ყ	qar	q	[q']
შ	shin	sh	[ʃ] shot
ჩ	chin	ch	[tʃ] chop
ც	tsin	c	[ts] tze
ძ	dzil	dz	[dz] zen
წ	tsil	ts	[ts']
ჭ	tchar	tch	[tʃ']
ხ	khan	kh	[χ] ich
ჯ	jan	j	[dʒ] just
ჰ	hae	h	[h]

INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

Figura 1: Il Caucaso contemporaneo.

Figura 2: La Georgia, geografia fisica.

Figura 3: Il fiume Aragvi che incontra il Mtkvari nella città di Mtskheta, l'antica capitale della Georgia (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Figura 4: Georgia, mappa politico-amministrativa.

Figura 5: Georgia, le maggiori regioni storico-etnografiche.

Figura 6: Una porzione di casa tipica della Guria, attualmente riprodotta nel Museo Etnografico di Tbilisi: in questa zona l'abitazione tradizionale aveva un carattere "distribuito", nel senso che ogni stanza era collocata in un edificio a sé stante (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).

Figura 7: Il Passo Goderdzi, nella Repubblica dell'Adjara al confine con il Samtskhe-Javakheti ad un'altitudine di 2025 m (Foto di Valentina Simeoni, agosto 2010).

Figura 8: Vardzia, città rupestre nel Samtskhe-Javakheti costruita nel XII sec. per volere della regina Tamar: più volte distrutta e saccheggiata, è tutt'ora abitata da un gruppo di monaci ortodossi e ai visitatori è permesso recarsi in alcune delle 3.000 stanze che la compongono (Foto di Valentina Simeoni, aprile 2010).

Figura 9: Per le strade di un villaggio georgiano: Urnisi, nello Shida Kartli (Foto di Valentina Simeoni, marzo-aprile 2010).

Figura 10: Villaggio dello Svaneti in una fotografia di Vittorio Sella: alpinista e fotografo piemontese, il conte Sella (1859-1943) fu tra i primi a scalare le cime più alte della regione e ad immortalarle in scatti che rivelano quasi una reverenza religiosa verso il paesaggio e i suoi abitanti: il suo vero e proprio "racconto per immagini" dello Svaneti è esposto nel museo di Mestia, la capitale della regione.

Figura 11: Un villaggio turrato nei pressi di Ushguli, nella parte più alta dello Svaneti (Fotografia di Valentina Simeoni, agosto 2010).

Figura 12: La regione del Mar Nero.

Figura 13: La chiesa di Gergeti (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Figura 14: La "Strada Militare Georgiana" nei pressi di Gudauri, fra le montagne del Gran Caucaso, fotografata dal sentiero che sale al santuario di Lomisi (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).

Figura 15: La città rupestre di Uplistsikhe (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).

Figura 16: Lo scavo della necropoli di Urbnisi: in primo piano si vedono Dodo e Mzia mentre scavano, più in là gli operai che aprono i tunnel e Giorgi che supervisiona i lavori (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).

Figura 17: Il rito funerario officiato dai preti ortodossi per le sepolture cristiane nella necropoli di Urbnisi (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).

Figura 18: The Source of the Aragvi River above Gudauri (Foto di D. Paphashvili, 2009).

Figura 19: La riserva d'acqua del lago Jinali, alla confluenza dell'Aragvi e dello *Pshavis Aragvi*, vista dal castello di Ananuri (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Figura 20: La regione dello Mtskheta-Mtianeti e le sue municipalità.

Figura 21: Le regioni storico-etnografiche e l'area della mia ricerca (tratto da Tuite e Bukhrashvili 2006: 30).

Figura 22: La gola del Darial in un'incisione del XIX sec. (tratto da Nasmyth 2001: 28).

Figura 23: Le suddivisioni interne dello Pkhovi: *Tsina Pshavi*, *UḲana Pshavi*, *Ṗiraketa Khevsureti*, *Ṗirikita Khevsureti*.

Figura 24: Il villaggio-fortezza di Shaṭili (Fonte: <http://mtskheta-mtianeti.gov.ge>).

Figura 25: La torre di Lebaışkari, nel Khevsureti (Foto di Paata Vardanashvili, www.paata.ge).

Figura 26: Torre ingush (Foto di Beslan Tsechoev, 2011).

Figura 27: La casa di Tea e Givi Nazarashvili, Zaristchala (Foto di Valentina Simeoni, luglio 2010).

Figura 28: Intervista a Tariel Udzilauri. Fra me e lui siede Nato, che mi aiuta con la traduzione (Foto di Data Chigolashvili, Giugno 2010).

Figura 29: Traditional Upper Pshav communes - *temi* (tratto da Tuite 2007).

Figura 30: La croce (a sinistra) e l'icona (a destra), presso l'altare dedicato a Ḳopala, nello Pshavi. I cerchi incisi sulla croce raffigurano il sole, la luna e altre figure divine, mentre l'icona porta l'immagine di San Giorgio (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Figura 31: Il *ḵvrivi* o altare principale. Santuario di Ḳopala, Pshavi (Giugno 2010). Tutte le foto di questo santuario sono di Data Chigolashvili, a cui ho gentilmente chiesto di scattarle per me perché io, in quanto donna, non potevo entrare nel recinto sacro.

Figura 32: *Sasantle*. Santuario di Gogolauri, Pshavi (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).

Figura 33: *Sazare*. Santuario di Gogolauri, Pshavi (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).

Figura 34: In basso a destra il *sasaklao*, poco più in là si intravedono l'albero dei desideri, l'altare e un'icona di San Giorgio. Santuario di Lashari (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).

Figura 35: *Saqeino* e calici per la birra. Santuario di Lashari (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).

Figura 36: *Naṭvrīs khe*. Santuario di Kōpala (Foto di data Chigolashvili, Giugno 2010).

Figura 37: “Iak’saris khat’i. Sazare da sasantle” (*L’altare di Iakhsari. Campanile e luogo per le candele*, da Bardavelidze 2003: 105).

Figura 38: Gli spazi di sacralità decrescente in un disegno di Kevin Tuite (2007).

Figura 39: La spazializzazione del sacro: un esempio dal santuario di Gogolaurta, porzione inferiore (dal *Diario di campo*, 18 luglio 2010).

Figura 40: “Gogolauri della cima”, presso Kmodis Gori, Uḱana-Pshavi. La foto è tratta da Tuite (2007) poiché io, in quanto donna, non avrei potuto salire a visitare l'altare.

Figura 41: “Gogolauri della collina”, presso Turmanauli, Uḱana-Pshavi (Foto di Valentina Simeoni, Luglio 2010).

Figura 42: Lo *jvari* di Lashari in un disegno di Nino Brailashvili (Bardavelidze 2003: 94). Formatasi come artista grafica all'Accademia Georgiana delle Arti nel 1924-1929, Nino Brailashvili (Baku 1899 -) divenne inizialmente nota al pubblico come realizzatrice di bambole e giocattoli. Il suo itinerario artistico, però, si evolvette poi in un ambito molto più ampio: ritratto, paesaggio, nature morte, illustrazioni nei libri per bambini, uso di varie tecniche realizzative e materiali fra cui persino la miniatura medievale. Notevoli doti artistiche che ha saputo affiancare ad una grande precisione per le misure, il dettaglio, la classificazione degli oggetti e ad una particolare sensibilità culturale, diventando una preziosissima ed indispensabile collaboratrice degli etnografi georgiani, che accompagnò in numerose spedizioni nelle province storiche della Georgia e a cui prestò la propria opera di disegno nella forma dello “schizzo”. Fra le illustrazioni più belle vi sono quelle realizzate per il libro-diario etnografico di Vera Bardavelidze. Ricchi di particolari e sempre pienamente contestualizzati, i suoi disegni fatti sul campo sono diventati delle vere e proprie fonti etnografiche (cfr. Brailashvili 1990).

Figura 43: A sinistra, il santuario di Tamar- Ghele (da Tuite 2007); a destra, la collocazione rispettiva di Lasharis Jvari e Tamar-Ghele, speculare rispetto al fiume Aragvi.

Figura 44: L'altare di Lomisi, situato sulla cima che sovrasta il villaggio di Mleta, nello Khevi. All'orizzonte, fra le montagne, si staglia il confine con la Russia (Foto di Valentina Simeoni, 26 maggio 2010).

Figura 45: Padre Toma durante la nostra intervista, mentre mi spiega le caratteristiche del santuario di Lomisi (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).

Figura 46: “Shrine of Iakhsar-Pillar of Light or the Serpent-like Saint George Cross. Amgha Village, Arkhoti Community, Georgia-Ingushetia Border Zone, Georgia, 1977. In this shrine the Khevsurs — Christian Georgian highlanders and Muslim (Sunni) Ingush used to pray together. Traces of Mazdaism, a pre-Christian and pre-Islamic religion can be found in the rituals that the highlanders of Caucasus performed in this shrine” (Foto di Vakhtang Chikovani, 2004).

Figura 47: Tianeti & K'axeti — hybrid of highland and lowland practices (tratto da Tuite 2007). Lamappa mostra la collocazione dei due santuari principali (Lashari e Tamar-Ghele) e dei loro rispettivi satelliti, poco più in basso ma già nella valle dello Iori.

Figura 48: Figura 48. L'altare-satellite di Lashari nella valle dello Iori (Tuite 2007, foto scattata nel 2004).

Figura 49: Il *khevisberi* Philippe Baghiauri mentre, durante la nostra intervista, mi racconta le leggende associate all'altare di San Giorgio di Gogolauri (fermo immagine tratto da un video che ho realizzato il 18 luglio 2010).

Figura 50: Merab racconta una storia cantandola, durante una *supra* nel villaggio di Urbnisi (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).

Figura 51: Sergo mi racconta la storia della fondazione del suo villaggio di Sagarejo (nel Kakheti) durante una *supra* con lui e la sua famiglia (immagine tratta da un video che ho realizzato a Kakabeti nel giugno del 2010).

Figura 52: Statua dedicata ad Amirani “guerriero”, nel *raioni* di Marneuli, Sud-Est della Georgia (Foto gentilmente donatami da Oliko, una delle mie informatrici che abita in un villaggio non molto distante).

Figure 53-57: L'altare di *agilis deda* a Magharoskari, nello Pshavi (Foto di Valentina Simeoni e Data Chigolaishvili, giugno-luglio 2010).

Figura 58: *Adgilis deda* in un disegno di Nino Brailashvili (Brailashvili 1990, N. 205).

Figura 59. Di vedetta sulla valle dell'Aragvi (fermo-immagine tratto dal cortometraggio *Adgilis deda*, regia di Goderdzi Chokheli, 1982, 27').

Figura 60: *Guda* (Foto di Valentina Simeoni, agosto 2010).

Figura 61: La regione del Ḳakhethi in Georgia: cartina e dettaglio.

Figura 62: Il monastero di Alaverdi, attualmente in restauro (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Figura 63: La signora Manana nel vigneto di Teimur e Cisana, appena fuori dal villaggio di Almaṡi (Ḳakhethi centrale) mentre lega le nuove viti ai tiranti (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).

Figura 64: Brindisi di Teimur durante una *supra* a casa sua, nel villaggio di Almaṡi: nelle occasioni speciali il vino viene bevuto dal tradizionale corno di montone (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Figura 65: Pastore tush (foto tratta da da Kikoldze 2007: 18).

Figura 66: Gli altari nel Tusheti.

Figura 67: I due percorsi *attuali* che, nel caso specifico dei Tush, generano il dinamico rapporto fra vita in montagna e sosta in pianura sono illustrati nella cartina del Ḳakhethi che propongo qui a fianco: i pastori trascorrono l'inverno a Shiraki o ad Alvani, la primavera spesso a Tbatana o nella Gola di Pankisi, infine l'estate nei pascoli più alti, nel Tusheti vero e proprio.

Figura 68: La famiglia Tchavtchavadze, proprietaria di grandi latifondi e residente nella zona di Vadzisubani (Kakhethi centrale), in cui il nonno della mia informatrice Mzia (nella fila superiore, l'uomo in centro) lavorava come guardiano delle terre nobiliari.

Figura 69: *Tsminda Barbare* ad Almaṡi, nel Ḳakhethi. La piccola chiesa è dedicata a Santa Barbara, ma proprio di fronte sorge un albero dei desideri (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).

Figura 70: La Chiesa della Trinità a Kakabeti, nel Ḳakhethi (interno). Si può notare la presenza, al centro della piccola chiesa, di un *nishi*, l'originario luogo di culto, probabilmente pre- o vetero-cristiano, attorno a cui essa è stata poi costruita (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Figure 71-73: Le chiese cristiane nel villaggio di Alvani Inferiore.

Figura 74: Le distese coltivate di Alvani (Foto di Valentina Simeoni, luglio 2010).

Figura 75: Il centro del villaggio di Kvemo Alvani (Foto di Valentina Simeoni, luglio 2010).

Figura 76: Intervista con Lili Mustadzashvili nel *marani* di casa sua (Foto di Nino Siphashvili, luglio 2010).

Figura 77: Festività di Lomisoba (Khevi). Salita dei pellegrini al santuario di Lomisi (Foto di Valentina Simeoni, 26 maggio 2010).

Figura 78: Festività di Lomisoba (Khevi). Un giovane ragazzo porta il proprio montone da sacrificare a Lomisi (Foto di Valentina Simeoni, 26 maggio 2010).

Figure 79-81: Festività di Gogolaurtoba (Pshavi). Prima di partecipare al rito, Givi prepara le candele e Tea cucina la *kada*, i *satsiravi* e gli *kveri* (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).

Figura 82: Festività di Gogolaurtoba (Pshavi). Nel primo pomeriggio del *dgheoba*, il *khevisberi* Philiphe Baghiauri, seguito dagli uomini dell'altare, scende dalla collina di Kmodi, dove ha sacrificato gli animali, verso la parte più bassa del santuario dedicato a San Giorgio, dove si svolge il resto della celebrazione (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).

Figura 83: Festività di Gogolaurtoba (Pshavi). Il *khevisberi* benedice i pani e le bevande davanti all'icona di San Giorgio (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).

Figura 84: Festività di Lasharoba (Pshavi). Tenendo la bandiera in mano, il *khevisberi* Lasha Dznebiauri recita il *dideba* davanti all'altare di Lashari, circondato dai membri maschi del *saqmo* (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).

Figura 85: Festività di Lasharoba (Pshavi). Momento del *saqino*, in cui si beve la birra appena consacrata e offerta contemporaneamente a San Giorgio di Lashari (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).

Figura 86: Festività di Lasharoba (Pshavi). Il *khevisberi* Lasha Dzenbiauri mentre tiene la *drosha* (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).

Figura 87: Festività di Lasharoba (Pshavi). La danza circolare detta *perkhuli*, ballata dai ragazzi più giovani nel tardo pomeriggio, verso la fine del *dgheoba* (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).

Introduzione

RACCONTARE UNA TERRA

Mentre stasera camminavo verso la mia stanza, con l'aria ancora piacevole e la luna che illuminava il viale, mi sono accorta che qui già mi sento un po' più a casa. E ho riflettuto sul fatto che davvero ci si abitua a tutto, che il verbo abituarsi è in qualche modo un abitare, perché significa fare di un posto – in un certo senso – la propria casa. Farlo proprio, dunque, ma anche entrare a far parte di esso: dei suoi ritmi, dei suoi volti, dei suoi cibi, delle sue abitudini, delle sue linee urbanistiche, delle sue storie: abituarsi e abitare gli occhi e i sensi alle sconessioni del terreno, ad un orizzonte di cemento bucherellato oppure al silenzio plumbeo delle gole di montagna, agli odori pregnanti che passano attraverso i muri delle case, ai suoni e alle parole delle sue persone.

*Diario di campo,
Tbilisi - 15 dicembre 2009.*

Sakartvelo.

Alcune parole hanno un sapore particolare: una curiosa consistenza che si materializza per gradi nel nostro orizzonte linguistico, un colore che si fa sempre più intenso all'occhio della mente e della percezione; sono come una cornice che si riempie pian piano di immagini, e si definisce in un crescente aggregarsi di sfumature e connotazioni. Fino a che – da suono lontano e indistinto, quasi temibile nella sua incomprendibilità – il concatenarsi delle sillabe non si trasforma in naturale armonia, sfociando non solo nel significato, ma più precisamente nel senso. In lingua georgiana, il prefisso *sa-* ed il suffisso *-o* abbracciano e tengono calda la radice delle parole per inserirla nella connotazione dell'appartenenza: *Sakartvelo* indica dunque la terra “dei Kartvel”i, o “per i Kartveli”, e non viene mai pronunciata da un Georgiano senza quel velo di passione, rabbia e malinconia che impregna le cose conquistate con fatica.

Spesso le esperienze più significative iniziano in modo apparentemente banale, e prendono forma da lontano, come sottovoce.

La prima volta che ho sentito raccontare di *Sakartvelo* – l'antica terra che in Europa è più comunemente nota come “Georgia” – ero seduta in un piccolo bar di un campiello veneziano, e sorseggiavo con cautela un cappuccino bollente: era il 2007, e io ero alle prese con la mia tesi di laurea specialistica in Antropologia Sociale. Di fronte a me sedeva un uomo sulla cinquantina, un po' sovrappeso, il volto abbronzato nonostante il periodo invernale, una corona di capelli bianchissimi aggrappata al cranio lucido e dei baffi altrettanto candidi ad incorniciare la bocca. Gli occhi azzurri completavano un viso che, in altre circostanze, avrei senz'altro classificato come “nord-europeo”: ancora non sapevo, infatti, che mentre in generale nel suo Paese dominano occhi e capelli neri come la pece, alcuni Georgiani hanno tratti somatici molto particolari, quasi nordici, finanche eterei. Qualcosa – nel suo modo di vestirsi, nel timbro nitido della sua voce e ancor più nelle parole che sceglieva – conferiva al signor Licheli un'aria molto pulita e signorile, vagamente antica. O forse questa mia sensazione era amplificata dall'aver ora realizzato che – trovandosi la Georgia proprio nel cuore del Caucaso, dove sono stati rinvenuti alcuni fra i più antichi reperti archeologici della civiltà europea attuale – davanti a me sedevano, in tutta la loro imponenza e avvolte nell'acqua di colonia, le mie stesse Origini.

Come molti Europei di ieri e di oggi, avevo una percezione piuttosto vaga della cultura di quel Paese che per altro, nella mia geografia personale, continuavo a collocare in un'area imprecisata ora dei Balcani, ora delle vastissime steppe asiatiche.

Non conoscevo ancora le titaniche montagne del Caucaso Settentrionale e i loro villaggi dove le mucche, giunta la sera, tornano a casa da sole. Non immaginavo nemmeno lontanamente le sfumature color miele, oppure rubino, che i vini del *Ķakheti* esibiscono alla luce del tramonto, quando tutto ciò che conta sembra poter essere riassunto in un brindisi innalzato a Dio. Non sapevo quante ricette si potessero inventare utilizzando semplicemente del *lobio*, il fagiolo che in tempi di crisi "ha salvato la Georgia". Non avevo mai ispirato le languide mattine, già roventi, di Tbilisi, dove chi è al lavoro prima delle dieci in realtà non ha mai smesso dalla sera prima, e le donne provenienti dai villaggi percorrono – lenti, ma inarrestabili, aratri – le strade della città offrendo a gran voce il loro *matsoni*, lo yoghurt bianchissimo e compatto, fatto in casa, a cui si suol dare il merito per la sorprendente longevità di cui godono gli abitanti di questa regione del mondo. Non avevo mai incontrato un alfabeto antico così elegante da sembrare un'infinita, sinuosa e tenace decorazione e nemmeno ascoltato dal vivo l'incredibile intersecarsi delle voci di un canto polifonico maschile, o visto lo sgambettio geometrico dell'*adjaruli*, una delle danze tradizionali che di solito lo accompagnano. Non avevo ancora attraversato gli immoti villaggi dello Svaneti, dove i cavalli si montano a pelo e nel *khatchapuri* si aggiunge lo yoghurt fresco, o quelli dello Pshavi, dove l'unico autobus arriva solo fino a Shuapkho e gli abitanti più anziani della zona, in tutta la loro vita, non sono probabilmente mai scesi fino a Tbilisi.

«Per la tua prossima ricerca etnografica potresti venire da noi, in Georgia. Lì c'è ancora tanto da fare, ci sono molte cose da studiare, e poi davvero: a noi Georgiani piace molto parlare». Vakhtang Licheli mi osservava dall'altro capo del tavolo, i suoi occhi pieni di aspettative e progetti già quasi formulati. Ha appeso in aria un «Ti aspetto» che avrei raccolto qualche anno dopo, al momento di pianificare il campo della mia ricerca sul paesaggio culturale caucasico. Intanto lo ascoltavo rapita raccontarmi della Repubblica di Sakartvelo, uno staterello situato nella culla di terra che si apre tra il Caucaso Settentrionale e quello Meridionale, poco sopra la penisola dell'Anatolia. I luoghi di Giasone e di Prometeo, insomma: la prosperosa Colchide e le inaccessibili montagne ai confini con la steppa. La patria del primo uomo europeo, nonché un

mosaico di lingue su cui si sono allenati alcuni tra i più grandi studiosi ed etnografi moderni e contemporanei. L'area attraverso cui, per secoli, hanno transitato i mercanti da e verso l'Oriente, portando con sé nuovi prodotti, esotici alfabeti, musiche lontane e cavalli da commerciare, e i cui uomini più colti, riuniti in prestigiose accademie medievali, per lungo tempo hanno elaborato dizionari, tradotto testi sacri, smistato concetti e tramandato conoscenze.

Di tutti questi processi, il territorio georgiano porta più che visibili i segni: l'intero Paese, infatti, è densamente disseminato di reperti archeologici (scheletri, *kurgan*, necropoli, insediamenti, oggetti domestici e di guerra, altari per il culto) risalenti praticamente ad ogni epoca a partire dal ritrovamento più antico: il frammento di mandibola dell'Uomo di Dmanisi, datato 1.8 milioni di anni fa e rinvenuto in questo sito dello Kvemo Kartli (non lontano dal confine con l'Azerbaijan) durante gli scavi degli anni '90.

Di fatto comunque non c'è forse villaggio, in Georgia, che ad oggi non abbia conosciuto – più o meno direttamente – l'intervento di una spedizione archeologica. Come si convive, allora, con il proprio passato che oggi si fa evidente nel volto del territorio? Quali sono i nessi fra le tracce di un tempo e le pratiche contemporanee su di esso?

Il professor Licheli è un eccellente oratore: in georgiano si direbbe *tamada*, “colui che non è imbarazzato”. La sua è una dote altamente apprezzata in Georgia: la stessa parola, infatti, significa “capo della tavola” ed indica la persona che, meglio delle altre, può orchestrare il complesso concatenarsi dei brindisi durante una *supra*, perché capace di intrattenere tutti i commensali per lungo tempo intessendo elogi, buoni auspici e mirabili storie.

Durante tutto il suo soggiorno a Venezia, dove il Professore era venuto per intervenire a un convegno, ero stata la sua guida nella biblioteca universitaria, in una serie di incontri che erano poi sfociati in lunghe chiacchierate tra scaffali di libri. Nella gentilezza dell'invito a prendere un caffè insieme prima della sua partenza, nei modi molto premurosi con cui mi aveva accompagnata lungo la strada e soprattutto nel generoso tempo lasciato al fluire delle parole e dei reciproci racconti, in un certo senso già traspariva il valore sacro che i georgiani attribuiscono all'ospitalità:

quell'accoglienza totale – a volte persino un po' imbarazzante – che avrei provato più volte durante la mia ricerca etnografica in quelle terre.

Vakhtang Licheli è un archeologo, uno tra i più affermati del suo Paese. Dopo aver studiato e completato il dottorato di ricerca a San Pietroburgo, è tornato in Georgia dove da allora insegna nel dipartimento di Archeologia ed Etnologia della *Ivane Javakishvili Tbilisi State University*, portando avanti da più di trent'anni progetti di scavo in diverse aree del territorio nazionale: in Georgia infatti, la congiunzione di queste due discipline – archeologia ed etnologia – sotto un unico dipartimento universitario non è soltanto un lascito formale dell'accademia sovietica ma riflette, almeno in parte, gli esiti dei dibattiti tutt'ora in corso rispetto al rapporto fra manifestazioni socio-culturali del passato, pratiche e rappresentazioni della popolazione attuale ed organizzazione concreta del territorio locale.

Come ci si rappresenta una terra così gravida di storia? Come ci si rapporta ai sentieri, alle costruzioni, ai luoghi antichi? Cosa ne sanno, cosa ne raccontano le persone?

Quali relazioni intercorrono fra il paesaggio culturale riscoperto dall'archeologia e quello rilevato dalla ricerca etnografica?

Come si manifesta – e dunque come diventa mappabile etnograficamente – la temporalità del “paesaggio abitato”? Come può l'antropologia cogliere ed interpretare la percezione (complessa e sempre *in fieri*) che una comunità ha dei suoi luoghi di vita?

Il territorio georgiano si caratterizza in modo particolare per la variegata morfologia, l'antichità degli insediamenti, la densità delle vicende storiche di cui è stato teatro, l'articolazione dei modi locali di abitarlo, pensarlo e praticarlo oggi: esso costituisce un contesto etnografico particolarmente complesso, che non di rado ha scoraggiato i ricercatori tanto per le difficoltà linguistiche che presenta, quanto per il carattere a volte difficile dei suoi stessi paesaggi. Da molti punti di vista, dunque, il nesso tra le comunità ed il territorio locali non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione da parte dell'antropologia culturale.

Di questi paesaggi – le coste del Mar Nero, le montagne del Caucaso, le fertili pianure meridionali – sono state raccontate molte storie: ai grandiosi miti e alle esotiche leggende dell'antichità si intrecciano i racconti di viaggio e le descrizioni romanzate che nel corso dei secoli esploratori, governanti, uomini d'armi e di scienza hanno depositato

nell'immaginario russo ed europeo, contribuendo a crearne una complessa rappresentazione nonché ad indirizzarne la gestione concreta nel momento della dominazione; e si avviluppano in modo altrettanto fitto con le trame delle narrazioni tradizionali che, soprattutto nelle regioni di Nord-Est, raccontano l'origine, la natura ed il potere di una vera e propria geografia sacra: quella degli antichi altari dedicati al "Patrono", a cui si rivolgono gli abitanti delle comunità di villaggio.

Il paesaggio, e le storie ad esso associate, possono essere considerati parte del "patrimonio culturale" di un popolo? Come vi si ordiscono sistemi di credenze, pratiche sociali e percezioni culturali? Si può ricostruire la biografia di un luogo, o di un sistema di luoghi? Si può comprendere e restituire il processo quotidiano attraverso cui la storia di vita di un paesaggio si intreccia a quella dei suoi abitanti? In che senso un paesaggio reca traccia della vita e delle vicende della comunità che lo abita? E come, dal canto suo, si fa visibile nei volti, nelle parole, nei movimenti delle persone?

In questo lavoro di ricerca mi occupo delle comunità di villaggio e dei luoghi sacri della Georgia nord-orientale: mi propongo di mappare i nessi e le articolazioni che caratterizzano il loro rapporto, adottando un approccio narrativo nell'analisi delle percezioni locali e delle pratiche di luogo. Il mio intento, in altre parole, è quello di sviluppare uno studio dei processi che fanno emergere luoghi culturalmente significativi dal tessuto spaziale, ricostruendo questo senso dei luoghi attraverso le storie che gli abitanti stessi ne raccontano.

Come si dice "luogo" in georgiano? Che tipo di "dispositivo" è un luogo sacro e come ci si prende cura di esso? Che ruolo ha questa tipologia di luoghi nel sistema di credenze locale?

Nei suoi *Racconti Georgiani*, lo scrittore e regista Goderdzi Chokheli narra la vita che si svolge fra le montagne del Gran Caucaso: Gudamaqari – il luogo di cui parla – è infatti un piccolo distretto situato a Nord-Est, nell'area storico-etnografica del Pkhovi, lungo l'Aragvi Nero. Vi si arrampica una sola strada, per lunghi tratti non asfaltata, che replica fedelmente il corso del fiume. Assieme al vicino *Ķakheti* – regione pianeggiante e fertilissima con cui quella montuosa intrattiene da sempre articolati rapporti territoriali e sociali – la regione dello Pkhovi costituisce l'area su cui ho concentrato la mia ricerca etnografica.

Si tratta di una zona senza dubbio molto interessante nel panorama georgiano: percepita come particolarmente “tradizionale” da parte di chi vive a Tbilisi (la realtà urbana più “moderna” e all’avanguardia del Paese), essa costituisce un vero e proprio microcosmo ed un complesso paesaggio culturale, fortemente connotato in senso simbolico-religioso. Queste montagne, infatti, sono caratterizzate dalla presenza di un articolato sistema di luoghi sacri: veri e propri complessi rituali formati da più elementi che, nella loro disposizione d’insieme, formano quello che viene chiamato un “altare” (g. *salocavi*). Ogni gruppo di villaggi fa riferimento ad un altare quale suo “centro” simbolico, e durante l’estate ad ogni altare viene reso omaggio in una cerimonia (g. *dgheoba*) dedicata al protettore di quel luogo (g. *mparveli*). Queste pratiche rituali intrecciano in modo assolutamente originale elementi pre-cristiani, proto-cristiani e cristiani ortodossi. Dentro ai singoli villaggi, inoltre, è presente anche un altro tipo di altare chiamato “Madre del Luogo” (g. *adgilis deda*), che tutti gli abitanti pregano e di cui si prendono cura nel corso dell’anno.

Adgilis deda è un’espressione particolarmente piena di rimandi, che veicola in qualche modo il senso di un radicamento e di un’appartenenza non tanto dei luoghi agli uomini ma, al contrario, *degli uomini ai luoghi*, ed è in tal senso che ho scelto questo toponimo come titolo della mia tesi: riassume infatti, meglio di altri termini, l’articolato nesso fra comunità locali e paesaggio, un nesso che andrò smontando attraverso le trame degli *andrezi*, un particolare tipo di narrazioni che hanno per lo più la forma del mito di fondazione e la cui conoscenza circoscrive la cosiddetta “comunità dei servi del Patrono” (g. *saqmo*). E’ proprio attraverso questo “sistema di storie”, infatti, che vorrei provare a comprendere il “sistema dei luoghi”.

Come si abita un villaggio georgiano? Che differenze ci sono tra le pratiche dell’abitare nei villaggi di montagna e quelli dei villaggi di pianura? Che tipo di rappresentazioni (potremmo dire: di antropologia implicita) veicolano e in che senso vi si riflettono le credenze rispetto alla vita sociale e al mondo soprannaturale?

Come si racconta un luogo? Vi è un nesso tra le storie sui luoghi e la percezione della loro sacralità, del loro potere e della loro inviolabilità? Quali aspetti, rappresentazioni, valori di una cultura e del suo paesaggio abitativo sono veicolati dalle sue storie tradizionali? In altre parole: cosa ci dice la forma dei luoghi su una forma di vita? Quali

contributi può dare uno studio antropologico alla comprensione delle dinamiche socio-religiose che si manifestano in queste pratiche di luogo?

I siti sacri di cui mi occupo qui sono oggetto tanto di narrazione quanto di frequentazione e cura rituale: proprio il rapporto concreto ed il continuo rimando tra luoghi, rappresentazioni, storie e pratiche comunitarie generano una fitta rete di nessi che ho voluto mappare nel corso della mia ricerca, per ricostruire le connessioni narrative tra gli abitanti locali e questo complesso paesaggio così carico di significati ed articolazioni prassiche.

Nel primo capitolo contestualizzo il mio tema di ricerca da un punto di vista geografico, etnografico e narrativo: la Georgia sorge infatti proprio nel cuore del Caucaso, un'area del mondo che per secoli è stata conosciuta ed esplorata attraverso storie mitiche e rappresentazioni popolari prima che nell'incontro reale con i suoi territori e le sue popolazioni. Questa terra, però, è anche parte integrante di quella che chiamerò "regione del Mar Nero", a sua volta teatro di alcune macro-narrazioni che hanno influenzato molto la percezione (prima greca, poi occidentale) dei paesaggi locali. Anche quando, in epoca moderna, è stato esplorato più direttamente e, ai fini di conquistarlo ed organizzarlo, è diventato oggetto dell'interesse di viaggiatori, scienziati ed etnologi (provenienti soprattutto dall'ambiente russo), il contesto caucasico e georgiano ha continuato ad essere narrato come zona di confine, terra problematica ed impenetrabile, abitata da popolazioni "altre" e difficili da governare. La tradizione narrativa sul Caucaso si protrae fino all'età contemporanea e si concretizza sia nel genere dei racconti di viaggio, sia nelle sempre più frequenti produzioni etnografiche sui costumi dei popoli caucasici. Nella prima parte della tesi ricostruisco il formarsi narrativo di queste rappresentazioni ed esperienze del paesaggio georgiano, per poi rovesciarle nel concetto di "temporalità" del paesaggio stesso, una storicità profonda che in Georgia è stata finora valorizzata soprattutto dall'archeologia ma che io vorrei riprendere dal punto di vista antropologico.

Con il secondo capitolo entro nel vivo del tema che ha guidato la mia etnografia, vale a dire la geografia sacra dello Pkhovi, generata dalla capillare presenza di altari per il culto (g. *salocavi*) risalenti al periodo pre-cristiano. La ricostruisco innanzitutto contestualizzandola nelle forme territoriali e culturali di questa regione storico-etnografica del Nord-Est georgiano, vale a dire nel rapporto fra ogni singolo altare ed il

gruppo sociale (*saqmo*) che vi si riconosce fedele e se ne prende cura. Dopo aver descritto nei dettagli il profilo di quelli che sono dei veri e propri complessi sacri, mi soffermo in particolare sul caso degli altari la cui struttura è distribuita nel territorio (altari “doppi”, “gemelli” e “satellite”) e sui quattro centri rituali più importanti della regione: gli altari di Lashari e Tamar-Ghele nello Pshavi, di Gudani e Kakhmati nel Khevsureti. Un altro aspetto che affronto in questo punto della tesi è la relazione fra spazialità ed esperienza locale del “sacro”, evidenziando come, proprio attraverso l’organizzazione interna degli altari e le norme tacite sull’accesso allo spazio che essi circoscrivono, vengano costruite specifiche dinamiche sociali (soprattutto le relazioni di genere) e riprodotti importanti rapporti comunitari (come quello fra i gruppi locali e le popolazioni che abitano appena al di là del confine georgiano settentrionale).

Nel terzo capitolo guardo alla stessa geografia sacra attraverso le trame degli *andrezi*, i miti locali di fondazione degli altari: un vero e proprio *corpus* di narrazioni tradizionali, dalle origini piuttosto antiche, di cui riprendo precisi filoni tematici incrociando le voci dei miei collaboratori ai racconti registrati negli ultimi decenni da altri etnografi (in particolare, Aleksi Ochiauri e Zurab Kiknadze: gli originali dei brani tratti dalla raccolta di Kiknadze sono numerati nel corso del capitolo e riportati nello stesso ordine nell’Appendice II). Questo tipo di approccio mi permette innanzitutto di valorizzare i contesti dell’oralità georgiana e dunque della narrazione di storie come radicata pratica sociale; in seconda battuta, mi consente di integrare le fonti etnografiche a precisi riferimenti teorici per riannodare, in un senso antropologico profondo, il legame fra pratiche narrative, dispositivi sociali di *place-making* e senso dei luoghi. Nel corso del capitolo, e per l’appunto attraverso il prisma linguistico-simbolico delle storie, cerco di mostrare come un “luogo” sia molto più di una semplice porzione di spazio, e come quindi la geografia stessa incontri fin da subito un sistema di percezioni e pratiche umane necessariamente “locali”: i temi che emergono dagli *andrezi*, infatti, rimandano ad una ben precisa rete di esperienze storiche, rappresentazioni sociali, relazioni fra villaggi e persino fra regioni, testimoniando come quella dei propri luoghi sia sempre un’esperienza carica di percezioni, aspettative, memorie, rielaborazioni e finanche affettività, un’esperienza che viene costruita attraverso pratiche di “cura” dei luoghi stessi, fra le quali la narrazione occupa a mio parere un posto privilegiato.

Mantenendo la medesima prospettiva centrata sulle narrazioni relative ai luoghi sacri, nel quarto ed ultimo capitolo allargo maggiormente lo sguardo della mia interpretazione tracciando le coordinate della complessa relazionalità che caratterizza i rapporti, storici ed attuali, fra le aree georgiane di montagna (Pkhovi, Tusheti) e quelle di pianura (Kakheti). Inquadrando così quanto emerso sia dalle interviste che dalla mia frequentazione di entrambi gli ambienti, cerco di ricostruire il significato nativo associato ai due paesaggi culturali e le radici storiche delle rispettive antropologie implicite, per chiarire in che senso chi vive in pianura giudichi “arretrata” e “tradizionale” la vita fra le montagne e, all’inverso, gli abitanti delle montagne considerino “contaminanti” le zone di pianura. Quella che a prima vista sembra essere una contrapposizione radicale in senso sia geografico che religioso, proprio attraverso le interviste, le storie ed un’osservazione attenta delle pratiche di paesaggio si rivela piuttosto una continua e dinamica osmosi di simboli, concetti, linguaggi e movimenti, che ha molto a che fare con fenomeni di grande portata per la storia locale: da un lato la migrazione e l’insediamento in pianura delle popolazioni di montagna, dall’altro la cristianizzazione della Georgia, un processo affermatosi nel corso del IV sec., che però ha raggiunto le regioni del Nord-Est lungo traiettorie del tutto particolari. Il sincretismo che si è sviluppato in queste zone è evidente non solo nella struttura dei complessi sacri, ma anche e soprattutto nelle forme della ritualità e delle cerimonie che vi hanno luogo annualmente, sulle quali mi concentro nell’ultima parte del lavoro per evidenziare, una volta di più, come i luoghi siano tanto un deposito di memoria storica, quanto articolati dispositivi che riproducono delle identità e delle appartenenze in continuo mutamento.

Insieme a Tinatin Gudushauri (antropologa), a Nino Abakelia (antropologa delle religioni) e ad altri studiosi locali e stranieri, il professor Licheli è co-fondatore del *Center for the Study of the Caucasus and Black Sea Region* (CBSR) che ha sede presso la *Sakartvelos Universiteti*, un’altra delle numerose istituzioni universitarie presenti a Tbilisi. Il Centro è nato nel 2008 con il proposito di promuovere ricerche di tipo socio-antropologico e collaborazioni scientifiche internazionali che producano documentazione sull’area culturale organizzata attorno al Mar Nero (in particolare Georgia, Armenia, Azerbeijan, Turchia, Caucaso Settentrionale). Come si può intuire dall’affiliazione intellettuale dei suoi membri e dagli studi prodotti finora, si tratta di un

approccio che mira ad integrare – sia epistemologicamente, sia nella raccolta dei “materiali di campo” – le competenze disciplinari dell’Etnologia, dell’Archeologia, della Storia e del Folklore. E in effetti, come spero risulterà chiaro nel corso della tesi, uno studio dei rapporti fra comunità e territorio in Georgia non può esimersi dal considerare la natura stratificata e processuale del territorio stesso, che proprio nella sua temporalità – rievocata dall’archeologia, sedimentata nelle storie – si fa “paesaggio”. Questa è proprio la prospettiva integrata che sono stata incoraggiata a coltivare durante tutto il mio soggiorno di ricerca, svolto tra il 2009 e il 2010 in qualità di *research fellow* presso il CBSR a Tbilisi, sviluppando un progetto sui paesaggi culturali della Georgia Nord-Orientale e sulla narrazione come pratica culturale di *place-making*.

E’ in questi territori che ho realizzato le interviste e condotto l’osservazione (semi-partecipante e partecipante) dei riti associati agli altari, raccogliendo nel contempo una documentazione audio-visuale di questi articolati modi di praticare e raccontare i luoghi. Per tutto il periodo della permanenza in Georgia ho abitato a Tbilisi, spostandomi regolarmente nei villaggi per visitarne i luoghi sacri, conoscerne gli abitanti, realizzare le interviste. Urbnisi, Kvemo Alvani, Sagarejo, Kakabeti, Vadzisubani, Almaṭi, Ananuri, Lomisi, Stephantsminda, Magharosḡari, Shuapkho e Zaristchala sono diventati così, per un po’ di tempo, la mia “casa” ed il prisma attraverso cui ho potuto approfondire il tema di questo lavoro etnografico.

Data la centralità del concetto di “narrazione”, le fonti orali rappresentano senza dubbio un aspetto portante della mia ricerca: molte di quelle che ho raccolto derivano da colloqui e conversazioni informali intrattenute con i miei ospiti ed amici georgiani durante i periodi trascorsi insieme a Tbilisi e nei loro villaggi. A questo proposito, vorrei ringraziare di cuore la famiglia di Niḡolai e Nana per avermi tenuta al caldo durante le ventose giornate di primavera, raccontandomi della loro vita e della loro casa; Teimur, Maḡa, Giorgi e Cisana Gvimradze per la disponibilità a guidarmi attraverso il loro villaggio e a cercare con me gli abitanti che ancora narrano gli *andrezi*; Mzia, Dodo e Oliko per essere state non solo delle guide e delle preziose informatrici, ma anche e fin da subito delle buone amiche; Nino Giorgobiani e Tinatin Mosiashvili, per aver camminato con me fino alle cime; Nana, Sergo, Zura e Seda, per tutto il tempo trascorso a versare vino, a ricordare e a raccontare; il capo-villaggio Tariel Udzilauri, il giovane Nuke e il *khevisberi* Philippe Baghiauri per aver condiviso con me la loro esperienza di

vita e di cura dei luoghi sacri; Giorgi Cocanidze, Marina Bakuridze, Lili Mustadzashvili e Spartaḳi Beladidze per avermi parlato a lungo delle loro montagne, anche se ora vivono in pianura. Un ringraziamento speciale va naturalmente a Vakhtang Licheli, che mi ha stimolata e sostenuta dal punto di vista scientifico, mi ha accolta nelle sue spedizioni archeologiche, mi ha appassionato alla musica georgiana e soprattutto mi ha dedicato tempo e pazienza per assicurarsi che io imparassi a dire e fare “un buon brindisi”. Da parte di tutti loro ho ricevuto non solo una spontanea ospitalità, ma quell’autentica e gratuita “accoglienza” che fa stare bene e consente davvero di “porre domande”. Accoglienza che, per altro, ha contribuito in modo determinante alla mia ricerca, garantendomi una rete di contatti, preziose possibilità di confronto e scambio sia scientifico che umano, la presenza di persone che di me – e di quello che a volte rischiava di diventare un mio vero e proprio spaesamento, anche fisico – si sono letteralmente “prese cura”.

In occasioni precise, e concordate con gli interlocutori, ho fatto uso del registratore audio e/o di una videocamera per documentare le interviste. Queste ultime sono state condotte da me in lingua georgiana, con il supporto (al momento e/o in fase di sbobinatura) di alcuni colleghi del CBSR per la traduzione (attraverso l’inglese e, in un caso, direttamente in italiano) dei passaggi più complessi. Le popolazioni della Georgia settentrionale, infatti, parlano un dialetto che varia da zona a zona e che differisce dalla lingua standard per l’uso di particolari termini ed espressioni, che solo nel corso delle interviste stesse sono riuscita pian piano a comprendere ed apprezzare. Colgo dunque l’occasione per ringraziare Tinatin Ghudushauri, Nino Siprashvili, Manana Tsereteli e Data Chigolaishvili, Dimitri Jatchvliani, Christine Shavlakadze, Natalie Turabelidze, Sofia e Shorena Tabatadze, che mi hanno dedicato tempo e pazienza durante il lavoro sul campo, così come in altri momenti più informali.

I contesti e le circostanze di svolgimento delle interviste saranno specificati di volta in volta nel corso della tesi, laddove io scelga di richiamarne i contenuti o dei passaggi specifici. Fra le numerose interviste realizzate riporto in questa sede, e tradotte in italiano, soltanto quelle più pertinenti al tema della ricerca, citandole nella forma “*Intervista a (nome/cognome)*, data [N. del brano in Appendice I]”: laddove mi sia stato richiesto per ragioni di *privacy*, indico soltanto le iniziali dell’intervistato. Rimando poi all’Appendice I per la corrispondente versione in lingua georgiana tratta dalle mie

sbobinate, dove ogni gruppo di passaggi è introdotto da una breve nota relativa all'intervistato/a e alle circostanze del nostro colloquio. La trascrizione delle interviste è stata essa stessa un processo piuttosto articolato, dato che la lingua georgiana fa uso di un alfabeto diverso da quello latino: per ogni battuta delle conversazioni, quindi, saranno riprodotte sia la trascrizione in alfabeto georgiano, sia la traslitterazione in alfabeto latino delle specifiche porzioni che ho inserito nel corpo della tesi; lo stesso vale per le singole parole di cui, alla prima occorrenza, riporto fra parentesi il lessema o l'espressione corrispondente, in alfabeto georgiano e poi in quello latino. Per facilitare l'orientamento in quello che è un universo linguistico decisamente complesso, all'inizio del presente lavoro ho inserito una breve nota fonetica, mentre di seguito alle appendici si può consultare un glossario dei termini georgiani utilizzati nel testo. Un sentito grazie va al professor Gaga Shurgaia, docente di lingua e letteratura georgiane presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, e alle professoresse Nana Shavtvaladze e Nino Sharashenidze di Tbilisi: con il loro insegnamento non solo mi hanno aiutato ad avvicinarmi, ma davvero mi hanno fatto appassionare all'antica ed affascinante lingua del loro Paese.

In questa tesi mi occupo anche, e soprattutto, di narrazioni: esse ne costituiscono non solo l'oggetto di studio, ma la prospettiva stessa dell'indagine: in altre parole, nella mia ricerca e nella sua restituzione rappresentano anche un vero e proprio metodo etnografico e contribuiscono a costruire l'epistemologia di fondo che ha guidato le mie interpretazioni sin dal contatto con il campo. Con una certa probabilità, inoltre, credo che il tema della ricerca influenzi anche il metodo ed il mezzo della sua restituzione, sollevando necessariamente degli interrogativi sulla natura e le caratteristiche che connotano il testo etnografico: detto in altri termini, di narrazioni (materiali peculiari, variabili, fortemente ideografici) si parla (si scrive) in modo *narrativo*, oppure è possibile aderire ad un modello di scrittura più neutro e standardizzato, aggrappato a griglie analitiche esterne? La risposta, per quanto mi riguarda, rimane aperta anche se tale interrogativo ha influito pesantemente sulla realizzazione del presente lavoro: in ogni caso, entro questo circolo virtuoso e dinamico di forma e contenuto, dove l'andamento delle trame narrative può trapassare fluidamente dall'una all'altro e viceversa, non avrebbe nemmeno senso proporsi di distinguere tra dei presunti "dati

raccolti sul campo” ed il *frame* teorico al cui interno essi verrebbero collocati e poi interpretati.

Anche relativamente al metodo, le mie interviste presentano un carattere semi-strutturato, che definirei più precisamente “narrativo”: con l’espressione *intervista narrativa* indico infatti un tipo di colloquio poco strutturato, che dà priorità al desiderio comunicativo dell’intervistato; quest’ultimo, in effetti, si esprime spesso attraverso la narrazione, nel senso che la persona tende sempre a raccontarsi, dando alla propria esperienza (personale, lavorativa, familiare, abitativa) la struttura di una storia (Atkinson 2002). Non sempre ho pianificato a priori questo tipo di approccio: in molti casi, al contrario, esso è scaturito proprio dall’incontro fra le mie domande e ciò che esse hanno suscitato negli interlocutori e mi si è palesato nella fase di sistemazione ed analisi delle interviste stesse; in altri casi, invece, ho preferito essere io ad impostare il colloquio all’insegna del “Mi racconti una storia?” (cfr. Poggio 2004). Il termine “storia”, utilizzato in tal senso, non fa riferimento al carattere fittizio o inventato delle informazioni: a voler essere precisi, in questo contesto epistemologico la distinzione stessa tra “verità” e “finzione” a non è pertinente. Ciò che si riconosce è piuttosto il bisogno di raccontarsi della fonte orale e il valore di quello che dice anche al di là delle sue immediate intenzioni comunicative: l’analisi a posteriori delle interviste, infatti, può far emergere dei legami di senso fra eventi, episodi, situazioni e ricordi che l’interlocutore stabilisce senza nemmeno venire espressamente sollecitato dal ricercatore. E’ proprio la struttura narrativa del racconto che permette il costituirsi di connessioni fra elementi altrimenti apparentemente irrelati o anche molto lontani nel tempo: ecco che la stessa comprensione etnografica si forma nell’inanellarsi continuo di queste “fibre” (*threads*) che sono le trame soggettive, nel senso in cui ne parlava Wittgenstein.

Come chiarirò nel corso della tesi, tutto ciò implica la capacità di individuare quelle che, in un certo contesto culturale, sono le situazioni sociali più favorevoli alla narrazione delle storie: questo può arrivare solo con la permanenza prolungata sul campo ed è forse una delle piccole, grandi conquiste che derivano dall’ “essere stati lì” (Geertz 1990: 12). L’intervista narrativa è particolarmente utile non soltanto quando l’oggetto esplicito della propria ricerca etnografica sono narrazioni, leggende, miti o storie ma, più in generale, quando ciò che si vuole indagare ha a che fare con le

pratiche: ed infatti si rivela particolarmente fruttuosa proprio nello studio delle pratiche di paesaggio. Come vedremo, in quest'ultimo caso per elicitarne la narrazione si può ricorrere a diversi strumenti: un oggetto, una serie di fotografie, una parola detta dall'etnografo, lo "stare in un certo luogo" sul quale esistono delle storie, l' "andare" insieme per luoghi, la partecipazione ad un rituale a cui sono associate delle storie e così via. Dal punto di vista della metodologia e delle "domande da fare", non è necessario chiedere sempre e solo delle storie che ci interessano: l'intervista etnografica ha già in sé un andamento narrativo, perché da spazio e profondità alle esperienze della persona, le cui memorie hanno per l'appunto una forma narrata e trovano espressione privilegiata in essa. A volte, è opportuno lasciar semplicemente raccontare: a partire da una foto di famiglia, ad esempio, mi è stato possibile ricostruire al tempo stesso una genealogia familiare, la storia personale del mio intervistato, uno spaccato di vita del suo villaggio, i processi e le modalità di fondazione dei luoghi sacri che esso ospita. Il risultato di queste interazioni è stato quella che chiamo *mappa narrativa*: prodotta proprio nel corso dei colloqui, dei viaggi e del tempo trascorso coi miei ospiti, è anch'essa una forma di iscrizione etnografica ed è diventata per me deposito di esperienza e fonte di riflessione sulla toponimia, le relazioni fra i villaggi, la temporalità del paesaggio e l'attraversamento dei luoghi.

Quanto detto fin qui si riflette chiaramente anche nella definizione dell'altra tematica al centro di questa tesi, vale a dire il paesaggio e il senso dei luoghi. Se la narrazione può essere pensata come angolazione epistemologica da assumere per lo studio di una realtà sociale, io l'ho adottata come strategia interpretativa del rapporto fra comunità, pratiche rituali e paesaggio culturale. Nella prospettiva teorica in cui mi riconosco, e che in parte esplicherò nel corso della tesi, il concetto di paesaggio è inteso come processo intriso di temporalità, concepito in senso ecologico-relazionale e studiato nel continuo interscambio materiale e simbolico con la comunità che lo abita e che lo racconta, dove il raccontare è esso stesso un modo di "abitare": in nesso uomo-luogo, in altre parole, emerge attraverso una rosa di pratiche fra cui quelle narrative hanno un posto di primo piano, non solo nella costruzione di rappresentazioni culturali ma anche nell'orientare gli usi concreti del territorio, come accade infatti nella frequentazione rituale dei luoghi sacri. Desidero esprimere un ringraziamento particolare al professor Tim Ingold, per il

confronto prezioso che abbiamo avuto su queste tematiche e per gli spunti concettuali sempre molto acuti che continua a fornirmi con il suo lavoro.

Secondo un piano di ricerca concordato con i miei supervisor locali, nel corso dell'etnografia ho approfondito inoltre le conoscenze etno-antropologiche sul contesto caucasico e georgiano, anche attraverso lo spoglio delle fonti scritte esistenti sul tema di mio interesse. Vorrei esprimere la mia gratitudine al professor Zurab Kiknadze, per aver discusso a lungo con me di luoghi, credenze e narrazioni tradizionali, per avermi chiarito il significato di alcuni concetti portanti e le connotazioni dei termini che vi sono coinvolti e per aver dimostrato interesse verso la mia ricerca; e al professor Kevin Tuite, che da anni promuove ambiziosi e stimolanti progetti di ricerca in Georgia e sulla Georgia: lo ringrazio di condividere tutt'ora con me i suoi lavori, i materiali etnografici e le sue ipotesi interpretative.

Oltre a quelle orali, ho lavorato anche su – e con – fonti di tipo visuale: in particolare, nel lavoro di tesi farò interagire le conoscenze ricavate dalle interviste con quelle che scaturiscono dal disegno e dall'uso della macchina fotografica e del video, strumenti che ho utilizzato spesso nel corso dell'etnografia, per ragioni tanto pratiche quanto epistemologiche, che chiarirò presentandole. Le fonti visuali costituiscono per altro una componente fondamentale dei materiali etnografici che sono stati storicamente raccolti sul mio tema di ricerca: in questo senso sono stati assolutamente preziosi l'aiuto e la collaborazione di Giorgi Mamardashvili, responsabile della collezione visuale del *Georgian National Museum (GNM)* di Tbilisi, che mi ha permesso di visionare con lui alcuni video inediti, in possesso del museo, relativi ai luoghi sacri e ai rituali delle montagne.

Una specificità molto importante della ricerca antropologica è il fatto che il ricercatore, stando sul campo, *produce* egli stesso una fonte: rapportandosi alla realtà etnografica, infatti, la *inscrive* nelle note e soprattutto nel diario di campo (Geertz 2004). Oggetto denso e complesso, multidimensionale e multimediale, esso costituisce una vera e propria traccia dell'esperienza, un materiale di lavoro e rielaborazione, uno spunto continuo di riflessione e “messa in trama” degli eventi. Ho compilato il mio diario in un periodo di tempo piuttosto lungo – dalla formulazione del tema e delle domande (2009) fino a tutta la concreta permanenza sul campo in Georgia (2009-2010) – arricchendolo di fotografie, mappe, disegni, note postume, appunti presi prima e dopo

le interviste, riflessioni personali, connessioni tematiche, racconti della mia vita quotidiana. Di certo influenzato dalle mie inclinazioni personali e dall'interesse che ho da sempre per il "raccontare", anche il diario ha assunto un andamento in un certo senso "narrativo", a riprova di quanto l'*etnografia* non possa assolutamente prescindere dalle caratteristiche e propensioni di chi la realizza. Il diario di campo, dunque, è senza dubbio una risorsa primaria per la ricerca che presento qui: nel citarlo come fonte da cui ho tratto un brano scritto, un disegno o una mappa, utilizzerò la dicitura *Diario di campo*, indicando poi la data corrispondente a quel riferimento.

Per ragioni soprattutto argomentative, numerosi passaggi di questa tesi sono arricchiti di citazioni tratte dalla letteratura (storica, antropologica o di altro genere): a tal proposito, ho scelto di riportare il testo originale qualora esso sia stato redatto in lingua francese, inglese o tedesca, e di utilizzare invece la traduzione italiana (mia, laddove non diversamente specificato) per le citazioni da testi in georgiano.

In seguito soprattutto agli stimoli – concettuali e metodologici – ricevuti dal professor Ligi, che qui ringrazio, le narrazioni di paesaggio costituiscono un mio grande interesse sin da quando ho iniziato ad occuparmi di antropologia: un interesse che ha fortunatamente incontrato tematiche molto fertili, tutt'ora visibili e mappabili etnograficamente, nel contesto territoriale della Georgia. Spero che questa ricerca possa contribuire in modo distintivo e sostanziale all'approfondimento di un tema che, a mio parere, non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione nell'ambito degli studi sulla vita e la cultura georgiane di oggi.

Dal momento che lo "scrivere" stesso ha rappresentato un prezioso modo per lasciar emergere connessioni significanti, la realizzazione di questa tesi va intesa come parte attiva ed integrante della mia ricerca. Desidero ringraziare il mio supervisore, Professor Enrico Giannetto, per il supporto scientifico a questo progetto, e i colleghi del dottorato in *Antropologia ed Epistemologia della Complessità* dell'Università degli Studi di Bergamo, per le numerose occasioni di discussione e confronto su vari temi di antropologia e metodologia etnografica, oltre che di vita.

In questa ricerca, però, ho messo i piedi ed il cuore, oltre che l'amore per il sapere. In tal senso, essa non sarebbe stata possibile senza la presenza e l'appoggio fondamentali di alcune persone: i miei genitori Simone e Gabriella, da sempre pazienti e fiduciosi nei

confronti del percorso formativo che ho scelto; i miei nonni, che pur mancando fisicamente arricchiscono la mia vita di memorie e soprattutto di storie autentiche; i molti amici che hanno saputo capire ed apprezzare il mio impegno e la mia passione per l'antropologia: in particolare Anna P., Anna Z., Eleonora e Marika, che come me coltivano il valore della ricerca, anche se in campi diversi; Laura e Silvia, la cui amicizia non potrei mai dare per scontata; Katharina, Elke e Satenik, che ringrazio per aver condiviso con me lo stupore continuo di fronte alla vita e alla cultura georgiane.

Dedico questa tesi a Federico, prezioso compagno di vita e protagonista assoluto della storia più bella.

Capitolo 1

GEOGRAFIE

Terre, acque e racconti

The storm battered the hut, the wine flowed freely, a particular theory whirred in my head. Historians and travelers hand down and repeat clichés about the Caucasus from book to book, one of the most persistent being that the mountains stretch like a wall from sea to sea, impermeable, impregnable. The way through was either by sea along the coast of Abkhazia to the west; or through the Iron Gates at Derbent by the Caspian to the east; or, with more difficulty, along the River Terek and through the Daryal Pass in the centre where the Georgian military Highway now cuts over the mountains. But the mountains were, at the appropriate season, always more permeable than this, from north to south and east to west. My own planned route beneath the southern crest of the Caucasus was, in part, an attempt to see just how impenetrable this landscape really was, to see how much truth lay behind all the stories of tribes living in isolation from the world, cut off and enclosed by dark ravines and towering heights.

Tony Anderson,
Bread and Ashes.
A Walk through the Mountains of Georgia,
2003, p.53.

1.1 Nel cuore del Caucaso: la Georgia

Della Georgia, in Occidente non si conosce molto. Nonostante si discuta ancora vivamente della sua appartenenza geografica all'Asia piuttosto che al nostro continente, questo piccolo Stato rimane la patria del primo uomo europeo¹, un'area di fondamentale rilevanza storica e uno snodo tutt'ora cruciale per la comprensione degli equilibri geopolitici attuali.

Territorio antico e ricchissimo di tradizioni millenarie, sin dalle epoche più remote la Georgia è stata anche il “luogo” di molti miti nei quali – attraverso un'intricata rete di racconti, simboli, percorsi e rimandi – si sono venuti intrecciando l'immaginario greco, quello europeo moderno, quello orientale e quello caucasico contemporaneo, e che in molti sensi ne fanno una terra da sempre “raccontata”, oltre e prima ancora che rappresentata. Proprio per questo, scelgo non solo di descrivere, ma soprattutto di “raccontare” un'area del mondo che è fatta anche delle grandi trame narrative tessute nel corso del tempo intorno e dentro alle sue geografie.

La Repubblica di Sakartvelo, conosciuta più comunemente come Repubblica di Georgia², si estende per circa 69,5.000 Km² nella fascia territoriale che si srotola tra il Mar Nero ed il Mar Caspio: da quest'ultimo la separano il Daghestan e l'Azerbaijan, con cui confina ad Est e Sud-Est rispettivamente. Lungo il lato meridionale incontra l'Armenia e la Turchia, mentre tutto il confine a Nord è segnato dalla contiguità con le terre della Federazione Russa (Daghestan, Cecenia, Ingushezia, Alania o Ossezia del Nord, Kabardino-Balkaria e Karačaj-Circassia).

Dei suoi 4,4 milioni di abitanti, almeno 1,2 vivono nella capitale Tbilisi, situata nella parte centro-orientale del Paese³. Gli altri centri urbani di una certa dimensione non sono molto numerosi: sicuramente è da menzionare Kutaisi, da secoli un grande punto di riferimento culturale per tutta l'area caucasica⁴, mentre Poti e Batumi, allineate lungo

¹ I cui resti sono stati rinvenuti a Dmanisi (Kvemo Kartli), negli anni '90: cfr. § 1.5.

² Nel corso di tutto il lavoro userò entrambi i termini per indicare il luogo della mia ricerca, anche a seconda del periodo storico, delle fonti o delle rappresentazioni geografiche a cui faccio riferimento di volta in volta. Scelgo invece di utilizzare “Georgiani” e “georgiano” come sostantivo e aggettivo di nazionalità, essendo “Kartveli” e “kartuli” (riferiti rispettivamente alle persone e alle cose) poco intuitivi per il lettore, anche se di fatto sono dominanti nell'uso locale.

³ Per questi dati mi rifaccio al sito www.geostat.ge, a cui rimando per eventuali aggiornamenti.

⁴ Nei pressi di Kutaisi (regione dell'Imereti), sorgono infatti la cattedrale di Bagrati ed il monastero di Gelati. Entrambi i luoghi sono stati inseriti dall'UNESCO nell'elenco dei “Patrimoni dell'umanità” nel 1994. Eretta nel corso dell'XI sec. durante il regno di Bagrat III, e magnifico esempio di architettura ecclesiastica medievale, la cattedrale è attualmente in restauro. Dello stesso periodo è il monastero,

il litorale del Mar Nero, rappresentano rispettivamente uno dei centri di commercio e una delle risorse turistiche più importanti della Georgia contemporanea.



Figura 1: Il Caucaso contemporaneo.

Il territorio georgiano sorge proprio nel cuore del Caucaso, una delle aree più antiche e complesse del pianeta, che nell’immaginario europeo ha sempre esercitato un fascino particolare e, sin da dopo il crollo dell’Urss (1991), si è via via imposto all’attenzione internazionale per la sua forte rilevanza geopolitica nonché per l’insistente conflittualità che lo ha caratterizzato soprattutto negli ultimi decenni.

Tutta la regione caucasica è racchiusa fra due catene montuose di altitudine decisamente notevole: a Nord vi è il crinale del Gran Caucaso, che nasce dalla penisola di Taman (tra Mar Nero e Mare d’Azov) e si allunga per più di 1.000 chilometri fino alla costa occidentale del Mar Caspio. La sua vetta più alta, il monte Elbruz, raggiunge i 5.642 m. Appena sotto il Gran Caucaso si espande un’area meno aspra, ricca di valli e di fiumi, particolarmente adatta all’insediamento umano per il suo clima mite e le sue terre fertili, delimitata più a sud dal Piccolo Caucaso, che trapassa gradualmente negli altopiani dell’Anatolia e dell’Iran e su cui svetta la cima del monte Ararat (5.156 m),

edificato per volere di re Davit detto “Il costruttore” e sede di una prestigiosa accademia in cui lavoravano scienziati, filosofi e teologi e che aveva un suo corrispettivo “orientale” nell’Accademia di Iqalto, situata non lontano dal monastero di Alaverdi, nel Kakheti.

“luogo creato da Dio” e “casa spirituale” del popolo armeno. Nel territorio georgiano sono comprese parte di entrambe le catene montuose e l'intera fascia pianeggiante che queste racchiudono. Insieme all'Armenia e all'Azerbaijan (a Sud) e all'Abkhazia (a Nord-Ovest), la Georgia fa parte di quello che viene solitamente chiamato “Caucaso Meridionale” (o Transcaucasia, o ancora Subcaucasia) per differenziarlo rispetto alle terre collocate al di sopra del Gran Caucaso e note come “Caucaso Settentrionale” (o Ciscaucasia⁵).

Sin dall'antichità, la catena caucasica ha concesso due principali punti di transito. Il primo e più importante è la striscia pianeggiante che, ad Est, si srotola tra le estreme propaggini montuose e la costa: è stata chiamata di volta in volta “Porta del Caspio” (in Procopio), “Porta del Caucaso” (nelle fonti classiche, come in Plinio), “Porta delle Porte” (nelle fonti arabe), “Porta Sbarrata” (in quelle persiane); al centro della catena del Gran Caucaso vi è poi il passo del Darial⁶, che gli Antichi chiamavano “Porta dei Sarmati” e i Georgiani “Dvaleti”: si tratta di un passaggio molto difficoltoso, divenuto di più facile accesso con la costruzione della grande Strada Militare Georgiana promossa dai Russi nel corso del XIX sec. proprio per collegare i due versanti⁷.

Tra i due profili montuosi del Grande e Piccolo Caucaso si aprono i bacini del Rioni (ad Ovest) e del Kura (ad Est), due imponenti fiumi che hanno dato vita ad ampie

⁵ E' da notare, comunque, che la geografia contemporanea incontra ancora notevoli problemi metodologici rispetto alla definizione di quest'area: pur essendo infatti il Gran Caucaso solo un suo elemento territoriale, l'uso dominante vuole che essa sia chiamata complessivamente “Caucaso”, mentre l'utilizzo dei termini “Ciscaucasia” (dal russo *Predkavkazje*, “da questa parte del Caucaso) e “Transcaucasia” (dal russo *Zakavkazje*, “dall'altra parte del Caucaso”), pur tutt'ora in circolazione, appartiene più propriamente all'epoca delle dominazioni zarista e sovietica. Lo spiega bene Thomas Gamkrelidze: «Bei dergleichen Benennung des Landes südlich des Großen Kaukasischen Gebirges, das Georgien, Armenien und Azerbaijan umfasst, bezeichnet man dieses Territorium *aus russischer Sicht, vom Standpunkt eines nördlichen Beobachters*, was dem obengenannten Terminus (also: “Transkaukasien”) eine spezifische Konnotation verleiht, eine bestimmte “politische Färbung”, die historisch verständlich, unter bestehenden Umstände aber nicht mehr zu rechtfertigen ist», e dunque «müssen wir unsere nördlichen und westlichen Kollegen stets daran erinnern, daß wir eine exaktere, politisch neutrale geographische Nomenklatur betreffs Kaukasus brauchen» (Gamkrelidze 1998: 77-79, corsivo mio). Seguendo allora Ferrari (2007: 14), impiegherò questi termini soltanto quando riferiti a tale epoca, avvalendomi per il resto di quelli proposti sopra, dunque “Caucaso Settentrionale” e “Caucaso Meridionale”, rispettivamente. Con “Caucaso”, invece, seguo la tradizione terminologica ormai consolidata e mi riferisco all'intera regione geografica in cui la Repubblica di Sakartvelo è ricompresa.

⁶ Dal russo *Dar'jal* < persiano *Dar-e Alan*, significa “Porta degli Alani”. Sin da tempi molto antichi, questo passaggio è stato attraversato dalle tribù nordiche che periodicamente invadevano la Georgia. Secondo le cronache georgiane, le prime fortificazioni sul passo furono costruite nel II secolo, ed entrambi i suoi versanti hanno assistito a numerose guerre, battaglie e massacri (Hovey 1904).

⁷ Un terzo sbocco, storicamente assai meno importante, è invece situato lungo la costa orientale del Mar Nero, in corrispondenza dell'attuale Abkhazia (Ferrari 2007: 15-16).

pianure alluvionali tra loro comunicanti, una aperta sul mar Nero, l'altra sul Mar Caspio (Figura 2): pur essendo allineate entro la medesima fascia climatica, quella a ridosso del Mar Nero è più verdeggiante e ricca di boschi mentre quella orientale presenta il clima più freddo, asciutto e secco tipico della regione caspica. Una differenza riassunta in modo esemplare proprio dalle caratteristiche del territorio georgiano, che è occupato al 40% da foreste spontanee (con circa 400 diverse specie di alberi) particolarmente rigogliose nella sua parte meridionale e occidentale, mentre presenta persino delle zone di deserto e semi-deserto nel Kakheti e nello Kvemo Kartli. Nel complesso, comunque, esso è molto rinomato per la grande fertilità e produttività del suo suolo, sicuramente aiutate da un clima sostanzialmente subtropicale che, se d'estate fa registrare temperature molto alte ed elevati tassi di umidità (soprattutto nella parte centro-occidentale e a Tbilisi), anche d'inverno rimane piuttosto mite e piacevole. Invece nella zona orientale, grosso modo corrispondente alla regione del Kakheti, il clima asciutto favorisce molto la viticoltura, che in effetti costituisce la sua più nota ed importante tradizione produttiva (cfr. Capitolo 4).

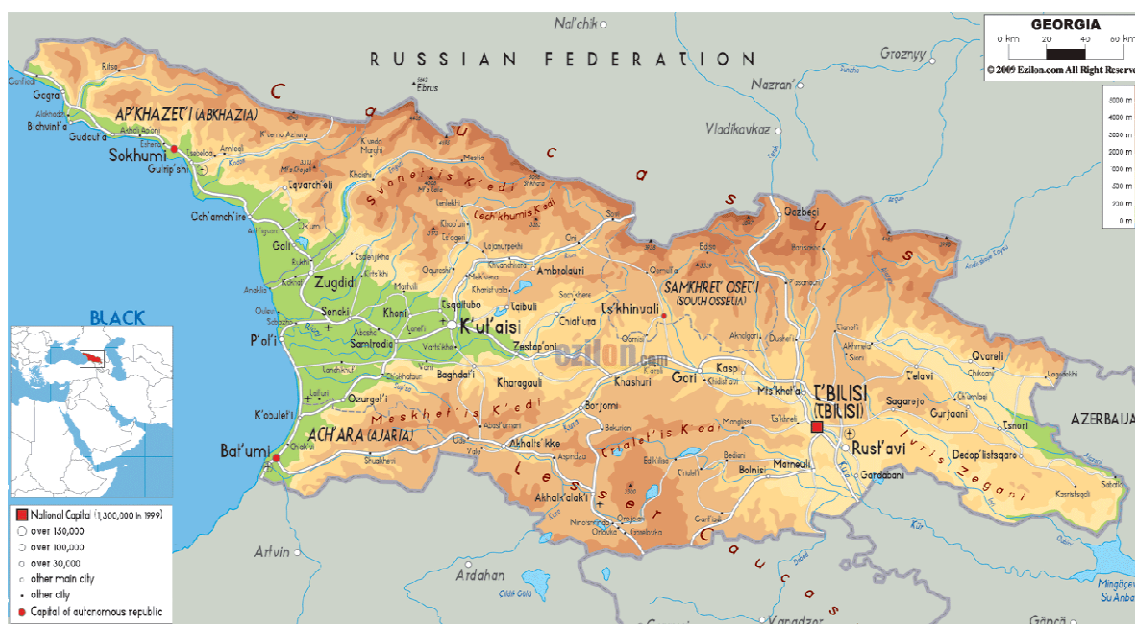


Figura 2: La Georgia, geografia fisica.

Da un punto di vista geografico, tradizionalmente si suole dividere il Paese in quattro aree: quella che fa parte del Caucaso Settentrionale, quella che si inserisce nel Caucaso Meridionale, gli altopiani della Georgia meridionale e le pianure che si estendono sotto

le montagne ad Oriente. Una più precisa differenziazione interna del territorio georgiano corre però lungo l'asse Est-Ovest ed individua così, nella Georgia Occidentale: le zone montuose del Nordovest (Zemo e Kvemo Svaneti, Racha, Lechkhumi), quelle del Sudovest (Meskheti, Javakheti, Ajara, Trialeti) e le pianure centro-occidentali (Imereti, Samegrelo, Guria); nella Georgia Orientale: le aree montuose del Nord-Est (Pshavi, Khevsureti, Tusheti, Khevi, Mtianeti) e le pianure centro-orientali (Shida Kartli, Kvemo Kartli e Ķakheti).

L'idrografia locale, dominata dai bacini dei due fiumi già menzionati (il Rioni e il Kura, g. *Mṭkvari*) è arricchita poi da altri fiumi minori: il Kodori in territorio abkhazo, l'Alazani e lo Iori nella parte orientale ed infine l'Aragvi, che nasce a nord di Gudauri (nel distretto di Stepantsminda), scende a valle dalle montagne al confine con il Daghestan e, fin prima di incontrare la pianura a Nord di Mtskheta (dove sfocia nello *Mṭkvari*), è diviso nei due rami chiamati Aragvi Bianco (g. *Tetri Aragvi*) ed Aragvi Nero (g. *Shavi Aragvi*). Si tratta di un fiume dai connotati molto particolari, che solca le montagne del Caucaso lasciando dietro di sé tanti piccoli villaggi con altrettante comunità e organizzando attorno al proprio corso un vero e proprio paesaggio culturale distintivo: proprio questa zona della Georgia costituisce l'area della mia ricerca etnografica, un'area che ho conosciuto, prima ancora che di persona, attraverso i racconti degli amici di Tbilisi e le parole di grandi narratori georgiani (cfr. Capitolo 2).



Figura 3: Il fiume Aragvi che incontra il Mṭkvari nella città di Mtskheta, l'antica capitale della Georgia (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Sotto il profilo amministrativo, il territorio georgiano è organizzato invece in 9 regioni (g. მხარე/*mkhare*, letteralmente “lati”), come mostrato nella Figura 4: il Kakheti nell’estremo Est, la regione di Mtskheta-Mtianeti a Nord-est, lo Shida Kartli e lo Kvemo Kartli nella fascia centrale. Al Centro-Nord abbiamo l’Imereti e la Racha-Kvemo Svaneti, che esibiscono un’evidente continuità nell’uso della terra e nella struttura del paesaggio, struttura che invece si differenzia in modo netto all’interno dell’adiacente Samegrelo-Zemo Svaneti: qui, infatti, si ha un graduale ma inesorabile trapasso dall’ambiente gentile della costa alla geografia decisamente più aspra della parte settentrionale, dove le altissime vette del confine di tanto in tanto si addolciscono nelle valli che cullano i villaggi svan. Sul litorale del Mar Nero si affaccia anche la Guria, la più piccola tra le amministrazioni georgiane, mentre nell’estremo Sud – al confine con Turchia ed Armenia – si estende il Samtskhe-Javakheti, regione per altro a lungo contesa tra Georgia e l’Armenia (e dove tutt’ora le diverse minoranze etniche insediate sono più numerose della popolazione georgiana). Pur collocate ufficialmente in territorio georgiano, l’Adjara – con le sue montagne punteggiate di piccoli villaggi, da ognuno dei quali spunta il minareto bianchissimo di una moschea – e l’Ossezia Meridionale – dove ancora oggi rimangono di stanza i contingenti militari russi dopo le tensioni culminate nelle vicende del 2008 – sono indipendenti *de facto*, mentre l’Abkhazia è riconosciuta come repubblica autonoma sin dalla guerra del 1992-93.

Ogni regione è ulteriormente suddivisa in municipalità o distretti (g. *raioni*), ognuno con una precisa area territoriale di competenza ed un proprio capoluogo.



Figura 4: Georgia, mappa politico-amministrativa.

Alle varie “geografie” del territorio georgiano menzionate finora, se ne aggiunge ancora una, che è forse la più interessante dal mio punto di vista in quanto evidenzia l’intersecarsi della dimensione storica con quella geografica: si tratta della suddivisione nelle cosiddette “regioni storico-etnografiche”, i cui confini non sempre coincidono con gli attuali profili amministrativi. Infatti abbiamo: a Nord le regioni note come Pkhovi, Mtiuleti, Ertso-Tianeti, Tusheti, Khevi; ad Est Kakheti, Shida Kartli e Kvemo Kartli⁸;

⁸ Proprio al Kartli è legato l’etnonimo con cui i Georgiani si autodefiniscono, vale a dire *kartvelebi*, un nome che secondo la tradizione locale deriverebbe da quello del loro leggendario antenato (გ. მამანთავარი/*mamantavari*) Kartlos, una sorta di semidio mitico, considerato il nipote del Jafet biblico. Più verosimilmente, “Kartli” costituiva una sorta di etnoarceponimo, indicava cioè la montagna dove i Georgiani vivevano, un toponimo legato al termine georgiano occidentale *karta*, che significa letteralmente “terra circondata” (გ. მოღობილი ადგილი/*moghobili adgili*): divenne poi il nome della popolazione che l’abitava, e in seguito fu esteso all’intero territorio (Lang 1966: 18). Come chiarisce Topchishvili (2006: 16), però, nessun altro popolo conosce i Georgiani con questo nome a parte loro stessi. Il territorio della Georgia occidentale un tempo era chiamato Egrisi (Colchide per i Greci), e i suoi abitanti Egriselebi. I Greci antichi si riferivano invece alla parte orientale col nome di Iberia (probabilmente perchè gli Armeni e i Persiani chiamavano la popolazione orientale col nome di *Virk* o *Wyrshn*, da cui *Iveroi* e poi Iberia). Oggi, gli Arabi chiamano i Georgiani *Djurzani*, dal siriano *gurzan*. Nelle fonti arabe medievali, come in quelle persiane dello stesso periodo, i Georgiani sono noti col nome di *Abkhazi* e il loro re era noto come *mepe abkhazta*, “re della Georgia occidentale”. Da *djurzan* deriva il termine *kurdji*, e da questo *Gurdji*, con cui i Georgiani sono conosciuti nei paesi musulmani del Vicino Oriente. Le fonti persiane dei secoli X-XV riferiscono dei Georgiani col termine *Gordje*. Per i Turchi, invece, la Georgia è il *Gurdjistan*, i Georgiani quindi *Gurdji*, “coloro che non credono (in Allah)”: dalla parola turca deriva quella russa *Gruzin*, che inizialmente suonava come *gurzi*, apparsa nelle fonti russe a partire dal XVI secolo (mentre prima veniva usato il termine *obez*). Gli etnonimi con cui gli Europei si

ad Ovest Imereti, Samegrelo, Svaneti, Racha, Lechkhumi, Guria e Adjara; infine Samtskhe, Javakheti e Zemo Kartli a Sud (la Figura 5 ne mostra alcune). Un'interessante "geografia culturale" che l'*Open Air Ethnographic Museum* di Tbilisi, inaugurato nel 1966 e dedicato all'etnografo georgiano Giorgi Chitaia, riassume magistralmente attraverso la ricostruzione delle abitazioni tradizionali, dello stile di vita e degli usi del territorio⁹.



Figura 5: Georgia, le maggiori regioni storico-etnografiche.

La saggezza popolare assegna tratti caratteristici agli abitanti di ogni regione, dando vita ad un grande panorama di aneddoti e scherzi: così, i Mingreli (abitanti del Samegrelo) parlerebbero una lingua strana e poco comprensibile, mentre gli Svan sarebbero primitivi e un po' tardi nella comprensione; i pastori del Tusheti sono perennemente in viaggio senza sapere cosa sia una "casa", e gli abitanti dello Pshavi rimangono gli unici veri portatori delle "antiche tradizioni", da cui per altro non si sarebbero mai veramente emancipati¹⁰. Ho incontrato molti di questi stereotipi durante la ricerca, in particolare nei colloqui con coloro che abitano a Tbilisi oppure nelle regioni di pianura e guardano alle zone di montagna come alle aree più tradizionali, finanche arretrate, del Paese: una differenziazione interna della razionalità sociale che

riferiscono al popolo georgiano (*Georgia, Georgiani* per citare il caso italiano) potrebbero derivare in effetti dal persiano *gurdji* e dall'iranico *djurdji*, anche se per lungo tempo gli Europei hanno scorrettamente ricondotto tali termini alla figura di S. Giorgio (Lang 1966: 18; Topchshvili 2006: 18); un'altra possibile ipotesi è che l'etnonimo europeo derivi dal greco γεωργός, "agricoltore", che etimologicamente sembra essere collegato alla coltivazione della terra (γεω, terra; γεωργ, agricoltura; γεωργία, "coltivata"), un'attività che sicuramente in Greci antichi avevano incontrato di frequente arrivando in questa regione.

⁹ Cfr. il sito del Museo: http://www.museum.ge/web_page/index.php?id=3/.

¹⁰ *Diario di Campo*, 2-6 agosto 2010.

presenta risvolti piuttosto interessanti per il mio tema di ricerca, come chiarirò nel corso dell'ultimo capitolo.



Figura 6: Una porzione di casa tipica della Guria, attualmente riprodotta nel Museo Etnografico di Tbilisi: in questa zona l'abitazione tradizionale aveva un carattere "distribuito", nel senso che ogni stanza era collocata in un edificio a sé stante (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).



Figura 7: Il Passo Goderdzi, nella Repubblica dell'Adjara al confine con il Samtskhe-Javakheti, ad un'altitudine di 2025 m (Foto di Valentina Simeoni, agosto 2010).



Figura 8: Vardzia, città rupestre nel Samtskhe-Javakheti costruita nel XII sec. per volere della sovrana Tamar: più volte distrutta e saccheggiata, è tutt'ora abitata da un gruppo di monaci ortodossi e ai visitatori è permesso recarsi in alcune delle 3.000 stanze che la compongono (Foto di Valentina Simeoni, aprile 2010).



Figura 9: Per le strade di un villaggio georgiano: Urbnisi, nello Shida Kartli (Foto di Valentina Simeoni, marzo-aprile 2010).



Figura 10: Villaggio dello Svaneti in una fotografia di Vittorio Sella: alpinista e fotografo piemontese, il conte Sella (1859-1943) fu tra i primi a scalare le cime più alte della regione e ad immortalarle in scatti che rivelano quasi una riverenza religiosa verso il paesaggio e i suoi abitanti: il suo vero e proprio “racconto per immagini” dello Svaneti è esposto nel museo di Mestia, la capitale della regione.



Figura 11: Un villaggio turrato nei pressi di Ushguli, nella parte più alta dello Svaneti (Fotografia di Valentina Simeoni, agosto 2010).

Storicamente, la Georgia sorge nel 970 dall'unificazione di vari regni sotto un unico sovrano, Bagrat III; la sua esistenza come stato-nazione, d'altra parte, è un avvenimento

piuttosto recente: se si eccettua una parentesi di autonomia politica dal 1918 al 1921, infatti, occorre attendere la dissoluzione dell'Unione Sovietica nel 1991 per veder nascere la Repubblica di Sakartvelo, senza contare la permanenza di rivendicazioni autonomistiche e le numerose contestazioni territoriali da parte di alcuni fra gli Stati confinanti. E' comprensibile dunque che permangano, anche al suo interno, spinte regionalistiche ed autonomistiche piuttosto forti. Nonostante una situazione politica ed economica ancora difficile, la Georgia è una terra estremamente affascinante. A mio avviso, Simon S. Montefiore ne ha riassunto benissimo le immense contraddizioni quando l'ha definita «the most romantic and dangerous land in the world»¹¹: sorprendente nei suoi grandiosi paesaggi, ospitale nei gesti e nelle parole dei suoi abitanti, piena di emotività e piena di carattere, profondamente antica e tuttavia in costante fermento, intrisa di storia, e soprattutto di storie. I Georgiani, infatti, sono dei grandi oratori: nei loro discorsi, pronunciati per lo più attorno ad un tavolo durante quel vero e proprio evento sociale che è la *supra*, amano più di tutto ripercorrere la storia di Sakartvelo e le difficoltà incontrate dal loro Popolo per far fronte alle forti pressioni dei nemici esterni, oppure ricostruire l'esperienza religiosa della cristianizzazione, o ancora arricchire di dettagli le etimologie dei loro luoghi d'origine. Non di rado, il loro modo di esprimersi sfocia in un appassionato narrare che mi ha stupita e coinvolta, e che senza dubbio ha lasciato il segno nella mia etnografia; in esso sfumano i confini tra mito e storia, tra aneddoto e leggenda, tra storie di persone e storie di luoghi:

That was only one of his stories; he had a hundred. The Caucasus in the early nineties were full of stories. Maybe some of Kurtz's stories were true. Maybe even some of them had actually happened to him. [...] After a while he'd told so many people so many stories that they got repeated second hand, third hand and became myths. And beyond the myths there were always the rumors (Steavenson 2002: 113).

In ogni caso il forte senso di identità nazionale cui i Georgiani si richiamano in innumerevoli occasioni (formatosi storicamente soprattutto a fronte delle continue minacce ricevute dall'esterno e rinnovato quotidianamente nei brindisi, che inneggiano fieramente “*Sakartvelos gaumarjos!*”) non deve far dimenticare che, situata proprio nel cuore della regione caucasica e distesa tra le sponde di due mari, la Georgia è anche parte di più ampi sistemi territoriali, geografici e culturali: è inserita cioè in una vasta

¹¹ Si veda la recensione all'inizio di Steavenson 2002.

rete di contatti e scambi, nelle rotte (storiche) di grandi imperi e in quelle (attuali) di molteplici sfere di influenza, anche politica.

Prima di tutto, però, è intessuta nella fitta trama delle storie che raccontano queste terre. Ed è dunque dalle *terre* e dalla *storie* che vorrei partire, per parlare della Georgia.

Le storie di cui tratterò in questo capitolo sono cioè quella che ritengo la miglior introduzione alla Georgia come ambito sia territoriale che culturale, per diverse ragioni che espliciterò via via. In tal senso, esse costituiscono una fonte etnografica a pieno titolo.

Operando necessariamente una scelta del tutto personale, ma comunque motivata, fra le numerose tradizioni narrative associate all'area del mio studio, parlerò innanzitutto di tre grandi miti: l'avventura degli Argonauti alla ricerca del vello d'oro, che ha il suo svolgimento nella Colchide georgiana; la vicenda del titano incatenato, che noi conosciamo col nome di Prometeo ma che in Georgia è chiamato Amirani e viene incatenato proprio su una vetta del Caucaso georgiano; l'evento disastroso del grande diluvio e il naufragio dell'arca, narrati per noi nella Genesi, che sembrano concludersi con il suo approdo sul monte Ararat nel Caucaso Meridionale. Tre grandi narrazioni che raccontano altrettanti luoghi: il mare (Mar Nero), la montagna (cime del Caucaso) e la pianura (le ricche terre della Colchide) intessendovi attorno delle precise rappresentazioni: l'idea del Mar Nero come mare inospitale e difficile, del Caucaso come confine o barriera invalicabile che separa il mondo civilizzato dalla barbarie, infine l'immagine di una sorprendente prosperità delle terre georgiane, ricche di prodotti agricoli e soprattutto di minerali preziosi.

Dopo aver analizzato queste simbologie associate ai diversi elementi territoriali, ne ricostruirò gli sviluppi nelle tradizioni russa ed europea successive, cercando di evidenziare come esse abbiano prodotto nuovi miti depositatisi soprattutto nei racconti di viaggio, e in tal modo abbiano influenzato fino ad oggi le diverse esperienze del paesaggio caucasico: quelle dei primi esploratori, dei militari e degli scienziati mandati qui per inventariare la regione a beneficio dell'Impero; quelle dei viaggiatori, degli intellettuali e degli etnologi europei affascinati dalle bellezze naturali e dalla varietà linguistico-culturale dell'area; quelle degli avventurieri e dei geografi contemporanei, che si impegnano tutt'ora in un dibattito molto acceso riguardo la collocazione europea piuttosto che asiatica del "sistema Caucaso".

Si tratta di trame narrative che – seppur a volte solo in filigrana – sono andate costruendo la nostra percezione del Caucaso, dei suoi Paesi e dei suoi abitanti proprio tramite il riferimento a dei luoghi precisi: luoghi che il mito, e altre forme di discorso più o meno direttamente ispirate ad esso, hanno intessuto di simboli e valori socio-culturali ancora molto vivi. Il riferimento narratologico a queste cornici interpretative, in realtà, serve per avvicinare gradualmente anche quelle che sono la percezione e le pratiche *locali* del territorio: o meglio, come chiarirò proprio in questa sede, del *paesaggio*.

1.2 Mercanti, viaggiatori e trame antiche: la regione del Mar Nero



Figura 12: La regione del Mar Nero.

La Repubblica di Sakartvelo è solo uno fra i numerosi stati che si affacciano sul Mar Nero, il cui bacino organizza attorno a sé un’ampia rosa di territori e ha contribuito sin dall’antichità a metterli fortemente in connessione. E’ in questo senso che si può forse parlare di una “regione del Mar Nero”, una rete di rapporti di cui fanno parte tanto l’Ucraina quanto la Georgia, la Turchia, e l’Abkhazia, ma anche tutta l’area balcanica della Moldavia, della Romania e della Bulgaria (Ascherson 1996). Come hanno fatto notare diversi studiosi¹², si tratta di un’area particolarmente complessa per comprendere la quale è necessario, prima di tutto, puntare lo sguardo sul mare e sull’acqua come

¹² Si vedano almeno Ascherson 1996; King 2005; Ferrari 2005, 2007.

elementi catalizzatori di storia e significati socio-politici, “teatro vivo” nel quale si sono giocate le vicende di grandi imperi dell’antichità e di numerose nazioni fino ad oggi:

Ma questo posto è realmente una regione? La risposta dipende dagli occhiali che si indossano. Nel senso geografico più stretto solo sei paesi possono rivendicarne l’appartenenza: Bulgaria, Romania, Ucraina, Russia, Georgia e Turchia. Questi Stati controllano le più importanti strutture portuali e accampano diritti sulle acque territoriali al largo delle loro coste. In senso più ampio, tuttavia, la regione del Mar Nero si estende per tutto il tratto dalle Alpi agli Urali, l’intera fascia di territorio che costituisce il bacino di drenaggio del mare, che copre per intero o in parte qualcosa come ventidue paesi (King 2005: 9).

Nel raccogliere attorno a sé questi territori e nel metterli in contatto, in realtà il Mar Nero impone di ripensare i concetti stessi di “regione” e “nazione” ed il ruolo giocato da «queste superficiali categorie nel modo in cui suddividiamo il mondo. Ci stimola a un riesame del significato stesso di luogo, di come muta nel tempo e di come le linee che, con un’operazione intellettuale, disegniamo intorno ai popoli e alle civiltà sono molto più inaffidabili di quanto non si immagini» (King 2005: 4). Se di “regione” si vuol parlare, allora, sarà bene tenere a mente che il suo centro è costituito esattamente dall’acqua: il Mare vero e proprio¹³ e i cinque grandi fiumi che vi sfociano (Danubio, Don, Kuban, Dnieper, Dniester). Nel corso della storia, esso ha attirato ed espulso dalla sua orbita territori, tribù, eserciti ed imperi anche piuttosto distanti dalle proprie coste. Alla comprensione di quest’area geografica potrebbero dunque giovare una sensibilità di tipo “archeologico” ed una prospettiva “biografica” che dedicassero particolare attenzione alle strutture storiche sviluppatesi qui, perché «ciò che costituisce la regione del Mar Nero dipende non solo da come si formula la domanda ma anche da *quando* la si fa» (King 2005: 9, corsivo mio).

Prima che i Greci si avventurassero al di là del Bosforo, sono poche le informazioni che abbiamo sui popoli e le culture più antiche che abitavano questi litorali, ancor meno sulle loro relazioni. Sappiamo comunque che lungo l’attuale costa bulgara si erano sviluppati degli insediamenti abbastanza stabili, delle forme di agricoltura e la

¹³ Attualmente il Mar Nero si estende per circa 423.000 km² e, in alcuni punti, raggiunge profondità anche di 2.000 m. La sua ecologia presenta un’interessante caratteristica: si tratta infatti della più grande riserva al mondo di solfuro di idrogeno, una sostanza gassosa letale prodotta dai batteri allorché si esaurisce la riserva di ossigeno presente nell’acqua. Sembra infatti che, dopo aver inondato il Lago Neoeuxine formando il Mar Nero, l’acqua più salina e pesante del Mediterraneo si sia depositata sul suo fondo, creando così uno strato anossico che impedisce la sopravvivenza degli esseri viventi, i quali continuano a precipitare in basso dalla zona superiore fatta di acqua dolce (Ascherson 1996; King 2005).

lavorazione dei metalli preziosi, che produsse qui i suoi primi manufatti attorno al 4.500 a.C. Sicuramente vi sono stati contatti tra questi ed altri popoli più meridionali, come testimoniano le similitudini formali delle ceramiche e dei metalli lavorati: eventuali movimenti, comunque, si ebbero probabilmente più lungo la costa che attraverso il mare. E tuttavia le testimonianze più puntuali su quest'area del mondo iniziano solo a partire dalla metà del I millennio a.C. (in particolare dal VII-VI sec. a.C.), quando i Greci iniziano ad esplorare quello che costituiva, al tempo, l'estremo limite del mondo allora conosciuto, da cui li separava una distesa d'acqua altrettanto ignota. Per descrivere questo mare – difficile da navigare per le forti correnti ventose e subacquee, nonché insidioso a causa delle popolazioni che vivevano lungo le sue coste – essi scelsero la parola *axeinos*, da un termine di origine iraniana che significa “scuro”, “tenebroso” e che poi, nell'etimologia popolare, è diventata *axenos*, “inospitale”. Fu soltanto dopo la fondazione delle prime colonie ioniche che lo stesso mare venne chiamato *Pontus Euxinos*, “il mare amichevole con gli stranieri”: le sue coste erano state ormai “civilizzate”, conosciute, e dunque era forse venuto il momento di esorcizzare, anche linguisticamente, l'ira degli dei (King 2005: 15). Questo cambiamento terminologico testimonia di un sensibile cambiamento nella percezione, tanto geografica quanto culturale, dei Greci antichi e prefigura la fascinazione e l'interesse che di lì a poco essi avrebbero mostrato proprio per le coste dell'attuale Georgia, che allora costituivano una regione chiamata Colchide (g. *Kolkheti*).

La costruzione delle colonie (principalmente ad opera dei Greci di Mileto) inizia a partire dal VII sec. a.C. Queste stazioni di commercio – Trebisonda, Sukhumi, Bitumi, Poti, Pitsunda sono fra le più importanti – cresceranno fino a diventare prima città fortificate, poi città marittime: in seguito, verranno ereditate dagli imperi romano e bizantino e, nel Medioevo, dai Veneziani e dai Genovesi, che arricchirono il litorale di nuovi insediamenti (Lang 1966: 64). Nel complesso, la crescita delle cittadelle mercantili greche mise in connessione le varie coste e le inglobò in un più ampio sistema di scambi commerciali con il Mediterraneo, rendendo l'area caucasica particolarmente permeabile all'influsso della cultura greca prima, romana poi.

Il regno di Egrisi (o Colchide, per l'appunto) fu la prima formazione politica a svilupparsi in quello che è oggi il territorio georgiano: frutto soprattutto della notevole

prosperità garantita dalla metallurgia¹⁴, nasce nel XV-XIV sec. a.C. La sua esistenza mostra che sino almeno da quest'epoca la cultura georgiana era sensibile anche all'influenza del Vicino Oriente in cui si erano venute formando delle strutture statali vere e proprie. Con la fondazione delle colonie inizia di fatto l'importante ruolo di mediazione che l'area georgiana ha svolto, sin da allora, tra mondo greco e mondo orientale: a partire dal VI sec. a.C., infatti, il regno di Egrisi inizia ad emettere una propria moneta d'argento, segno della sua prosperità e del suo ingresso nei circuiti commerciali dell'epoca.

Un aspetto che non passa inosservato nemmeno all'epoca, e che infatti si è depositato nella prima, grande narrazione che vorrei richiamare qui. La ricchezza e magnificenza di questa realtà, per altro testimoniate in territorio georgiano dai resti di insediamenti quali Sairkhe e Vani¹⁵, saranno riflesse e consegnate alla memoria storica nel famoso mito di Giasone e della nave Argo, narrato da Apollonio Rodio nel suo poema epico *Argonautica*¹⁶. Lo scopo ufficiale della spedizione di Giasone è di portare, dalla Colchide in Grecia, il vello d'oro di un magico montone per consegnarlo a Pelia che, proprio a tale scopo, lo ha inviato lì. Secondo riferimenti mitologici più antichi, molto tempo prima i due fratelli Elle e Frisso, figli di Atamante, erano fuggiti dalla loro matrigna salendo in groppa ad un montone dal vello d'oro, che li aveva portati in volo sopra il mare. Durante la traversata, Elle cadde in acqua e morì, mentre Frisso, giunto nella Colchide, decise di immolare l'animale e affidarne le pelli dorate in custodia ad un drago. In base ad un antefatto non contenuto nell'opera, Pelia avrebbe usurpato il regno di Iolco al fratellastro Esone, padre di Giasone, e avrebbe spedito quest'ultimo al di là del mare proprio nel tentativo di sbarazzarsene: solo se riuscirà a recuperare il magico vello d'oro, Giasone avrà diritto a sedere sul trono. L'eroe epico deve quindi affrontare un lungo ed insidioso viaggio attraverso un mare allora sconosciuto (il Mar Nero, per l'appunto), ed inoltrarsi in un territorio straniero in cui non sa che tipo di accoglienza potrà trovare. Una volta giunto lì, Giasone incontra Medea (figlia di Eeta, re della

¹⁴ La cui diffusione qui è attestata almeno dalla prima Età del Bronzo (IV-III millennio a.C.) e i cui effetti positivi sul progresso delle arti, della manifattura e dell'economia furono notevoli per tutta la tarda Età del Bronzo e la prima Età del Ferro.

¹⁵ Un insediamento situato non lontano da Kutaisi: qui gli archeologi Nino Khoshtaria e Otar Lordkipanidze hanno scavato a lungo, facendo emergere il quadro di una "città greco-colchiana ibrida" dove i prodotti di Mileto e i costumi greci si fondevano alle tradizioni e agli oggetti della popolazione locale (Burney e Lang 2001: 193, or. 1971).

¹⁶ Apollonio Rodio, *Le Argonautiche*, trad. it. di Guido Padoano, Rizzoli, Milano, 1986.

Colchide) che si innamora di lui e lo aiuta a recuperare il vello, seguendolo poi nel ritorno a Pegase nonostante si senta interiormente combattuta per aver abbandonato il padre.

Quello degli Argonauti è un mito che risale all'Età del Bronzo: esistente dunque sin da prima della costruzione delle colonie miletiane, ma messo in versi da Apollonio Rodio soltanto nel III a.C., esso evidenzia un elemento storico molto significativo, vale a dire la forte attrazione che le terre della Colchide esercitavano sui sovrani del mondo ellenico. Di fatto, tutta l'area del Mar Nero era prospera ed appetibile: per l'abbondanza di pesce nel suo strato più superficiale (che i Greci riportavano a casa essiccato); per le grandi estensioni di suolo della steppa pontica, che avrebbero costituito una delle primarie fonti di grano per le città greche e poi per le popolazioni europee fino alla colonizzazione del Nord America; per l'adiacente zona del Caucaso, le cui montagne erano ricche sia di legno (soprattutto abete) che di oro e minerali (argento, rame, ferro). La regione del fiume Kuban, ad esempio, barattava i propri prodotti agricoli (grano e cereali) con i metalli del Caucaso Meridionale. L'associazione mitica dell' "animale" all' "oro" non è quindi casuale: l'arte di lavorare questo metallo, infatti, è nota in Georgia fin dall'antichità e probabilmente i Greci, nelle loro spedizioni, avevano già riportato in patria oggetti preziosi e manufatti aurei¹⁷, tanto che questa regione fu da loro soprannominata "Polyoro" (Ascherson 1996: 7). Secondo Krasceninnikowa (1957: 52), «la leggenda degli Argonauti e del Vello d'oro allude chiaramente alla lotta per la conquista delle miniere d'oro della Transcaucasia (o delle sabbie aurifere dei suoi fiumi)». Come d'altra parte fa notare lo storico David Braund, «flocks of sheep, like other livestock, were a principal criterion of wealth, together with the land they implied. At the same time, gold, like other metals, also entailed wealth. The Golden fleece combines those forms of wealth and thus constituted exceptional riches» (Braund 1994: 22). Eppure, argomenta l'autore, questo non basta a giustificare la vera e propria "qualità talismanica" detenuta dall'immagine del vello d'oro, il cui valore evidentemente era molto più profondo e non sostituibile con quello di alcun

¹⁷ Ad esempio nella Valle dell'Alazani, in Kakheti, è stata rinvenuta una miniatura di leone in oro risalente al III sec. a.C. Per maggiori dettagli sui ritrovamenti che testimoniano le grandi ricchezze della regione colchidea, si può vedere il sito di una mostra tenutasi di recente proprio a Roma, frutto della collaborazione fra archeologi italiani e georgiani e intitolata "Il Vello d'Oro. Antichi tesori della Georgia" (Museo dei Fori Imperiali, 17 Novembre 2011-5 Febbraio 2012, http://www.mercatiditraiano.it/mostre_ed_eventi/mostre/il_vello_d_oro_antichi_tesori_della_georgia).

materiale o terreno¹⁸: «The Golden Fleece evoked supernatural power, kinship, and prosperity, and thus suggested a golden age» (Braund 1994: 23).

Leggenda ed evidenza archeologica, insomma, raccontano entrambe un paesaggio già da tempo noto in Occidente, ma ancora poco esplorato:

Approached from its Black Sea side, Georgia was regarded by Greeks and Romans as “the ends of all the earth”. Within it Prometheus had been chained to the flanks of Mt. Kazbeg, Jason found his Golden Fleece beside the mountain rivers of Svaneti in the Western Caucasus; and Medea, of the great Euripidean tragedy, reputedly lived with her father, King Medes, in her Colchis home (today the Western Georgian area of Mingrelia). Most of these myths, even today find many hints of authentication. Perhaps the most striking is the ongoing evidence of panning for gold through staked-out sheeps’ hides in the lower Svaneti district – hence the ethnographic link with a ‘Golden Fleece’ (Nasmyth 2001: 8).

Al di là delle effettive corrispondenze storiche, comunque, credo che il riferimento ad Apollodoro sia importante in quanto mostra come fin dall’antichità il territorio georgiano – in questo caso le coste della Colchide – sia stato un grande “oggetto di narrazione”: una narrazione mitica portatrice di forti simbologie (il mare inospitale, il viaggio pericoloso, la *terra incognita* con i suoi abitanti ambigui, la salvezza ed il riscatto attraverso l’oro) attraverso cui le coste Georgiane, e poi pian piano anche le regioni dell’interno, si vennero ammantando di un’aurea particolare, arricchendosi di intense suggestioni ordite dall’intrecciarsi dei miti.

I Greci, in altre parole, arrivano in queste terre assieme ai propri racconti su di esse. Una dinamica che si è ripetuta spesso rispetto al territorio e al paesaggio georgiani, e che in un certo senso ha caratterizzato anche i miei primi approcci non ancora del tutto “etnografici” all’area della ricerca: essa rimane dunque fondamentale per comprendere una terra così tanto “raccontata” e teatro di vicende che hanno senza dubbio plasmato le nostre stesse categorie. Mentre siamo certi che altri popoli giunti nel Caucaso (come gli Sciti, che lo chiamavano *Croucasia*, “che splende bianco di neve”, o i Persiani) avessero una loro precisa prospettiva mitologica per la comprensione di questi territori, poco invece sappiamo, o possiamo inferire, dei miti locali che circolavano nella Colchide o nel regno di Iberia, prima dell’arrivo dei Greci e delle loro narrazioni: la tradizione

¹⁸ Un altro tentativo di razionalizzazione del mito è quello che riconduce l’associazione dell’animale con l’oro alla pratica, documentata nel Caucaso ed in particolare nello Svaneti, di immergere dei grandi pezzi di vello, spianati su delle tavole, nell’acqua dei fiumi, poiché si riteneva che avessero la capacità di attirare le particelle d’oro.

georgiana più tarda, come vedremo, ci fornisce numerose intuizioni su quello che viene comunemente indicato come il paganesimo locale, ma lo fa da una prospettiva marcatamente cristiana, in particolare radicata nell'Antico Testamento¹⁹. Per quanto riguarda l'epoca antica e tardo-antica, invece, è sostanzialmente attraverso la mitologia occidentale che passano tutte le notizie in nostro possesso su quest'area. Le grandi narrazioni greche prima, romane poi, non rimasero però delle proiezioni culturali a senso unico, ma generarono un'intensa e quanto mai feconda reciprocità di racconti:

the Argonautic myth was only one substantial element in a matrix of conceptions of ancient Georgia which conditioned all Greek and Roman dealings with the region, its inhabitants, and its products. Meanwhile, in Georgia itself a principal mark of the impact of Hellenic culture was the adoption of such conceptions in the region itself. When Greeks and Romans came to Transcaucasia they did so with concerns and attitudes formed around myths which were located in the region and which, increasingly, became current there too (Braund 1994: 9).

Secondo Braund, l'influenza greca sulla regione ha implicato una graduale accettazione ed un adattamento delle rappresentazioni e dei miti che i Greci formularono a proposito del Caucaso e in particolare dell'attuale Georgia, ma questo non fu un processo unidirezionale, o subito passivamente dalle popolazioni locali, bensì «a dynamic process of culture-contact, exchange, and selection. As Greeks and non.Greeks interacted on the east coast of the Black Sea, particular myths and certain variant of myths were selected and developed» (Braund 1994: 27).

Quello degli Argonauti, sostiene ancora Braund, può essere pensato come un vero e proprio mito di fondazione, nel senso che in epoche future sarebbe stato "usato" da molte delle comunità sparse in tutto il mondo greco-romano per raccontare la propria origine:

In Colchis as elsewhere in antiquity, myth continued to be imported because it made sense of the world, because it explained through their origins, the existence of cities and peoples and because it constituted a mode of thought which remained the basis for actions, both internally within cities and externally in their relations with others (Braun 1998: 38).

¹⁹ I primi ebrei a vivere in Georgia identificavano l'Iberia con la Tubal dell'Antico Testamento, di cui sarebbe stato fondatore Tubal, figlio di Jafet e nipote di Noè, considerato quindi il capostipite degli Iberi del Caucaso, come riportato anche nelle fonti georgiane dell'epoca, in particolare nella *Kartlis Tskhovreba* (Braund 1994: 10).

Non solo: con la reazione e la stabilizzazione della presenza coloniale greca nella Colchide, il significato del mito stesso acquisisce una nuova dimensione nel senso che, se fino ad allora aveva costituito una sorta di mappa rappresentazionale attraverso cui pensare il mondo al di là del Mare Oscuro, adesso diventa una vera e propria cornice esperienziale, in quanto ogni singolo colono può, in un certo senso, sentirsi un “Argonauta” (Braund 1994).

Se inizialmente costituiva la pura soddisfazione di un bisogno commerciale, infatti, l’arrivo dei Greci sulle attuali coste georgiane si trasforma ben presto in quello che Ascherson ha definito «one of the formative moments of human history» (Ascherson 1996: 7). La Colchide e le coste del Mar Nero diventano presto il luogo dell’incontro tra le popolazioni nomadi e pastorali della steppa e quelle stanziali e letterate provenienti dalla Grecia: come argomenta lo studioso scozzese, si tratta di un incontro significativo non perché non si fosse mai verificato prima²⁰, bensì perché i Greci lo arricchirono e lo elaborarono tessendovi intorno dei grandi racconti (come quello di Apollonio) ed una serie di veri e propri “discorsi sull’Altro”:

One discourse concerns civilization and barbarism. A second is about cultural identity, and about where its distinctions and limits should be drawn. The third is a deep self-criticism which imagines that technical and social sophistication entails not only gain but loss – a departure of conscious and rational behavior from what is ‘natural’ and spontaneous. All three themes, provoked by the encounter in the Black Sea, were debated in the classical world. [...] On the Black Sea itself, however, these matters were not so much debated as *lived*. Around the fish-drying screens and the smoke-houses, typical patterns of ethnic and social mingling arose which have still not entirely passed away (Ascherson 1996: 7-8, corsivo mio).

Dunque è proprio l’esperienza storica e culturale sviluppatasi nei territori attorno al Mar Nero ad aver generato due rappresentazioni tutt’ora molto vive ed “attive” nel nostro immaginario: i concetti di “civiltà” e “barbarie”. La loro gestazione fu piuttosto lunga, e concretamente non fu certo “pensata” dagli abitanti delle colonie ioniche: gli studiosi la collocano piuttosto nell’Atene di Pericle (prima metà del V sec. a.C.), in un’epoca in cui la Grecia – soprattutto durante la guerra contro i Persiani – necessitava di formulare una definizione di sé stessa caratterizzandosi rispetto ai propri nemici, e trovò nelle popolazioni delle steppe asiatiche un eccellente termine di paragone

²⁰ Anche se probabilmente, egli aggiunge, un “primato” rimane a caratterizzare questo momento storico: qui si può forse parlare del primo incontro di carattere “coloniale” nell’esperienza europea.

concettuale rispetto cui definirsi per differenza e in termini di superiorità (Ascherson 1996: 50). E tuttavia le avventure greche nella Colchide portarono un contributo decisivo a tale formulazione. Prima dell'incontro effettivo con le popolazioni pontiche, infatti, la mitologia greca aveva elaborato delle figure magiche, creature semi-umane e mostruose che si diceva abitassero ai margini del mondo conosciuto: quelle stesse zone, però, ora erano state colonizzate, e le caratteristiche più radicali dell'alterità potevano essere riversate sui loro abitanti. In tal senso, qui la costruzione dell'Altro diventa piano piano la produzione del concetto di "barbarie" come contrapposizione a tutto quanto è "greco", vale a dire "civilizzato": «all that the Athenian ideology found alien and repulsive was now transferred from the 'monster' to the 'barbarian'. The 'other' was moved inwards from the unknown periphery of the world to the frontiers of Greekness, to the other shore of the Black Sea or the Aegean» (Ascherson 1996: 61).

Di questo interessantissimo processo culturale è ad un tempo spettatore e promotore lo storico greco Erodoto, che al Libro IV delle *Storie* testimonia in particolare dell'incontro con gli Sciti²¹. Le sue descrizioni e narrazioni esibiscono una serie di caratteristiche molto peculiari che ne fanno un autentico discorso sull'Alterità. Gli Sciti, infatti, vengono classificati ad esempio come nomadi²²: essi sono *aporoi*, "senza luogo", in contrapposizione ad una cultura greca stanziale, autoctona, saldamente insediata nella città. Molto più degli Sciti²³, tuttavia, a distinguersi dai Greci sono i Persiani, vero e proprio prototipo del "barbaro": nelle tragedie greche dell'epoca²⁴ essi vengono descritti come lussuriosi, servili e codardi (mentre i Greci erano modesti, liberi

²¹ Come molte altre città del Mediterraneo, Atene era ormai dipendente dal grano che le navi greche importavano dalle colonie lungo il Mar Nero. Nel 447 a.C., Pericle promuove una spedizione navale che le pone, di fatto, sotto il protettorato della sua città, in modo da garantirsi le necessarie importazioni di materie prime. Secondo lo studioso Kudrenko (ripreso da Ascherson 1996: 52-53), Erodoto fu mandato a visitare quelle coste anche per poi risvegliare, negli Ateniesi, l'interesse verso questi territori così preziosi per il sostentamento delle *polis*. L'opera di Erodoto è centrata sostanzialmente sulle guerre persiane, che per dieci anni hanno contrapposto gli Ateniesi alla dinastia degli Achemenidi, i quali avevano invaso l'area dell'Egeo tra il 490 e il 480 a.C..

²² «Gli Sciti accecano tutti quelli che catturano: infatti non sono agricoltori, ma nomadi», da Erodoto, *Le storie*, Vol. I, UTET, Torino, 2005, p. 649; essi sono «uomini che non hanno costruito né città né mura, ma che portano con sé le proprie case e sono tutti arcieri a cavallo, che non vivono di agricoltura ma di allevamento e che hanno le loro abitazioni sui carri» (p. 689). Qualche secolo più tardi, Strabone riprenderà il motivo erodoteo del nomadismo scitico: «nei territori a settentrione e presso l'Oceano vi sono certi Sciti nomadi, che vivono nei carri» (*Geografia*, XI, II, 1).

²³ In fin dei conti, tanto i Greci quanto gli Sciti devono affrontare un comune nemico: i Persiani. E, agli occhi di Erodoto, gli Sciti se non altro hanno escogitato una tecnica militare molto affascinante, che li rende tutto sommato degni di ammirazione (*Le storie* cit., p. 689).

²⁴ Ne sono un esempio le *Perseae* di Eschilo.

e valorosi), soggetti ad un governo tirannico (in contrapposizione alla democrazia greca), crudeli, indisciplinati ed emotivi (in contrasto con la “giusta misura” greca), incomprensibili perché arrivavano persino a conferire il potere politico-militare alle donne.

Di nuovo, mi sembra di poter dire che un discorso sui luoghi e i popoli “al di là del Ponto Eusino” permette di territorializzare, e quindi dare corpo, ad una complessa rappresentazione. Naturalmente l’epica di Apollodoro e i resoconti di Erodoto non appartengono allo stesso genere di produzione, né obbediscono allo stesso intento. E tuttavia, a modo loro, entrambi tracciano il profilo di questa terra, mitica e reale ad un tempo, e dei suoi abitanti. L’ordirsi delle loro trame – tanto storiche quanto mitiche – mostra in modo chiaro come, proprio nei territori georgiani, narrazioni e percezioni si incontrino e si plasmino a vicenda, e come questo accada nientemeno che sul terreno comune della geografia, che in tal modo diviene davvero una “geografia culturale”. Le storie tramandate dai miti, in altri termini, non costituiscono un discorso meramente “simbolico” che si sovrapporrebbe ad un presunto “substrato fisico” del territorio: quella narrata e narrativa è una geografia a tutti gli effetti, e tutt’altro che immateriale. Essa rende visibile la profonda temporalità dei luoghi e il loro carattere processuale, che discipline come l’archeologia e l’antropologia rilevano ed interpretano ognuna secondo i propri strumenti e che si arricchisce nel tempo proprio per l’aggiungersi di nuove storie a quelle antiche.

Come accade in modo forse anche più evidente per il Caucaso, sono proprio le *storie* a connettere le geografie. Oltre – ed insieme – a quelle fisiche, politiche, amministrative di cui ho già parlato, vi sono cioè le geografie del mito e dell’immaginario che però, come spero risulterà chiaro nel corso della tesi, sono assolutamente inestricabili dalle prime: esse risuonano le une nelle altre e viceversa, in un riverbero dagli interessanti risvolti epistemologici che avrò modo di discutere in dettaglio.

Il resoconto erodoteo – intitolato, non a caso, con un riferimento che può essere sia al “fatto storico” che alla storia come “narrazione” – è esso stesso una trama che crea connessioni di senso: proprio perché mostra lo sviluppo del punto di vista greco sulle terre caucasiche, ci fa assistere alla nascita di una grande rappresentazione culturale che ancora oggi riecheggia nell’idea che abbiamo di esse, dove per altro si fonde con altre

trame ed altre nozioni che emergeranno dai prossimi racconti presi in considerazione qui. Scrive infatti Ascherson, a proposito del Mar Nero:

The Black Sea has a personality which is not caught by some adjective like 'unpredictable' or phrase like 'friendly to strangers' and which – because it is not made up of traits or epithets but of the interplay of circumstances – cannot be described in detail at all. These circumstances, adding up to an identity, include fish and water, winds and grass, cliffs and forests, migrating birds and human beings. *This is not just a place but a pattern of relationships* which could not have been the same in any other place (Ascherson 1996: 11, corsivo mio).

Dopo la conquista da parte di Alessandro Magno, l'area della Colchide vedrà il succedersi al trono di varie dinastie e sovrani semi-indipendenti. Attorno al 100 a.C. essa diventa parte dei domini di Mitridate, re del Ponto. Qualche decennio dopo (66-65 a.C.), a seguito dell'invasione dell'Iberia da parte di Pompeo, tanto la Colchide quanto le terre più orientali cadono sotto l'egemonia romana che, se all'inizio permette rapporti amichevoli con i sovrani locali, diventa più propriamente occupazione sotto Traiano (114 d.C.). Più tardi, nel corso del III sec., l'influenza della dinastia sasanide persiana soppianta quella romana in tutto il Vicino Oriente e anche in questi territori. Nel corso dei secoli successivi, la regione pontica rimane il teatro di importanti vicende storiche che di certo hanno plasmato tanto il volto di questa terra, quanto i rapporti dei suoi popoli con altri gruppi più o meno lontani. Le riassume molto bene King (2005: 9-10):

Nel mondo antico, una cordata di città greche e di empori commerciali collegarono tutti gli angoli del mare in un'unica rete mercantile. Quella rete fu scossa dall'ascesa di poteri provenienti dall'entroterra e dall'avanzata della Persia e di Roma; i rapporti tra Bizantini, popolazioni nomadi del nord e re e principi cristiani dei Balcani e del Caucaso dapprima la rafforzarono e poi la indebolirono. Nel Medioevo, il mondo del Mar Nero fu ravvivato dallo spirito imprenditoriale dei Genovesi e dei Veneziani e, per un certo tempo, passò sotto il dominio di un solo impero, anzi di un solo uomo, il sultano ottomano. Più tardi, l'ascesa della Russia trasformò il mare nel teatro di una lotta secolare tra i poteri che controllavano le sue rive settentrionali e meridionali. A turno, i movimenti nazionali del XIX e XX secolo, sostenendo i paesi più piccoli contro gli imperi, lavorarono per portare porzioni del mare e del suo litorale nel dominio degli Stati-nazione.

L'area del Mar Nero rimane anche oggi un complesso geografico-culturale integrato, come testimonia per altro la costituzione, nel 1992, del BSEC (*Black Sea Economic*

Cooperation), un *forum* internazionale avente lo scopo di rafforzare i legami economici, commerciali, culturali fra i 10 Stati membri²⁵.

1.3 Il Caucaso: la montagna “raccontata”

And at day-dawn they looked east-ward, and mid-way between the sea and the sky, they saw white snow peaks hanging, glittering sharp and bright above the clouds. And they knew that they were come to Caucasus, at the end of all the earth; Caucasus the highest of all mountains, the father of the rivers of the East. On his peak life chained the Titan, while a vulture tears his heart; and at his feet are piled dark forests round the magic Colchian land (Kingsley 1968: 77).

Così il professore, storico e scrittore inglese Charles Kingsley racconta “ai suoi figli” l’arrivo degli Argonauti sulle coste della Colchide e il loro incontro con il paesaggio georgiano. Ancora una narrazione, dunque, ci porta dalle coste alle montagne, la vera e propria “fine” di tutte le terre allora conosciute.

Dalla zona subito a ridosso del Mare, infatti, si srotola lento e maestoso il Caucaso Meridionale: questa catena montuosa separa fisicamente i territori del Vicino Oriente (gli altopiani dell’Iran e dell’Anatolia) a Sud da quelli delle steppe asiatiche a Nord: una sorta di possente confine naturale che nel corso della storia ha in parte favorito, in parte ostacolato l’intersecarsi di elementi culturali, linguistici, economici e politici fra le due zone. Anche in questo caso, la situazione georgiana risulta particolarmente interessante, trovandosi la Georgia proprio al centro di entrambe le sfere. Già nel lontano passato, infatti, essa ha conosciuto un forte influsso del mondo iranico, passato inizialmente attraverso gli Achemenidi (prima dinastia dell’impero persiano), poi attraverso i Parti e i Sasanidi. Una vicinanza articolata e perdurante che ha consentito lo sviluppo, in area trans-caucasica, di veri e propri regni e formazioni statali: oltre al regno di Egrisi che ho già citato, infatti, tra il IV ed il III sec. a.C. nasce anche il regno di Kartli, che si sviluppa nella parte più orientale dell’attuale Georgia²⁶: si tratta di quello che i Romani chiameranno Iberia e che aveva come capitale la città di Mtskheta²⁷, alla confluenza tra

²⁵ Si veda <http://www.bsec-organization.org>. Non va dimenticato, comunque, che probabilmente oggi «queste aspirazioni sono state ampiamente superate dalla competizione per vero privilegio dell’inizio del XXI secolo – l’appartenenza all’Unione Europea – un privilegio che alcuni membri della BSEC sono molto più prossimi a raggiungere degli altri» (King 2005: 9).

²⁶ Questo due regni sono stati i primi Stati antichi a sorgere in tutto il territorio che poi sarà occupato dall’Unione Sovietica (Meskhia 1968: 5).

²⁷ Nei pressi di Mtskheta sono state ritrovate un’acropoli, un’enorme necropoli (Samtavro) e grandi costruzioni monumentali, a testimonianza della sua grandezza e della sua importanza culturale ed

l’Aragvi e il Kura. Già Strabone notava che le pianure antistanti il Caucaso costituivano terre molto fertili e produttive: ad esempio, ci testimonia che l’Iberia «è in gran parte ben popolata, soprattutto da città e insediamenti colonici; vi si trovano addirittura tetti in terracotta e le case sono costruite secondo i crismi dell’architettura; ci sono piazze e gli altri edifici pubblici» (*Geografia*, XI, III, 1). D’altra parte le regioni settentrionali della Georgia sono state sempre a contatto con le strutture tribali diffuse più a nord, dove le montagne non hanno mai veramente distinto ciò che oggi risulta politicamente diviso: organizzate in gruppi di villaggi che non hanno mai riconosciuto l’autorità feudale, le popolazioni dei distretti georgiani nord-orientali, infatti, hanno molto in comune con quelle degli Stati confinanti, sia da un punto di vista linguistico che sotto il profilo sociale²⁸. Strabone stesso spiegava che

la pianura è abitata dagli Iberi più inclini all’agricoltura e alla pace; essi sono equipaggiati all’armena o alla meda. La maggior parte, però, è bellicosa e abita la montagna; questi vivono al modi degli Sciti e dei Sarmati, con cui sono confinanti, ma anche apparentati. Comunque, possono applicarsi anche all’agricoltura e, in caso di allarme, sono capaci di reclutare molte decine di migliaia d’uomini, sia dai loro che da quegli altri (*Geografia*, XI, III, 3).

Per la sua imponenza fisica e la sua inaccessibilità sino a tempi piuttosto recenti, la catena del Caucaso ha dunque consentito il contatto e a volte l’attrito dei Georgiani con le popolazioni stanziate più a Nord. In tal senso, essa incarna in modo assai concreto un’idea molto densa, ma tutt’altro che scontata, di “confine”, coagulando interessanti rappresentazioni attorno al proprio paesaggio. Per scomporla e comprenderla, ritengo opportuno partire ancora una volta dai racconti che sono stati associati a queste montagne (tanto a quelle della dorsale settentrionale, quanto a quelle del versante meridionale).

Che cos’è, dunque, il Caucaso? Come è stato pensato e rappresentato nel corso del tempo? E come l’ho incontrato, io, durante la mia ricerca?

Credo di poter affermare che il Caucaso è molto più che una “montagna”. Esso si è venuto configurando nientemeno che come il limite estremo di tutte le terre conosciute,

economica. Al suo costituirsi in epoca classica, questo regno viene ad includere un certo numero di antichi gruppi etnici, tra cui i resti dei Diauehi, i Meskhiani, i resti del regno di Urartu, gruppi immigrati dal Caucaso Settentrionale ed elementi autoctoni probabilmente residenti lì da millenni. Le prime città erano costituite da insediamenti fortificati come quello di Uplistsikhe. Più tardi, il centro politico iniziò a muoversi verso Nord-Est, e porta all’emergenza di Mtskheta, il cui nome potrebbe forse derivare da “città dei Meskhiani” (ma l’etimo è ancora incerto, Meskhia 1968).

²⁸ Questo aspetto verrà dovutamente approfondito nei prossimi capitoli.

insieme meta ed ostacolo dei più grandi viaggi antichi, la montagna inaccessibile per eccellenza, il luogo riservato agli dei. Ma come si sono venute formando simili associazioni? Ancora una volta, esse si sono sviluppate sostanzialmente attraverso il sedimentarsi di processi narrativi.

La regione caucasica costituisce una delle aree culturalmente più antiche del mondo e le fascinazioni che l'immaginario europeo ha elaborato su questi territori hanno una derivazione complessa, di matrice sia biblica che classica. Fra di esse, vorrei soffermarmi su quelle che ritengo più significative in relazione al percorso che sto sviluppando qui.

Con i loro racconti di viaggio, furono sostanzialmente i primi commercianti greci a fornire il materiale su cui si appoggiarono i resoconti successivi, fra cui quello di Strabone²⁹; in seguito, attraverso i contatti che passavano per il Mar Nero, i Greci stessi ebbero accesso alle leggende che sulla stessa regione narravano gli Arabi. Da questo incontro sorsero il mito degli Argonauti, quello di Medea e anche quello delle Amazzoni.

In tale panorama macro-narrativo, però, un posto di primo piano è occupato senz'altro dalla vicenda dell'arca di Noè, il luogo mitico dove "terra" e "acqua" si congiungono. Secondo il racconto biblico che ne parla, dopo il diluvio universale l'arca si sarebbe arenata sul Monte Ararat, situato nel Caucaso Meridionale e divenuto nel tempo uno dei simboli più evocativi della terra armena:

E avvenne, al settimo giorno, che le acque del diluvio furono sopra la terra; nell'anno seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, nel diciassettesimo giorno del mese, proprio in quel giorno, eruppero tutte le sorgenti del grande oceano e le cataratte del cielo si aprirono. [...] Così fu sterminata ogni creatura esistente sulla faccia del suolo, dagli uomini agli animali domestici, ai rettili e agli uccelli del cielo: essi furono sterminati dalla terra e rimase solo Noè e chi stava con lui nell'arca. Le acque furono poderose sopra la terra centocinquanta giorni. [...]

Poi Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutto il bestiame che erano con lui nell'arca; di conseguenza Dio fece passare un vento sulla terra e le acque cessarono. Le fonti dell'abisso e le cataratte del cielo furono chiuse, e la pioggia cessò di cadere dal cielo; le acque andarono gradatamente ritirandosi dalla terra e cessarono le acque in capo a centocinquanta giorni. Nel settimo mese, il diciassettesimo del mese, l'arca si fermò sui monti dell'Ararat, le acque andarono via via diminuendo fino al decimo mese. Nel decimo mese, il primo giorno del mese, aprirono le vette dei monti. [...]

²⁹ Che, dal canto suo, è molto critico nei confronti di tali storie, perché ciò che gli interessa è principalmente l'attendibilità delle fonti: e tuttavia, proprio nell'insistenza della sua critica, conferma quanto fossero diffuse rappresentazioni fantastico-mitologiche della regione caucasica.

Uscì dunque Noè e insieme a lui i suoi figliuoli, con sua moglie e con le mogli dei suoi figliuoli. E tutte le fiere, tutti i rettili, tutti i volatili, tutto ciò che striscia sulla terra, secondo le loro razze, uscirono dall'arca. Allora Noè edificò un altare al Signore, prese ogni sorta di animali puri e ogni sorta di volatili puri e offrì olocausti sull'altare. Il Signore ne odorò la soave fragranza e disse in cuor suo: «Io non tornerò più a maledire il suolo per cagione dell'uomo, perché il disegno del cuore umano è malvagio fin dall'adolescenza: e non tornerò più a colpire ogni essere vivente come ho fatto. Finché la terra durerà, semenza e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte non cesseranno mai»³⁰.

Questa la versione del mito che si ha nella tradizione biblica, che narra probabilmente di un'inondazione e del rapporto salvifico che i sopravvissuti intrattengono con la cima di una montagna, identificata appunto con la vetta caucasica dell'Ararat. Le ricerche sulla formazione del Mar Nero come mare a sé stante sembrano indicarne un'origine piuttosto recente: in principio vi sarebbe stata una piccola massa d'acqua (il Lago Neoeuxine) che, attorno al 5.500 a.C., a seguito di espansioni, contrazioni e scioglimento dei ghiacci, sarebbe stata inondata dal Mediterraneo con la successiva apertura del Bosforo. Si tratta della cosiddetta "teoria alluvionale" secondo cui, all'epoca, la superficie del lago sarebbe stata molto più bassa rispetto a quella del Mediterraneo; così, quando gli oceani cominciarono a sollevarsi, a poco a poco il Mediterraneo (collocato più in alto) iniziò a riversarsi nel lago stesso, travolgendo l'istmo che divideva Europa ed Asia e dando vita, così, all'attuale Mar Nero. A circa 150 m sotto l'attuale livello del mare si trovano ancora la linea costiera precedente e, secondo quanto sembrano suggerire le ultime ricerche, anche i resti degli insediamenti umani sommersi dell'onda marina. Se l'ipotesi appena descritta è corretta, sostiene King (2005), allora le popolazioni neolitiche che abitavano attorno al piccolo lago sarebbero state testimoni nientemeno che della nascita di un "mare":

La genesi del Mar Nero sarebbe stata un evento così catastroficamente memorabile che una versione popolare potrebbe essersi fatta strada nelle tradizioni orali dei popoli del Vicino Oriente e della Grecia antica. [...] Anche i racconti più antichi che parlano di inondazioni, contenuti nell'epica sumerica di Gilgamesh e nella Genesi biblica, potrebbero aver avuto la loro origine nelle acque del Mar Nero che salivano. Naturalmente, storie di alluvioni esistono in molte culture, [...] ma se si cerca un disastro archetipico suscitato dalla collera di un dio irato, l'origine del Mar Nero è probabilmente un buon candidato (King 2005:19).

³⁰ Queste citazioni (rispettivamente *Genesi* 7, 10-11, 23 e *Genesi* 8, 1-5, 18-20), sono tratte da *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Milano, 1990.

In ogni caso, siamo di fronte ad un racconto che si aggancia a delle coordinate geografiche: il mare, il monte. Come già per il racconto di Apollodoro, di fronte a questa grandiosa narrazione di impianto disastrologico non ha molto senso chiedersi se vi sia una precisa corrispondenza fra il suo contenuto e la realtà storica, fattuale³¹: come sosterrò anche in seguito, infatti, l'annosa questione del rapporto fra mito e storia, o mito e realtà, non è pertinente nell'analisi antropologica delle pratiche narrative³². Piuttosto, credo sia importante chiedersi che cosa una narrazione mitologica *fa*, secondo la prospettiva di interpretazione che adatterò nel corso di tutto questo lavoro.

Che cosa fa, dunque, questo racconto? Esso *crea paesaggio*. O meglio: in questo caso circonda un *luogo* emblematico entro una porzione di paesaggio, estraendolo dall'uniformità territoriale ed inscrivendolo in un complesso circuito di significati e rimandi. Ne emergono, in particolare, concetti quali la sacralità, la purezza e la salvezza legate all'elemento geografico della montagna, mentre l'acqua continua ad essere associata all'idea dell'incognito e del pericoloso.

Acqua e terra, dicevo: un intreccio molto carico di connotazioni che ho ritrovato spesso nel corso dei miei viaggi in terra georgiana: il connubio di "terra" e "acqua", infatti, si riverbera in modo evidente nel termine georgiano *mitsatsqali* (მიწაწყალი), composto delle due voci *mitsa* = terra e *tsqali* = acqua. Una nozione assai diffusa anche nel linguaggio comune e in cui sono incorsa più volte durante l'etnografia e parlando con le persone. Una descrizione esauriente del paesaggio georgiano, infatti, non può prescindere dal menzionare entrambi gli elementi, che lo costituiscono in egual misura: le fertillissime terre che danno cereali e vino; le squisite e salutari acque minerali che sgorgano ovunque proprio dal suolo, dalla terra, tanto che in alcuni villaggi le strade sono letteralmente costituite d'acqua³³.

Tornando invece all'elemento della montagna, tra le storie legate al Caucaso una delle più interessanti è quella del titano Prometeo. Riassumendola in pochi passaggi si

³¹ Le ricerche archeologiche si sono concentrate a più riprese intorno all'ipotesi del naufragio sull'Ararat: nel 1960 i satelliti evidenziarono infatti una strana struttura rocciosa, di forma simile ad una barca, presente nelle vicinanze del monte. Fu raggiunta ed analizzata da un team di esperti americani, e le sue misure sembravano corrispondere a quelle dell'arca biblica. Questo ritrovamento, tuttavia, non ha ricevuto conferme successive e le ricerche si sono poi spostate su altri reperti presenti nella Turchia orientale. La storia dettagliata delle ipotesi sull'arca di Noè si può vedere al sito <<http://www.anchorstone.com>>, che si occupa in particolare di archeologia biblica.

³² Non solo delle pratiche narrative, ma della realtà sociale *tout cour*: su questo aspetto si veda Herzfeld 2001, in particolare i capitoli dedicati a "Storie" e "Cosmologie".

³³ *Diario di campo*, 15 maggio 2010; 8 giugno 2010; 20 giugno 2010; 13 agosto 2010.

può dire che, secondo il mito che lo vede protagonista, dopo aver rubato il fuoco a Zeus Prometeo viene incatenato ad un'altissima vetta del Caucaso georgiano, e condannato alla punizione eterna per aver osato sfidare la collera degli dèi: seguendo Eschilo, parrebbe trattarsi del monte Elbruz³⁴.

Scelgo di soffermarmi sulla storia di Prometeo perché egli ha un corrispondente piuttosto preciso nel personaggio caucasico di Amirani. Come dicevo prima, noi sappiamo poco dei miti che circolavano nell'Iberia del tempo, soprattutto perché fra noi e quell'epoca si sono interposte ed intrecciate le influenze delle narrazioni greche, persiane e siriane: ho anche sottolineato, però, che fra queste e le rappresentazioni locali si è prodotto da sempre un vivace scambio di tematiche e *pattern* narrativi, tanto intenso che cercare l'origine di alcuni elementi si è rivelata ormai essere una strada difficilmente percorribile: ebbene, di questo incontro fra storie la figura di Amirani è forse uno dei prodotti più felici ed interessanti.

Il nome di questo soggetto epico è chiaramente georgiano, in realtà però si tratta di una figura mitologica pan-caucasica³⁵ che è stata analizzata in modo molto puntuale dallo storico e linguista francese Georges Charachidze³⁶. Le numerose versioni del mito³⁷ – tutt'ora conosciute in questi territori e raccolte dagli etnografi per lo più tra la fine dell'800 e la prima metà del '900 – consentono di collocarne l'origine tra il 2.000 e il 3.000 a.C. (Charachidze 1986:16). In Georgia ne circolano almeno due: una è

³⁴ Si veda l'opera di Eschilo *Supplici, Prometeo Incatenato*, Mondadori, Milano, 1994. Per una panoramica sugli studi e gli approcci alla vicenda prometeica, può essere interessante Wilhelm 1998.

³⁵ O persino proto-caucasica. Scrive Georges Dumézil: «dans une grande partie des testes, le rocher du Titan est le Caucase. Et cette localisation, que le décor abrupt des plus hautes montagnes connues des Grecs semble d'abord expliquer suffisamment, ouvre pourtant un grand problème: les nombreux peuples des deux versants de la chaîne, et aussi ceux des plaines du Nord et du Sud, du Kouban à l'Arménie, ont en effect en commun la représentation très vivace d'un géant enchaîné à perpétuité, dont la ressemblance avec Prométhée est frappante» (in *Préface* a Charachidze 1986: 7). In generale, osserviamo una straordinaria diffusione – per l'appunto anche al di là dell'attuale *milieu* caucasico – del soggetto mitico dell' "eroe incatenato": oltre al greco Prometeo e al georgiano Amirani, infatti, vi sono il principe armeno Artawazd (imprigionato in una delle caverne del monte Masis perché aveva dimostrato invidia per la fama postuma del padre), l'eroe armeno Mkher il Giovane (che si rifugia fra le scogliere del lago Van: la Terra lo rifiuta perché ha combattuto contro il proprio padre), il guerriero abkhazo Abrskil (incatenato ad un pilastro di ferro dentro ad una caverna perché aveva osato combattere contro il Dio supremo), l'eroe osseto Art'awyz (incastonato dentro alla luna perché non aveva voluto ottemperare al suo compito: insegnare la buona condotta agli uomini), il re iraniano Dakhāk (incatenato dentro al cratere di un vulcano per avere instaurato un regno del male della durata di mille anni meno un giorno). In tutti questi episodi torna, più o meno esplicito, il motivo della teomachia (Abrahamian 2007: 90-92). Sulle storie caucasiche legate al ciclo dell'eroe incatenato, si veda il contributo di Dumézil in Haussig 1986 (44-46).

³⁶ Si veda, in particolare, Charachidze 1986.

³⁷ Di prima mano, egli ne ha conosciute circa 30, ma si dice sicuro che ne esistano almeno un altro centinaio.

ambientata nella parte orientale del Paese e legata al monte Kazbeg (altissima vetta che si erge al centro dell'area perforata dal passo del Darial); l'altra è di matrice svan e riferita invece al massiccio dell'Elbruz (collocato circa 200 Km più ad Est, ai bordi della steppa). Nel ciclo amiraniaco, come in quello prometeico, il protagonista viene incatenato ad una roccia a causa della sua temerarietà, anche se non in tutte le versioni si parla di un furto del fuoco: in alcuni casi, ad esempio, l'eroe mitico è punito per aver insegnato agli uomini l'arte di lavorare il metallo, mentre più spesso subisce le conseguenze di una generica teomachia. Ritengo opportuno riprendere qui i passaggi principali del racconto georgiano, che sono particolarmente interessanti soprattutto se confrontati con le altre narrazioni di cui tratterò più avanti, vale a dire quelle sui luoghi sacri che sono più propriamente oggetto del mio studio: vedremo infatti che almeno uno, fra i miti di fondazione dei luoghi sacri, e cioè quello centrato sul personaggio di Kōpala, sembra riprendere proprio alcune dinamiche della vicenda amiraniaca.

La "biografia" di Amirani si snoda sostanzialmente in dieci episodi che ne narrano la nascita, la formazione, le vicissitudini e le innumerevoli disavventure. Amirani è figlio della dea Dal³⁸ e di un cacciatore. Estratto prematuramente dal grembo della madre, la sua gestazione si completerà all'esterno, nel mondo. Il padre lo abbandona presso una fonte e Dio stesso (g. ღმერთი/*ghmerti*) lo prende in carico, gli conferisce qualità sovrumane e lascia che ad allevarlo sia un contadino, che lo cresce assieme ai propri figli Badri e Usip'. Una volta adulto, assieme a loro Amirani combatte contro i demoni (g. დევები/*devebi*³⁹) che vivono ai confini delle terre abitate, dragoni e giganti dalla testa di serpente. In seguito, per vendicare l'assassinio di uno zio i tre fratelli si mettono alla ricerca del suo uccisore, il gigante tricefalo Baq'-Baq'. Amirani lo affronta in duello e gli taglia le tre teste, da cui escono tre vermi che subito si trasformano essi stessi in draghi: uno bianco, uno rosso e uno nero. Amirani uccide il drago bianco e quello rosso, ma il nero lo ingoia e va a rifugiarsi nel mar Nero⁴⁰. Amirani gli squarcia il ventre e riemerge. Si reca poi al di là dei mari alla conquista della figlia di Kadzhi, re dei demoni. L'esercito del padre lo insegue e uccide i suoi fratelli adottivi: Amirani, però,

³⁸ La dea protettrice della selvaggina cornuta: una figura che riprenderò in seguito a proposito dei rapporti fra mitologia e spazialità nel sistema di credenze georgiano.

³⁹ Il termine *devi* (pl. *devebi*), solitamente viene tradotto in inglese con *ogre*: da parte mia, lo renderò indifferentemente con la traduzione *orco*, *demone*, *gigante*, poiché anche nell'uso georgiano sembrano circolare questi slittamenti di significato.

⁴⁰ O nel sottosuolo, secondo altre versioni del racconto.

riesce a massacrare tutti gli inseguitori insieme al loro re. Vincitore, ma disperato per la morte dei fratelli, Amirani si uccide: e tuttavia la sua fidanzata-demone lo riporta, suo malgrado, in vita. Ormai solo, Amirani comincia a vagare per la terra finché incontra un altro gigante, una sorta di morto vivente, di cui non riesce a sollevare una gamba: di fronte a questa impresa umanamente impossibile, Dio lo aiuta conferendogli delle forze sovrumane.

Si conclude qui la parte precedente alla rivolta contro il Dio e all'incatenamento. Ora infatti Amirani, insuperbito dalla propria forza, sfida a battaglia Dio stesso. L'occasione di una prova insigne (sfilare per tre volte un pilastro che Dio ha conficcato nel terreno) coincide però con il rischio della perdizione. Infatti Dio, per punire la sua tracotanza, gli fa subire un supplizio distinto in tre fasi: lo incatena al palo che l'eroe non era riuscito ad estrarre; lo seppellisce, incatenato, sotto un masso a forma di cupola (una cava); mentre Amirani è prigioniero, il cane alato Q'ursha gli lecca le catene, che si assottigliano sempre più, ma proprio quando stanno per rompersi, i fabbri di tutto il Caucaso si mettono a battere l'incudine e così le catene riprendono il loro spessore. Ogni anno la prigione di Amirani si apre e il prigioniero ritorna per una notte all'aria aperta: un uomo pietoso, che abita nelle vicinanze, cerca di liberarlo, ma per colpa di una "donna che parla troppo" la montagna si richiude sullo sventurato eroe (Charachidze 1986: 26-28).

La figura epica di Amirani è stata più volte messa in parallelo con il genio pagano Givargi (o con San Giorgio, il suo corrispettivo cristiano) e posta sotto il suo «patronato concettuale» (Charachidze 1986: 175). Nell'immaginario mitico georgiano, infatti, Givargi è la divinità protettrice degli uomini che si muovono negli "spazi selvaggi" (in particolare dei cacciatori), tradizionalmente nemica tanto dei fabbri quanto delle donne⁴¹: tutti tratti descrittivi, questi, che si adattano molto bene anche al profilo di Amirani il quale, pur non essendo propriamente un cacciatore, con i cacciatori condivide tuttavia una peculiare prerogativa, vale a dire poter attingere senza limite alle risorse della natura (Charachidze 1986: 183). Non solo, vi sono aspetti della sua biografia che riflettono bene alcuni elementi molto antichi e radicati della *Weltanschauung* georgiana, come ad esempio la natura demoniaca della sua fidanzata, in cui sembra riverberarsi l'idea di un'origine ctonia della donna, essere ambiguo e

⁴¹ Come sarà chiaro più avanti, infatti, nel *pantheon* georgiano egli si oppone concettualmente ad una figura femminile chiamata Samdzimari.

pericoloso: su questo aspetto tornerò diffusamente nel trattare della spazialità che caratterizza i luoghi sacri delle regioni montuose georgiane, una spazialità che presenta innegabili connotazioni di genere. E sempre il riferimento ad Amirani sarà prezioso, come dicevo, per la comprensione dei miti di fondazione degli altari: alcuni degli eventi di cui egli è protagonista, infatti, ritornano in quelle narrazioni, anche se lì il personaggio principale ha altri nomi ed è in parte figlio di una diversa storia.

Nel suo già citato studio dal titolo *Georgia in Antiquity* (Braund 1994), David Braund sostiene che, se considerato in una prospettiva più ampia, il mito di Prometeo ha contribuito in modo sostanziale a “fissare” la regione del Mar Nero e le sue geografie nella “mappa” dei Greci e dei Romani: «evidently, the myth of Prometheus allowed the classical world to recognize and make sense of the region, perhaps especially its mountainous peaks, which are clearly visible from the sea and shore along much of this coast» (Braund 194: 29). Detto in altre parole, il dispositivo della narrazione ha contribuito a rendere intelligibile ed esplorabile una regione del mondo, anzi una specifica porzione di territorio, quella della montagna caucasica, che d’ora in poi verrà pensata come la montagna dell’eroe incatenato.

A maggior ragione, dunque, è il caso di notare quanto anche questa costruzione mitologica – pur espressamente concentrata su altri motivi tematici – concorra a “creare luoghi” e ad intessere un paesaggio culturale che si snoda attorno al simbolo della montagna, sia questa il monte Kazbeg (versione georgiana), l’Elbruz (versione svan), il massiccio del Masis o il monte Ararat (versioni armene). Come dicevo prima, infatti, in area georgiana si sono sviluppate due tradizioni distinte riguardo l’incatenamento di Amirani: vorrei soffermarmi in particolare su quella che colloca la cava in cui l’eroe viene fatto prigioniero nelle vicinanze del monte Kazbeg, in prossimità di una cima chiamata oggi Gergeti. Attualmente qui sorge una chiesa gestita da monaci ortodossi e tutt’ora meta di frequentissimi pellegrinaggi. La Chiesa di Gergeti (g. *tsminda sameba*, “Santa Trinità”) si trova a circa un’ora di cammino dalla cittadina di Stepantsminda, nella regione dello Mtskheta-Mtianeti, già provincia storico-etnografica dello Khevi. E’ collocata ad un’altitudine di 2170 m e domina l’atmosfera immota dell’intera vallata. Dalla parte opposta della valle, e proprio di fronte alla chiesa, si eleva solenne il monte Kazbeg: chiamato “Mkinvari” o “Mkinvartsveri”, (letteralmente “cima di ghiaccio”) dai Georgiani, si tratta di un vulcano dormiente alto 5,033 m. In questa zona, il monaco

ortodosso Stephan aveva costruito un eremo lungo quella che poi sarebbe diventata la Grande Strada Militare Georgiana: unico esemplare di cupola con pianta a forma di croce, la chiesa fu edificata nel '300, anche se le leggende popolari la vorrebbero opera del re⁴² Tamar (XI sec.). L'area passò poi sotto il controllo di un signore feudale locale della famiglia Chopikashvili, che nel '700 raccoglieva e riscuoteva i dazi dei viaggiatori. Nell'800, all'arrivo dei Russi, la popolazione locale cercò di ribellarsi ai conquistatori ma il signore dell'epoca, Gabriel Chopikashvili figlio di Kazi-Beg, scelse invece di appoggiarli e per questo venne inserito come ufficiale nel loro esercito. Adottò allora il nome Qazbegi, nome che pian piano si estese a designare la regione geografica stessa. Nel 1925 questo diventò infatti il suo nome ufficiale, che però tornò ad essere Stepantsminda nel 2006 (*Diario di campo*, 27 giugno 2010).

Durante le fasi di maggior pericolo dovuto alle invasioni straniere, nella chiesa della Santa Trinità probabilmente venivano portate al sicuro le reliquie cristiane, secondo una strategia messa in atto non di rado in quell'epoca e non solo per questo sito sacro: la montagna, infatti, era più difficilmente accessibile ai nemici, che non la conoscevano, dunque diventava spesso il luogo di deposito e custodia dei simboli della cristianità. In tal modo, si sono create storicamente delle significative connessioni geografico-simboliche tra “montagna” e “pianura”, che analizzerò in dettaglio nei prossimi capitoli perché assolutamente rilevanti per la comprensione del “senso dei luoghi” in quest'area. Come istituzione, il Cristianesimo non si è mai veramente imposto nelle regioni nord-orientali della Georgia: eppure, attraverso tali pratiche di trasferimento degli oggetti sacri, la montagna è venuta costituendosi come dimora dei suoi simboli (sia religiosi che di potere); il sistema di credenze che è tutt'ora attivo qui testimonia un'interessante sincretismo che varrà la pena approfondire, perché è appunto uno dei canali attraverso cui gli abitanti delle pianure, oggi, si definiscono e si posizionano rispetto a quelli delle montagne. Come ho potuto constatare durante una delle mie visite, la Chiesa della Trinità costituisce un ottimo esempio non solo di tali relazioni, ma anche delle diverse e più ampie prospettive religiose che gravitano attorno ai siti sacri delle montagne georgiane: essendo questi luoghi situati lungo un “confine”, qui il Cristianesimo ortodosso di intreccia alle pratiche delle varie altre tradizioni, caucasiche e non. Infatti

⁴² La regina Tamar (sovrana dal 1184 al 1213) era una donna ma, per la sua cruciale importanza nella storia della Georgia, viene sempre nominata col l'appellativo di “re” (*Tamar mepe*): mi atterrò dunque a questo specifico uso locale.

la cima (g. *წვერი/tsveri*) di Gergeti è considerata uno dei luoghi sacri più importanti della Georgia, e viene abitualmente raggiunta, per motivi di culto, non soltanto dai Cristiani:

One finds in the region an almost endless array of languages and dialects, since this seems to have been a general clearinghouse for the wandering peoples of Europe and Asia. Christians, Mussulmans and pagans, Aryans, Semites and Mongolians, are to be found here in greater or less degree, presenting a wonderful variety of culture and speaking many diverse tongues (Hovey 1904: 332).

Si tratta senza dubbio di uno dei luoghi più suggestivi che io abbia avuto modo di visitare, raggiungere fisicamente e attraversare, nel corso della mia esperienza etnografica:

Risaliti sul piccolo *marshutka*⁴³, abbiamo guadagnato Qazbegi verso le 14.30, passando per Pasanauri e alquanti altri micro-*sopeli*⁴⁴ disseminati lungo la strada. Con abitazioni sempre più rade, con aree in cui pian piano il numero delle mucche e delle pecore sorpassa quello degli abitanti. Le montagne si sono fatte, nel frattempo, ‘vette’: altissime, prominenti, impegnative, prima di uno stupendo verde vellutato, poi a tratti marrone scuro pennellato dal bianco delle nevi perenni. L’aria è diventata ‘fredda’: abbiamo sorpassato, tranquillamente, i 2000 m di altitudine. Ad intervalli regolari, lungo le pendici si vede scorrere giù dell’acqua, che scivola sulle rocce e arriva a valle fortemente mineralizzata e squisita. A tratti, si ghiaccia formando dei giganteschi scivoli bianchi. Mi viene da pensare a quanto sono diversi gli odori dei luoghi: il salato del mare e l’erbaceo dell’alta montagna, e a come la geografia georgiana si esprima proprio nell’alternanza fra questi due estremi. Qui le case sono costruite in pietra grezza, senza alcun elemento legante, e di certo gli spifferi di vento non si lasciano desiderare. La vita è decisamente dura; eppure, potendo, la gente resta qui, o almeno: resta qui chi percepisce il legame alla montagna. Per chi ci nasce adesso, forse, le cose stanno diversamente: l’isolamento, il freddo, la difficoltà di spostarsi rendono difficile fare progetti a lungo termine. Così uno lascia questi posti, trova la città, trova un buon lavoro, si mette addosso un vestito sintetico, un po’ di profumo raffinato e – come cantavano i Rem in *Nightswimming* – “these things, they go away – replaced by everyday...”.

La sacralità della cima di Gergeti è fortemente legata alla sua collocazione fisica “elevata” e all’idea del “percorso” che è necessario compiere a piedi per giungervi:

Arrivati nel *sopeli* di Stephantsminda (dove noto subito che non ci sono gli stessi bei cancelli decorati del più aperto e soleggiato *Ķakheti*) abbiamo prenotato il cibo in una specie di ristorante alla buona, per le 16.30. Dopodiché, i più intrepidi di noi sono saliti alla *Tsminda Samebis Eklesia*: io, Masho, Irina, Nana e Lasha, i due ragazzi e le due

⁴³ Piccolo furgoncino da circa 12 posti che viene usato abitualmente come mezzo di trasporto pubblico sia all’interno della città di Tbilisi che per le tratte extra-urbane, secondo precisi itinerari.

⁴⁴ Il georgiano *sopeli* (სოფელი) significa “villaggio”.

ragazze dell'università, e Japa (un altro ragazzo che non conosco). Il sole si alternava alle nuvole e io ho vissuto davvero la catarsi della camminata: faticosa, ma mi ha permesso di godere di colori, vedute e profumi di cui il mio corpo aveva profondamente bisogno.

Questo è davvero un luogo sacro: c'è qualcosa, qui, qualcosa di immoto e di impossibile (eppure reale), qualcosa di sublime e superiore... che ti fa' intuire perché spesso i luoghi sacri si trovino proprio in corrispondenza delle 'cime'...(Diario di campo, 27 giugno 2010).



Figura13 : La chiesa di Gergeti (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

In questa parte del Caucaso, e in particolare nella Georgia nord-orientale, la relazione fra luoghi, sacralità e altitudine è un aspetto ricco di risvolti antropologici: l'ho trovata particolarmente viva nello studiare il sistema di luoghi che, in quest'area, genera ad una vera e propria geografia sacra, dunque vi ritornerò con ulteriori riflessioni nei prossimi capitoli. Per ora basti notare che, già nella storia di Amirani come nel mito greco, proprio alla montagna viene associata un'idea di inaccessibilità, di estrema remotezza, di vicinanza più al mondo divino che a quello umano.

Come ho già fatto notare per la regione organizzata attorno al mare, così anche per le vette del Caucaso la leggenda biblica del naufragio e la figura epica dell'eroe incatenato hanno contribuito a tesservi attorno delle trame che pian piano sono andate costituendo la nostra percezione di questi territori. La seconda narrazione, in particolare, mi consente di avvicinare lo sguardo restringendolo sulla specifica "geografia" di cui mi

occuperò nel corso della tesi: una “geografia sacra”, dalle connotazioni fortemente simboliche e sostenuta da riferimenti evidentemente narrativi. A maggior ragione, dunque, questo delle storie in rapporto ai luoghi è un aspetto che ritengo necessario tenere costantemente sullo sfondo, a testimoniare del costante processo di *narrativizzazione* di cui il paesaggio caucasico è stato oggetto sin da tempi molto antichi, soprattutto da parte della civiltà europea che lo ha “scoperto” prima attraverso i miti, e solo dopo attraverso i viaggi e l’etnografia.

Naturalmente, le macro-narrazioni che ho appena richiamato – il viaggio di Giasone, il naufragio dell’arca, l’incatenamento del titano – non sono le uniche sviluppatesi attorno ai territori caucasici e, senza dubbio, richiederebbero uno spazio di approfondimento molto più ampio di quello che posso dedicare loro in questo mio lavoro, di cui comunque non costituiscono il centro tematico primario: esse rimangono tuttavia assolutamente preziose in quanto forniscono le coordinate e le connotazioni a cui associamo la regione del Caucaso di cui la Georgia fa parte. In tal senso, dal mio punto di vista esse costituiscono delle fonti inestimabili per la sua comprensione etnografica, se assumiamo che la conoscenza antropologica non sia unidirezionale ma scaturisca sempre da un incontro fra le rappresentazioni che hanno – in questo caso dei luoghi e della loro sacralità – tanto l’antropologo quanto il “nativo”. Anzi, si potrebbe dire che esse costituiscono delle vere e proprie *fonti* della mia ricerca etnografica: detto altrimenti, considero questo sfondo di racconti come una sorta di *humus* continuamente in divenire che mostra come, riguardo all’area caucasica, proprio i “discorsi narrativi” (intesi in senso ampio a comprendere descrizioni, miti, narrazioni vere e proprie) prodotti sul paesaggio locale siano le prime fonti etnografiche che, anche storicamente, possediamo sull’area stessa. Nel corso del tempo, in altre parole, la conoscenza e l’etnografia del mondo caucasico sono passate *proprio* attraverso il paesaggio e *proprio* attraverso le narrazioni che hanno il paesaggio come loro oggetto più o meno esplicito.

A partire dai Greci, passando poi per i Romani ed arrivando a tempi anche piuttosto recenti, per i popoli del Mediterraneo e dell’Europa il Caucaso ha sempre rappresentato uno spazio liminare, un’autentica barriera tanto fisica quanto psicologica, il limite geografico oltre cui c’era solo l’ignoto. Al di là del Caucaso, l’immaginario biblico collocava infatti i popoli dell’Anticristo, le terre di Gog e Magog, mentre i colonizzatori greci o i conquistatori come Alessandro Magno (che proprio lungo il Caucaso costruì

una grande muraglia di sbarramento) popolarono quelle terre di genti leggendarie, barbare, violente e pericolose. Secondo il profilo complesso e relazionale di cui ho già parlato prima, il Caucaso veniva dunque percepito come frontiera e zona di demarcazione proprio perché teneva separate le popolazioni nomadi e barbare delle steppe da quelle stanziali e “civilizzate” del Vicino Oriente Antico (Ferrari 2005). Una percezione assolutamente forte e radicata, se ancora Strabone, nel I sec., si ritrova a criticare gli storici alessandrografi che, nel descrivere questa regione, avevano “spostato” il Caucaso fino a ridosso dell’India per mantenerne la valenza simbolica di “confine del mondo”, e glorificare così Alessandro il Macedone e le sue conquiste. Secondo il geografo antico, dopo le conquiste di Pompeo e la carta elaborata da Agrippa non erano più pensabili una geografia che collocasse il Caucaso in India o un’etnografia che trascurasse i territori “barbari” senza capire il modo di vivere dei nomadi, la loro storia e i loro costumi. Anche quei territori, adesso, dovevano essere effettivamente conosciuti per risultare controllabili e gestibili da parte del potere romano, di cui comunque contribuivano all’equilibrio complessivo. Proprio dalle critiche di Strabone⁴⁵ si capisce quanto il Caucaso spiccasse ancora come una tra le aree in assoluto più sensibili alla memoria mitologica: anche se al suo tempo non costituiva più uno spazio geografico liminare in senso assoluto, rimaneva comunque il simbolo di una *terra incognita* in cui possono coabitare fatti e racconti, tradizione e contemporaneità. Strabone nasce e vive ad Amasea, una città del Ponto Eusino: con gli geografi, anche passati, che costituiscono le sue fonti egli si confronta proprio sul piano della “conoscenza dei luoghi”. Pur non essendosi mai recato fisicamente nel Caucaso, o nelle

⁴⁵ Cfr. il Libro XI della sua *Geografia*, dove si legge, ad esempio riguardo le Amazzoni: «Sui monti sopra l’Albania dicono che abbiano dimora anche le Amazzoni» (XI, V, 1) e «La letteratura sulle Amazzoni ha avuto una vicenda singolare; infatti, negli altri racconti l’aspetto storico e quello mitologico sono distinti, e chiamano miti le tradizioni antiche, false e prodigiose. Invece la storia, sia essa recente o antica, richiede la verità, e in essa di prodigioso vi è poco o nulla. Ma riguardo alle Amazzoni, ora come un tempo, vengono fatti gli stessi discorsi prodigiosi e incredibili. [...] in tal modo si finisce per credere più alle cose vecchie che a quelle attuali» (XI, V, 3). Nella sua critica a Callistene, Patrocle, Clitarco ecc. scrive: «Comunque, le chiacchiere diffuse a scopo celebrativo non sono state accettate da tutti: del resto, chi le ha fabbricate si è curato più delle chiacchiere che della verità. Ad esempio, prendono il Caucaso e dai monti sovrastanti la Colchide lo spostano ai monti dell’India e al mar d’oriente, ch’è vicino a essi. I Greci hanno chiamato questi monti Caucaso, pur se distano dall’India più di tremila stadi. Lì si svolge il racconto di Prometeo e del suo incatenamento: ma questo perché, allora, il Caucaso era l’estremo limite orientale conosciuto! [...] il monte era famoso e rinomato; i compagni di Giasone, a quanto pare, avevano compiuto una grandissima spedizione fino al vicino Caucaso; inoltre, secondo la tradizione, Prometeo era stato incatenato nel Caucaso agli ‘estremi della terra’. Tutto questo fece supporre che trasferire in India il nome della montagna sarebbe stata cosa gradita al re» (XI, V, 5). Tutte le citazioni fin qui riportate sono tratte da Strabone, *Geografia. Libri XI-XII: Il Caucaso e l’Asia Minore*. Introduzione, traduzione e note di Roberto Nicolai e Giusto Traina (testo greco a fronte), RCS Libri, Milano, 2000.

steppe degli Sciti di cui parla così a lungo, oppure nella più lontana Asia Centrale (terre per le quali ha dunque assoluto bisogno delle fonti), egli comunque era vissuto in un'area abbastanza vicina da poterli considerare dei territori "reali", non solo dei luoghi geografici indistinti e marginali: ecco perché critica la tendenza selettiva a relegare tali terre ai confini del mondo, a considerarle abitate da pericolose ed incomprensibili popolazioni barbare e, più in generale, a confinarle «nell'ambito della paradossografia e dell'etnografia favolosa» (*Introduzione*, p. 14).

Eppure quest'idea del Caucaso come confine non si è ancora del tutto dissolta: a dimostrarlo, bastano le sempre più vive discussioni sull'appartenenza culturale di Paesi come la stessa Georgia all'area europea piuttosto che a quella asiatica.

Soprattutto nella percezione europea, infatti, il Caucaso continua ad essere considerato una linea di separazione, una terra di fantasie e leggende: soprattutto, rappresenta per eccellenza il dispositivo geografico dove nascono i discorsi sull' "Altro" e, in tal senso, un aspetto di assoluto rilievo è dato dalla sua posizione geografica, vale a dire dal fatto che esso abbia rappresentato per molti secoli la "periferia" del mondo greco-romano e che anche oggi ci sia una forte tendenza a relegarlo "ai margini", a definirlo geograficamente non in sé stesso, ma sempre in senso relativo, una tendenza insomma alla sua periferizzazione: il Caucaso è stato infatti per molto tempo niente più che "l'estremo Sud della Russia", e ancora oggi è spesso pensato o come "l'estremo Nord del Medio Oriente" o come "la frangia più orientale dell'Europa"⁴⁶. Oltre che come spartiacque tra Europa ed Asia, esso viene percepito anche come linea di demarcazione tra Cristianesimo ed Islam. Ancora una volta si tratta di un dibattito annoso, vivo sin dalle prime esplorazioni geografiche dell'area caucasica, in cui la geografia e la geopolitica sono invischiate da tempo ma su cui forse proprio l'etnografia potrebbe fare un po' di chiarezza. Insieme a Moore e Tucker, l'inglese Douglas Freshfield è stato il primo europeo a scalare i monti Kazbeg ed Elbruz, nel 1868. Nell'introdurre il *report* sulla scalata presentato da Freshfield e colleghi, il presidente della *Royal Geographical Society* di Londra spiega: «he must call them the two highest mountains in Europe, because they were situated on the northern side of the Caucasian chain which had been considered by modern geographers the boundary between Europe

⁴⁶ Cfr. la discussione apparsa di recente in riferimento all'articolo scritto da Martin W. Lewis su GeoCurrents (<http://geocurrents.info/place/russia-ukraine-and-caucasus/where-is-the-caucasus>).

and Asia» (Freshfield 1868: 66). Gli scalatori hanno riportato in Inghilterra un pezzo di roccia presa dalla cima dell'Elbruz, ed il presidente conclude commentando:

Mr. Saunder said, the question was, whether that piece of rock came from Asia or Europe? His inclination was to the side of the ancient geographers, who classed the Caucasus with the mountains of Asia. The direction and the whole character of the chain went to show that it belonged to Asia rather than to Europe. The inhabitants were more Asiatic than European and the Russians, in their administrative arrangements, wholly ignored any division which would separate the Russian provinces on one side of the mountains from those on the other. The President said they could not then go into the general discussion of that which, according to territorial divisions between States, might be considered to constitute the boundary between Europe and Asia. In the Ural Mountains, which, in the eastern dominions of Russia separate Europe from Siberia and Asia, the dividing line is the watershed and he (the President) as well as the present Emperor Alexander II (when Cesarewitch) have, when sitting across the culminating central peak of the chain, had one leg in Europe and the other in Asia. On this same principle of physical geography, the President considered Elbruz and Kasbek to be in Europe, because they both stood out on the northern side of the Caucasian watershed (Freshfield 1868: 73).

Questo dunque il problema di “collocazione” che la geografia si pone per il Caucaso, problema che si acuisce se pensiamo che, anche da un punto di vista religioso, le separazioni non sono poi così semplici e nette: l'Islam sunnita è senza dubbio maggioritario presso i popoli del Nord, ma esiste accanto ad evidenti presenze ortodosse (i Russi e gli Osseti), mentre la consolidata tradizione cristiana dell'area meridionale (ben esemplificata proprio dai Georgiani) convive con l'Islam sciita degli Azeri.

Senza dubbio, da un certo punto di vista il Caucaso fa da cerniera anche a due modelli sociali piuttosto diversi che sono venuti configurandosi nel tempo: il versante meridionale del sistema caucasico, infatti, ha alle spalle una storia di contatti continui con le formazioni statali del Vicino Oriente, mentre quello settentrionale si è sempre caratterizzato per la presenza di numerose formazioni tribali non unificate, risultante anche oggi nell'estrema frammentazione politica e linguistica della regione⁴⁷.

Ma che dire della Georgia, che di questa regione liminale è proprio il nucleo pulsante? Vivendo lì, effettivamente ho percepito in modo molto netto le spinte contrastanti che esistono in merito all'identità “europea”, o meno, del Paese. Spinte percepibili soprattutto nell'ambiente urbano di Tbilisi, che pure rimane assolutamente inclassificabile dal punto di vista architettonico, culturale, linguistico e religioso: solo

⁴⁷ Il che si riflette, per altro, sulla conoscenza stessa che abbiamo delle due aree: per quella meridionale, infatti, possediamo numerose testimonianze scritte, fonti interne ed esterne, mentre per quella settentrionale possiamo rifarci sostanzialmente solo all'archeologia.

nel centro storico, ad esempio, chiese cristiane di tradizione tanto cattolica, quanto ortodossa ed armena, sorgono accanto alle moschee e non lontano da una sinagoga.

In Georgia, in un certo senso, la percezione del Caucaso come “confine” si ripropone ma, anche se generata ancora una volta dall’elemento della montagna, essa si sviluppa lungo un profilo differente ed esprime uno sguardo “interno” all’area caucasica stessa. Da varie osservazioni che ho raccolto durante il campo, quest’idea è particolarmente viva soprattutto nel *Იakheti*, la regione più orientale del Paese che a Nord, proprio attraverso le montagne, si confronta con i territori abitati da tribù storicamente considerate ostili e bellicose. Il *Იakheti*, infatti, è una regione di pianura, dove i numerosi villaggi di modeste dimensioni si perdono tra le ben più vaste distese d’erba e i filari di viti che rincorrono l’orizzonte. Delle “terre oltre le montagne” i miei ospiti hanno parlato spesso in senso problematico; eppure Teimur, che è originario proprio del *Იakheti* ma oggi vive a Tbilisi, mi ha spiegato che le cose sono forse più complesse di quanto sembri:

Perché ecco, ora voi parlate di Gremi⁴⁸. Qui vicino a Gremi c’è [il villaggio di] Almat⁴⁹, dove andremo e dormiremo ed ecco, qui c’è Sadue, di cui ti ho parlato prima ed è una parola daghestana. C’è il passo di Qadori che costituisce una via di entrata dal Daghestan e lì c’è... lì c’è Tokhali... un’ulteriore via di passaggio per entrare dai Lek⁵⁰. Anche perché ecco, spesso i nostri villaggi subivano degli attacchi ed è anche per questo che la popolazione prese l’abitudine di migrare (*ikhizneboda midioda*) quando era forte l’autorità di Sakartvelo, ed è naturale che poi gli stati e anche le persone vivessero pacificamente e avessero con loro delle relazioni commerciali. Io stesso mi ricordo che avevamo dei buoni rapporti con il Daghestan (*Intervista a Teimur Gvimradze*, 6 maggio 2010, [1a]).

Ancor di più chi abita nella parte a Nord e Nord-Ovest del *Იakheti*, vale a dire nel Tusheti e nella provincia storica dello Pkhovi su cui io mi sono concentrata per l’etnografia, vive la montagna non come elemento di divisione ma piuttosto come zona di contatto, che dunque *separa* ed *unisce* allo stesso tempo. Credo insomma che i profili montuosi del Caucaso – anche dove intesi come confine naturale e culturale – siano difficili da classificare entro un’unica rappresentazione. A seconda del punto di vista, queste altissime montagne dividono, eppure mettono anche in connessione: sono state

⁴⁸ Cittadina del *Იakheti*, un tempo residenza nobiliare.

⁴⁹ E’ il villaggio in cui Teimur è nato e nel quale stiamo organizzando la mia prima visita.

⁵⁰ “Lek⁵⁰” è un etnonimo che i Georgiani usano per indicare gli abitanti del Daghestan. Sembra essere connesso all’antico nome dei Lesghi, oggi minoranza etnica stanziata nella parte meridionale della Repubblica Autonoma del Daghestan.

più volte attraversate in entrambe le direzioni, facendo de propri paesaggi il luogo poroso di un complesso incontro fra popoli, lingue, tradizioni.

Anche la situazione linguistica della regione caucasica ne fa un'area di assoluto interesse etnografico. Nonostante l'etimologia rimanga incerta, sembra che i geografi arabi antichi (in particolare un certo al-Mas'udi, vissuto nel X sec.), che per primi esplorarono e descrissero quest'area, fossero rimasti così stupiti dalla sua grande frammentazione e complessità linguistica da nominarla *Djabal al-alsun*, “la montagna delle lingue” (Catford 1977), mentre la prima occorrenza del termine “Caucaso” si ha nel *Prometeo incatenato* di Eschilo⁵¹, risalente V sec. a.C. Plinio, dal canto suo, scriverà che le delegazioni romane, per recarsi in quest'area, si dotavano di almeno 130 interpreti.

In effetti, la complessità etnico-linguistica dell'area caucasica è forse insuperata sulla Terra, ed è senza dubbio legata tanto alla conformazione geografica della regione (valli e montagne che in parte hanno favorito l'isolamento delle diverse tribù) quanto alle sue vicende storiche: il Caucaso è stato per lungo tempo il luogo di rifugio per le popolazioni che – vinte dai nomadi delle steppe russe – venivano sospinte verso le montagne, o per quelle delle coste occidentali che venivano colonizzate (Miller 2005, cit. in Ferrari 2007: 18).

In generale, le lingue parlate in questa regione sono riconducibili a tre grandi famiglie linguistiche: caucasica, indoeuropea ed uralo-altaica. Troviamo infatti un substrato autoctono, preindoeuropeo, di popolazioni parlanti lingue del gruppo caucasico⁵² e a loro volta suddivise in “meridionali”, “nordoccidentali” (Adighi, Circassi e Cabardini), e “nordorientali” (Ingushi e Ceceni, ad esempio, ma anche alcune delle più di trenta etnie che abitano la zona del Daghestan). Solo più tardi sono sopraggiunti gruppi di lingua indoeuropea e turcofoni (come i Balcari e i Karačaji). Se la situazione appare decisamente frammentaria per il Caucaso Settentrionale, nell'area trans-caucasica invece il panorama è relativamente facile da mappare: a parlare lingue

⁵¹ Dove il coro annuncia al protagonista che lo piangeranno « quanti tra i mortali/ abitano il sacro suolo dell'Asia/di pietà e di lamenti si struggono/per la tua sorte sventurata/e le fanciulle che in terra di Colchide/ hanno dimora e non temono la battaglia/e la moltitudine degli Sciti, che il luoghi/estremi della terra posseggono/tutt'attorno alla palude Meotide;/e il fiore guerriero d'Arabia/che vive vicino al Caucaso/in città dagli scoscesi dirupi/popolo sterminatore/cui un fremito vibra nelle lance acuminate» (tratto da Eschilo, *Supplici, Prometeo Incatenato*, Mondadori, Milano, 1994, p. 93).

⁵² Riguardo alle quali è stata ipotizzata anche un'originaria unità con i Baschi attualmente stanziati in Spagna: supportata anche dal nome “Iberia” con cui era altrimenti noto l'antico regno del Kartli, questa rimane però un'ipotesi ancora controversa.

caucasiche sono gli Abkhazi e i Georgiani, mentre quella armena è indoeuropea e gli Azeri sono turcofoni (in diverse località di quest'area sono inoltre insediate comunità di lingua iranica). In territorio georgiano, infine, vanno distinti fra loro i vari sotto-gruppi linguistici: il principale è quello dei Kartveli, poi vi sono i Mingreli e gli Svan e così via. La suddivisione attuale, in effetti, rispecchia fedelmente lo sviluppo diacronico che ha caratterizzato la lingua locale (cfr. *Nota sulla lingua georgiana*).

Questo complesso ed affascinante mosaico ha fatto del Caucaso un vero e proprio laboratorio per gli studi etno-linguistici. La sua ricchezza che ha da sempre colpito l'immaginario europeo, spingendo gli studiosi a fantasticare sull'origine di tanta varietà umana e culturale e su una così fertile poliglossia:

When [Sir Henry Rawlinson] came back from Georgia, seven or eight years ago, he took the opportunity of mentioning to the Society that the southern slopes of the Caucasus formed the most beautiful tract of country he had ever seen. In the autumn there was no country in the world that could be compared for sylvan beauty with this region. He also mentioned, at the time, that the beauty of the inhabitants was fully equal to the beauty of the scenery; and, on that account, he would also recommend the country to the admiration of his travelling countrymen. Again, in the matter of ethnology and archaeology, this country was exceedingly interesting. [...] Throughout the Caucasus there were traces of all the languages we know anything of; there were fifty or sixty different languages all collected in a small area, remnants – “linguistic boulders” we might call them – of languages that had died out. He believed, when the subject was more fully investigated, that the Caucasus would be found to be a perfect mine of philological treasures (Freshfield 1868: 72).

Senza dubbio resoconti come questo riflettono idee forse vaghe, ma ben radicate, su una regione che l'Europa moderna andava scoprendo, e che fino ad allora aveva sentito soltanto “raccontare”. In effetti, il Caucaso è davvero un buon esempio di come un paesaggio possa essere conosciuto narrativamente: anzi, conosciuto narrativamente *ancor prima* che concretamente. Ecco dunque il Caucaso come montagna mitica e favolosa, che nell'immaginario occidentale si eleva a partire da un terreno di storie antiche, misteriose, leggendarie, finanche esotiche. E' una rappresentazione che si nutre delle storie sedimentate epoca dopo epoca: sul Caucaso come sul Mar Nero, cioè, esistevano racconti radicati e circolanti sin da molto prima che esploratori, studiosi, etnografi e scienziati, ma anche militari e missionari, vi si recassero fisicamente⁵³.

⁵³ Il rapporto che i suoi primi visitatori hanno avuto con il Caucaso mostra un interessante parallelo proprio con l'esperienza dell'etnografo il quale, spesso, prima di recarsi nell'area della sua ricerca la “incontra” attraverso i racconti (ad esempio di viaggio) narrati da altri. A sua volta, producendo i propri

In realtà, però, “paesaggio reale” e “paesaggio raccontato”, montagna e mito, terra e storie si influenzano e si formulano a vicenda in una continua osmosi di simboli, riferimenti, pratiche. Quella “narrativa” è una forma piena, legittima e densa di conoscenza dei luoghi, anche e soprattutto quando si intreccia a quella che viene dall’esperienza dei luoghi stessi. Pertanto, come sostiene la geografa russa Marina Frolova proprio riguardo al Caucaso,

il serait injuste d'affirmer que le Caucase n'a pas été connu des Européens. Dès la plus haute antiquité, le Caucase, enveloppé d'une auréole misterieuse, fascinait les peuples européens. On a vu dans l'Ararat légendaire le refuge de l'arche de Noé et l'Eden perdu d'Adam et d'Ève; l'Elbrous “divin” a été décrit par Eschyle comme la prison de Prométhée; dans la Colchide, les Argonautes cherchaient la Toison d'Or; les hautes montagnes du Caucase Central étaient le royaume des Amazones...[...] Le Caucase était donc à la fois une montagne fabuleuse et inconnue en Europe. Les Européens en effet connaissaient plusieurs mythes caucasiens sans le rattacher à un espace géographique concret. [...] Le mythe est resté une référence importante pour la lecture de l'espace caucasien et de la montagne, en général. Durant certaines périodes *le mythe tient lieu de réalité du paysage montagnard* [...]. Le Caucase a joué un rôle particulier dans la mythologie occidentale, car il a “territorialisé” certains mythes “montagnards” répandus en Europe, tout d'abord celui du rôle “cosmologique” particulier de la montagne (au centre du monde) et celui de la montagne “originelle” (Frolova 2006: 42-43, corsivo mio).

1.4 All’incrocio delle narrazioni: esperienze del paesaggio caucasico

Nel corso dei secoli, infatti, il Caucaso continua ad affascinare, ad attrarre e soprattutto a lasciarsi raccontare. Vorrei concentrarmi a questo punto sui “nuovi miti caucasici” (Frolova 2006: 45) che nascono quando la regione al di là del Mar Nero diviene meta di scoperte, esplorazioni e conquiste e in cui le storie locali si intersecano alle esperienze di viaggio dei primi esploratori diretti ad Oriente. Sorte dall’incontro fra luoghi ed immaginario, queste ennesime, avvincenti narrazioni finiranno per ripercuotersi sulla percezione del paesaggio caucasico stesso.

Un esempio molto interessante di tale “retroazione positiva” è il caso del monte Ararat, della cui valenza simbolica ho parlato nel paragrafo precedente: pur nominato in modo esplicito nel testo biblico sul diluvio, prima dei viaggi compiuti dai missionari cattolici e dagli esploratori (come Guillaume de Rubrouck e Marco Polo) nel XIII sec., questo luogo non era mai stato associato ad alcuna vetta particolare:

resoconti, egli arricchirà questo patrimonio narrativo. Di certo, il mio avvicinamento alla Georgia è avvenuto lungo questo tipo di traiettoria.

Plus d'un millénaire après, de nouveaux mythes caucasiens sont apparus. Ces mythes ont lié la montagne arménienne Massis avec l'image de la montagne biblique, sur laquelle l'Arche de Noé a trouvé refuge pendant le Déluge. Les témoignages des voyageurs-missionnaires influencés par les légendes locales, par exemple que le sommet enneigé du Massis était la montagne *originelle* décrite dans la Bible, se sont répandus dans l'Europe médiévale. Ces rumeurs ont acquis une force équivalente à celle d'un dogme religieux. Curieusement, ce dogme en revenant au lieu de son origine a été perçu par les Arméniens comme une preuve de l'authenticité des légendes locales, bien que le nom *Ararat* n'ait pas été utilisé auparavant par eux. Cette sacralisation de l'Ararat à l'échelle de l'Europe, comme les représentations du Caucase dans la littérature grecque, ont eu des conséquences importantes sur l'image du Caucase. Le Déluge, l'Eden, l'Arche de Noé sont devenus pour longtemps des éléments indispensables des représentations du Caucase dans les récits de voyage et sur les gravures. Les Européens attribuent au Caucase les traits les plus fantastiques, car il est perçu comme le lieu authentique de l'origine de l'homme et de la nature. [...] le Caucase et, plus précisément l'Ararat jouent désormais un rôle important dans l'émergence de l'idée de dispersion spatiale des espèces et des peuples du Vieux Monde à partir d'un centre unique (Frolova 2006: 45, corsivo nel testo).

Il leggendario e l'incognito, il fabuloso ed il liminale, l'umano ed il divino dunque, si intrecciano e si fondono nella rappresentazione di un territorio che, quasi del tutto sconosciuto empiricamente fino all'800, non di meno era parte delle conoscenze europee già dal VIII-VI sec. a.C. Si tratta davvero, come nota la Frolova (2006: 13), del "centro mitico dell'Eurasia". Ad esempio nel suo libro di viaggio dal titolo *The Travels of Sir John Mandeville*, pubblicato verso la metà del XIV sec., l'autore racconta di come da qualche parte, disperso fra le montagne georgiane, vi sia un Paese

all covered with darkness, so that it hath no light that no man may see through and no man dare come into that country for darkness; and nevertheless, they of the country thereby say that they may sometimes hear therein the voice of man and horse crying, and cocks crowing, and they know full well that men dwell there, but they know not what manner of men (cit. in MacLean 1977: 11-12).

La penetrazione dentro ai territori del mito, in effetti, non avviene sino almeno al XII secolo. Ancora nel Medioevo, non ci si avventura nel Caucaso se non per motivazioni strettamente economiche o politiche: nella maggior parte dei casi, esso costituisce niente più che una tappa – fra l'altro particolarmente ostica – del più lungo viaggio verso l'Asia Minore e l'Oriente. Per altro, le dure condizioni degli spostamenti dell'epoca di certo non consentivano ai viaggiatori di prestare attenzione al panorama e al paesaggio locali: il loro sguardo non "spaziava" mai, era – letteralmente e metaforicamente – fisso al suolo, al livello della strada, attento ad eventuali ostacoli o pericoli; le carte esistenti in questo periodo sono basate solo sui pochi itinerari già svolti, e proprio i loro disegni spesso contengono numerose componenti fantastiche, oppure nella toponomastica è

frequente l'interferenza con nomi di città e luoghi già conosciuti in Europa. Mentre le montagne europee all'epoca erano già ben conosciute (ne esistevano carte, guide e racconti), il Caucaso restava una terra "vergine", tutta da scoprire. Il paesaggio locale continuava ad essere pensato secondo i modelli veicolati dalla leggenda, e rimaneva scollato da quello vissuto concretamente durante le attraversate.

La vera e propria "scoperta" del Caucaso avviene tra la fine del '700 e la prima metà dell'800 ed è legata a motivi scientifici e militari: su di esso, infatti, iniziano a concentrarsi gli interessi di Francia, Inghilterra e Russia. Secondo Grant e Yalçın-Heckmann (2008: 6), nel caso storico del Caucaso la prospettiva più appropriata da cui guardare alla regione non è tanto quella della geografia fisica, quanto piuttosto della geografia politica: «successive imperial powers saw the Caucasus as a transit zone to be conquered»; quello del "territorio da conquistare", infatti, è forse uno dei più potenti "paradigmi del Caucaso" (Grant e Yalçın-Heckmann 2008: 2), vere e proprie cornici interpretative che si sono sviluppate in epoca antica ma hanno continuato a sussistere a lungo, fra le quali vi sono anche l'idea di una regione sconosciuta, di una terra inospitale ed impenetrabile, bellissima ma selvaggia e abitata da persone violente, di un'area caratterizzata da un raro pluralismo di lingue, religioni e realtà culturali.

Lo sviluppo delle strade che portavano al Caucaso, in particolare, è parte del più ampio progetto della sua completa annessione da parte della Russia. Il 1700 rappresenta dunque un momento di rottura rispetto alla conoscenza di quest'area: una delle ragioni del formarsi di "nuovi sguardi" sul Caucaso è da rintracciarsi appunto nello sviluppo di una particolare "pratica di viaggio" attraverso queste montagne, che resterà costante fino all'inizio del 1800: l'esplorazione volta alla conquista (Frolova 2006: 42). Agli occhi soprattutto della Russia, il Caucaso costituisce sostanzialmente una *risorsa*, prima potenziale e poi reale, per l'impero, quindi questi viaggi esplorativi hanno lo scopo di realizzare un vero e proprio "inventario" delle ricchezze, umane e naturali, della regione⁵⁴. Attorno al 1720 partono così le prime spedizioni scientifiche russe, dominate da un approccio marcatamente pragmatico ed utilitaristico. Una volta incorporato, poi, il Caucaso diverrà un tassello concettuale sempre più importante nelle geografie dell'epoca: estremo territorio di conquista dell'Impero, esso si tramuta in una frontiera

⁵⁴ In questo primo periodo, comunque, l'elemento umano non costituisce motivo di grande interesse: ragione per cui le ricerche dei naturalisti risultano molto più numerose di quelle degli etnologi.

reale, non più solo simbolica, al di là della quale vi è il “mondo ottomano” e musulmano.

Le missioni esplorative nel Caucaso includevano non solo scienziati, militari e diplomatici, ma anche esploratori di professione, ad esempio esperti naturalisti. A mio avviso uno dei resoconti più interessanti di questo periodo è quello di Johann Gustav Gärber che, tra il 1722 e il 1729, viaggiò lungo la costa del Mar Caspio e ne fornì una descrizione dettagliata dei popoli, della geografia e dell'economia, nonché tre carte geografiche (*Nachrichten von denen an der westlichen Seite des Caspischen Sees zwischen Astrachan und dem Fluss Kur befindlichen Völkern und Landschaften und von derselben Zustand im Jahre 1728*).

La prima vera spedizione scientifica in territorio caucasico è rappresentata, però, dal viaggio di Jean Pitton Tournefort sull'Ararat (1701): il suo scopo era non solo lo studio botanico e naturalistico della regione⁵⁵, ma anche l'osservazione dei suoi abitanti e della loro situazione politica e religiosa. Nello stesso periodo, alcuni progetti di approfondimento regionale furono promossi per tracciare una sorta di profilo onnicomprensivo della geografia e dei popoli di questi territori, in particolare dall'Armenia e dalla Georgia. È il caso, ad esempio, dell'opera del principe georgiano Bagrationi Wakhouchti, scritta tra il 1720 e il 1730 e tradotta in francese come *Description géographique de la Georgie* nel 1842 (poi in russo, ma solo nel 1904): costretto ad emigrare in Russia nel 1723, egli redige questo scritto per far meglio conoscere il proprio Paese sotto il profilo storico e geografico, anche nella speranza di tracciarne l'immagine di un luogo ricco di risorse, così da favorire la sua unificazione con la cristianissima Russia e, in tal modo, la protezione dai vicini musulmani. Per le carte che disegna e le descrizioni dettagliate che ci lascia sugli elementi territoriali locali, Wakhouchti può essere considerato a buon diritto il primo geografo e cartografo georgiano (Frolova 2006: 52). Il suo “essere georgiano” senza dubbio traspare nell'attenzione che egli dedica proprio ai paesaggi, descritti in modo molto più poetico e partecipato di quanto si ritrovi nei resoconti prodotti dagli studiosi russi, i cui sforzi sono volti piuttosto a preparare e gestire l'annessione. La stessa *Accademia delle Scienze* nel periodo 1768-1774 vi indirizza molti studiosi (anche stranieri) coinvolgendoli in due tipi di spedizioni: quelle cosiddette “astronomiche”, per

⁵⁵ Trovare, sulle cime del monte, piante risalenti ai tempi del Diluvio: cosa che non gli riuscì perché di fatto non raggiunse mai la vetta, pur riportando molte informazioni sulle specie vegetali presenti.

rilevamenti e misure geografiche, e quelle più prettamente “fisiche”, che includevano invece osservazioni non solo naturalistiche ma anche etnografiche, storiche, linguistiche, economiche e medico-geografiche delle diverse regioni, secondo un approccio di tipo marcatamente enciclopedico. Ad ogni modo, la maggior parte di questi studi, per altro ancora molto frammentari nel tempo e nello spazio, furono diffusi soltanto molto più tardi: è il caso, ad esempio, degli scritti di Johann Anton Güldenstädt, che furono pubblicati in edizione critica da von Klaproth soltanto nel secolo successivo⁵⁶. Nonostante l'intento con cui furono commissionati, di fatto si tratta non tanto di resoconti strutturati quanto piuttosto di veri e propri racconti o diari di viaggio, accessibili ad un pubblico più vasto e arricchiti di dettagli sugli itinerari, le peripezie del viaggio, le popolazioni incontrate. Pian piano, dunque, «une véritable pratique de l'observation et de la mesure émerge graduellement et les savants passent petit à petit de la description de l'espace conçu comme une somme d'éléments à une appréhension de la globalité, dont l'incarnation sera le paysage» (Frolova 2006: 64). Ecco dunque l'emergere di una forma di scrittura fortemente narrativa che inizia a fare del paesaggio il proprio oggetto privilegiato.

L'arte, dal canto suo, non è ancora pronta per interessarsi ai paesaggi caucasici in quanto tali: le prime, rare illustrazioni che compaiono sono ad opera di pittori che viaggiano al fianco degli esploratori, come nel caso di G. Belov che accompagna Güldenstädt: dovendo servire a comporre le carte geografiche, queste realizzazioni si preoccupano ancora molto di cogliere con esattezza le fattezze del territorio. Verso la fine del secolo, però, l'*Accademia delle Belle Arti* comincia a promuovere un nuovo tipo di viaggio, avente lo scopo di raffigurare proprio i paesi, le città, i luoghi, al fine di poterli meglio comprendere e quindi gestire anche politicamente. E' in questo contesto che, nella pittura, fanno la loro prima effettiva comparsa i paesaggi caucasici, come nell'opera di Mikhail Ivanon del 1782, *Vista di tre chiese sullo sfondo del monte Ararat*.

Nel corso del 1800, le regioni caucasiche vengono gradualmente annesse all'impero russo. Nel 1801 sarà la volta della Georgia, che chiede alla Russia una protezione contro la vicina Turchia ottomana. L'inizio di una vera e propria occupazione territoriale, naturalmente, va di pari passo con la realizzazione di carte e descrizioni sempre più

⁵⁶ Cfr. almeno *Reisen durch Rußland und im kaukasischen Gebirge 1788-91* e *Beschreibungen der kaukasischen Länder*, pubblicati postumi da Pallas nel periodo 1787-91 e poi, insieme ad altri, da Klaproth nel 1834.

dettagliate e puntuali dei suoi territori. Grazie alla costruzione di avamposti come Vladikavkaz (1784) e di numerose strade, prima fra tutte la Grande Strada Militare Georgiana, il contatto con l'area si fa sempre più concreto, le condizioni di viaggio meno pericolose, le conoscenze più puntuali. Cominciano a svilupparsi anche i primi fenomeni che potremmo definire "turistici": in particolare sono molti i viaggiatori che si recano in queste zone per beneficiare delle acque termali, di cui tutta la regione caucasica è molto ricca⁵⁷. Verso la metà del secolo si contano ormai diversi tipi di lavori dedicati a questo tema ambientale, tra guide di viaggio, trattati medici, racconti di cura. Si rinnova così il motivo tematico che già aveva portato al sorgere della stessa Tbilisi, odierna capitale della Georgia: un tempo, infatti, la capitale del Kartli era Mtskheta⁵⁸; poi, nel 469, il re Vakhtang Gorgasali individuò, a pochi chilometri di distanza, un'area particolarmente salubre per la presenza di bagni sulfurei e – dopo la sua liberazione dalla presenza iraniana – stabilì la nuova capitale a Tbilisi⁵⁹, che egli stesso chiamò così dall'aggettivo *tpili* (oggi თბილისი/*tbili*), "tiepido".

Durante la prima metà dell'800, e anche di pari passo con lo sviluppo del movimento romantico in Europa, il viaggio nel Caucaso diviene un vero e proprio fenomeno sociale: i resoconti di viaggio, o meglio i *racconti* di viaggio, perdono sempre di più la loro impronta marcatamente utilitaristica diventando un vero e proprio genere letterario dal tono emotivo ed esperienziale. Nel frattempo, la stessa geografia russa vive sviluppi importanti, stimolati fra l'altro dal soggiorno a S. Pietroburgo di Alexander von Humboldt e testimoniati anche dal fatto che la *Società di Geografia* si sostituisce all'*Accademia delle Scienze* nell'organizzazione delle spedizioni. La geografia si istituzionalizza come disciplina universitaria, e nel 1851 a Tbilisi vengono inaugurati la "sezione caucasica" della Società nonché i primi periodici dedicati alla descrizione geografica del Caucaso. Del 1853 è la fondazione del *Dipartimento Caucasicco di Topografia Militare*, che provvederà d'ora in poi alla realizzazione delle carte relative al Caucaso, nell'intento di mappare le altitudini delle vette più importanti.

⁵⁷ Il ricorso alla "cura termale" si diffonde inizialmente proprio in collegamento con le guerre, come rimedio per i soldati feriti o indeboliti dai combattimenti *in loco*. Dopo le ispezioni fatte da alcuni medici, il potere benefico delle acque locali inizia ad attirare anche i flussi turistici.

⁵⁸ Secondo la versione consegnata dai suoi abitanti agli etnografi, Mtskheta sarebbe stata fondata da Mtskhetos, figlio di Kartlos, la quinta generazione dopo Noè e capostipite della stessa popolazione georgiana (Hovey 1904: 335).

⁵⁹ Di fatto, Gorgasali fu il fondatore di Tbilisi, anche se la vera e propria costruzione della città fu opera del figlio Datchi.

Secondo Marina Frolova, la guerra ha prodotto dei punti di vista molto particolari sul paesaggio caucasico: in essi, l'aspetto romantico, quello coloniale e quello pragmatico si intrecciano a formare l'immagine di un vastissimo "paese dell'abbondanza", colmo di ricchezze che i popoli locali – ancora "selvaggi" – non sapevano ben sfruttare: ad esempio il *Bollettino di Tiflis*, che esce dal 1828 al 1831, pubblica numerosi racconti che dipingono il Caucaso come territorio fervente, esuberante, ricco di vino, cereali, riso, frutta, un paese dalla natura affascinante ed esotica, in breve una sorta di "India tropicale" (Frolova 2006: 82).

Molte riviste e gazzette russe «pubblicano in continuazione relazioni di viaggio, ricordi, memorie, testimonianze, note, poesie, racconti scritti da ufficiali, viaggiatori, scrittori, poeti, funzionari, che hanno per tema il Caucaso con la sua natura, le etnie, le lingue, le strategie militari, i costumi, le tradizioni» (Cavaion, Magarotto 1992: 33). Testimonianze particolarmente significative perché forniscono al lettore «una gran quantità di elementi documentari sulla natura, la storia, i costumi del paese lontano ed esotico che hanno visitato. In questi resoconti di viaggio gli autori non compiono quel pellegrinaggio spirituale che sarà caratteristico del viaggio romantico europeo [...], ma si limitano a riferire la realtà locale visitata, di per sé assai diversa da quella russa e io quanto tale di grande interesse esotico» (Cavaion, Magarotto 1992: 34).

Fra i luoghi più menzionati in questi testi spicca senza dubbio la grande Strada Militare Georgiana (g. *sakartvelos samkhedro gza*), su cui vorrei fermare brevemente l'attenzione perché, durante i miei spostamenti per le interviste e i rituali, ne ho percorso più volte il tratto che da Tbilisi porta alle montagne: si tratta di un'antica via di collegamento che sboccia subito a nord di Tbilisi, serpeggia per un lungo tratto fino al lago Jinali e poi, arrampicandosi attraverso le montagne, raggiunge il suo punto più elevato al passo dello Jvari (2.443 m); infine, scendendo lungo le sponde del fiume Tergi, si spinge sino ai confini con la Russia: proprio Stephantsminda è l'ultima città che vi si incontra, e l'intero percorso offre la possibilità di lasciarsi stupire dagli stravolgenti paesaggi della Georgia settentrionale (*Diario di campo*, 27 giugno 2010). Transitabile a ruote dal 1814 (il viaggio durava due giorni), nel corso del XIX sec. questa strada diventa un vero e proprio itinerario turistico e le "guide" per i viaggiatori iniziano a costituire quasi una sorta di genere letterario a sé stante, mentre dal 1827 nasce il primo servizio postale che collega S. Pietroburgo a Tbilisi. La Grande Strada

Militare rappresenta un tragitto ad un tempo pittoresco, pericoloso (per il rischio di precipitare, soprattutto in prossimità di alcuni punti) e romantico. Con i paesaggi che attraversa, sembra quasi riassumere in sé il Caucaso intero. In una testimonianza del 1833 dal titolo *Pojedzka v Gruzii* (*Viaggio in Georgia*, ripreso da Frolova 2006), un anonimo viaggiatore russo che ha appena ottenuto un posto amministrativo in Georgia racconta emozionato dei forti contrasti percettivi che dominano il passaggio discendente dalle ruvide ed impervie montagne caucasiche alle terre georgiane, di cui risaltano ai suoi occhi la bellezza e la prosperità dei paesaggi e dei villaggi: valli ed insediamenti che egli arriva a paragonare a quelli svizzeri, tirolesi, italiani (promuovendo quindi quella che sarà poi l'idea della Georgia come "Italia russa").



Figura 14: La “Strada Militare Georgiana” nei pressi di Gudauri, fra le montagne del Gran Caucaso, fotografata dal sentiero che sale al santuario di Lomisi (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).

Al carattere stupefacente del paesaggio locale non rimasero indifferenti nemmeno i governatori e i militari, ancora memori dei grandi racconti che se ne tramandavano nei tempi antichi. Ecco l'inizio di un *report* redatto dal capitano Duncan Cameron (vice

console alla Redoute-Kaleh sul Mar Nero) per la *Royal Geographical Society* di Londra, in cui vengono descritti i territori delle province transcaucasiche:

Is this paper, after a recapitulation of the mythical marvels of the Caucasus, such as the Golden Fleece, the Amazons and Prometheus, to which some still existing legends bear distant affinity, the author has treated upon its more recent history, the geographical features of the country, and the peculiarities of its tribes (Cameron 1861-62: 5).

All'interno del rapporto, la descrizione del paesaggio acquista un ruolo di primo piano:

There was, in the first place, a rich alluvial plain on the shores of the Black Sea – the ancient Colchis, watered by the Phasis and its tributaries, and covered for the most part with dense forest and luxuriant vegetation. At the distance of 40 or 50 miles from the sea, a chain of hills run down from the Caucasus towards Ararat, and from the summit of these hills the plateau sloped gradually down for 500 or 600 miles to the Caspian. This plateau was generally of a stern and barren character, but the valley of the Cyrus river was well cultivated throughout and there was a certain belt of forest running through the country in a north-west and south-east direction, of extraordinary beauty. The southern slopes again, of the great range of Caucasus, broken into innumerable valleys, and studded with villages and vineyards, presented a landscape of surprising loveliness. The range of hills running south from the Caucasus to Akhaltzik, beyond Kotais⁶⁰, were especially remarkable for their beauty: he had never indeed seen or heard of mountain scenery elsewhere of a more magnificent or picturesque character (Cameron 1861: 6).

Assieme alla fascinazione per le bellezze del territorio, un altro tema che ritorna nei racconti di viaggio è il carattere selvaggio della natura e dei costumi caucasici, soprattutto delle zone di montagna che si pensano abitate da banditi e popolazioni molto bellicose, di una primitività cruda ed attraente al tempo stesso. I Circassi, ad esempio, vengono descritti come turbolenti ma impavidi, ed amanti della libertà sopra ogni cosa (Cameron 1861: 5). Una tematica che resterà molto presente nei “discorsi sul Caucaso” fino a tempi piuttosto recenti e che anzi, forse non si è mai del tutto prosciugata.

Ethnologists found many subjects of interest in that country, but it was especially a school in which they might learn caution, for there were many languages spoken in it which they were wholly unable to affiliate. The descent of the greater part of the Caucasian tribes was a subject of the utmost difficulty, into which he could not now enter; but he might mention a fact he had observed in reference to one of them, the Imeretians, as indicating their ancestry – it was the peculiarly thick and rough character of their hair. He believed it testified to their African descent, as asserted by Herodotus, and showed that two or three thousand years had not sufficed to comb straight the woolly hair of the negro. This appearance of their hair was quite unmistakable when attention had been directed to it; it struck the gentlemen who were travelling with him quite as forcibly

⁶⁰ Oggi rispettivamente Akhaltsikhe e Kutaisi.

as himself. The hair, however, was the only negro characteristic about them; their features were in no way negro. As to Mingrelia, he considered it to be the finest country in the world, both in the physical features of the land and in the remarkable beauty of its inhabitants. It was a paradise of beauty; neither a plain woman nor a plain man were ever to be seen in it (Cameron 1861: 6-7).

Verso gli anni '20, intanto, finalmente nei racconti di viaggio assistiamo alla graduale comparsa del concetto di *paesaggio*: riservando il riferimento alle aree fertili ed abitate, esso viene distinto dalla *natura*, solitamente descritta come selvaggia e misteriosa. Così nel territorio montuoso, si distinguono le valli – che incarnano l'armonia e la perfezione generate dal lavoro fecondo dell'uomo – dalle montagne e dalle gorge, diversificate, impervie, caotiche e a volte inaccessibili. Gradualmente, e in modo più marcato a partire dagli anni '40, emerge anche la pittura di paesaggio: artisti come Tchernetsov, Lermontov e Gagarine realizzano litografie spesso usate per le illustrazioni dei libri di viaggio. Proprio grazie allo sviluppo di diverse pratiche di viaggio e di racconto, insomma, nel corso dell'800 si assiste alla graduale trasformazione dell'ignoto e generico spazio caucasico in vero e proprio “paesaggio”, che viene di volta in volta percepito e descritto attraverso un modello romantico, militare, statistico, scientifico, pittoresco, poetico.

Verso il 1820-30 una specifica letteratura scientifica sul Caucaso inizia a separarsi dal genere dei racconti di viaggio e a prendere forma propria, consentendo il trapasso dall'inventario eterogeneo e frammentato dei racconti di viaggio ad una visione più sintetica e globale del paesaggio⁶¹. Più la rappresentazione diventa scientifica, più essa tende ad allontanarsi dal “racconto di viaggio” – che pure era sempre stato molto “vicino al terreno” e ai suoi elementi particolari, ma che forse non consentiva di gestire e controllare “dall'alto” le terre della regione – e ad avvicinarsi ad una rappresentazione di tipo cartografico ed astratto: in sostanza, ad una descrizione scientifica dello *spazio* caucasico piuttosto che dei suoi *luoghi*.

Tra la fine dell'800 e i primi del '900, in Russia la geografia si afferma come disciplina scientifica⁶². Questo fenomeno, se da un lato è dovuto sicuramente

⁶¹ Un trapasso concretamente associato alla figura di Alexander von Humboldt che, come già dicevo, ha molto influenzato la geografia russa dell'epoca, con il suo modello di scrittura geografica che integrava l'itinerario alla tavola sintetica, soprattutto con la sua spinta a considerare la natura/il paesaggio non solo come un soggetto di contemplazione ma come un vero e proprio oggetto di ricerca scientifica.

⁶² Tra i geografi più importanti di questo periodo, sono da menzionare sicuramente P.P. Semionov Tian-Chanski, Dmitri Nicolaevitch Anoutchine e Vassili Vassilievitch Dokoutchaev.

all'influenza del pensiero di von Humboldt, dall'altro è anche molto legato alla contingenza storica. A partire dal 1860, infatti, la Russia va incontro a grandi cambiamenti economico-sociali: da un lato, la sua economia risente di un periodo di dissesti ambientali e di cattivi raccolti; dall'altro, Alessandro II libera gli schiavi e promuove riforme sociali. In particolare i contadini liberati (circa un terzo del totale), hanno bisogno di terreni da coltivare: è necessario dunque mettere a coltura nuove terre e proprio l'annessione recente del Caucaso e di altre terre in Asia Centrale offre alla Russia una buona opportunità di espansione agricolo-coloniale. Fra le altre, nel Caucaso vengono decentrate la produzione del grano e quella dell'industria cotoniera, trapiantandovi dei coloni (alcuni volontari dalla Circassia, altri sotto minaccia della deportazione in Siberia) che ricevono sovvenzioni per coltivare queste terre ritenute fertili, anche se forse non pienamente adatte alle intenzioni dell'impero⁶³. Di nuovo, il sapere geografico dell'epoca viene mobilitato quale strumento di colonizzazione e gestione del Caucaso: infatti vengono promossi studi geografici sempre più precisi, funzionali allo sviluppo agricolo nelle colonie (ad esempio degli studi di tipo economico ed agronomico condotti dalla *Società di Libera Economia* per individuare i fattori e le potenzialità di sviluppo agricolo locale).

Nell'ambito della geografia russa ottocentesca, la ricerca di un modello scientifico per "descrivere" il paesaggio rimane per molto tempo dominante rispetto al desiderio di "comprenderne" anche le dimensioni culturali: è forte, infatti, la necessità di sistematizzare e relazionare i vari elementi fisici, e di trovare delle correlazioni fra di essi. Nel corso del '900, questa tendenza sfocerà in una vera e propria "scienza del paesaggio" (*Landschaftovédénie*): come si può notare, per indicare l'oggetto di questo studio i Russi utilizzano il termine tedesco *Landschaft*, ad indicare sostanzialmente una regione nella quale le particolarità del clima, dei rilievi, dell'orografia, della vegetazione, del suolo e dell'attività umana sono organizzati in un insieme geografico armonioso (Frolova 2006: 144). Un modello che diviene sempre più astratto, lontano dalla rappresentazione sensibile dei territori; il paesaggio viene sempre più reificato, e incastrato nella contraddizione fra paesaggio come realtà spaziale e paesaggio come risultato di una percezione soggettiva (Frolova 2006: 112).

⁶³ In alcuni casi, di fatto, il trapianto di colture russe (come la segale e la patata) non riesce bene in un ambiente quasi tropicale come quello della Transcaucasia, e così molte terre vengono lasciate incolte. I contadini russi, per altro, non erano a conoscenza dei metodi locali di coltivazione agricola.

Dopo la conquista russa, comunque, le condizioni di viaggio nel Caucaso migliorano notevolmente ed esso diventa un vero e proprio “luogo di pellegrinaggio” per varie tipologie di viaggiatori, soprattutto per gli amanti del pittoresco, dell’esotico e dell’avventura. Anche sul piano delle rappresentazioni visuali, vediamo aumentare le produzioni fotografiche, l’apparizione delle incisioni fatte in base alle foto, gli album fotografici e le cartoline illustrate: «Le paysage caucasien devient une valeur reconnue. Le public du Caucase s’est considerablement enlargit» (Frolova 2006: 117). Pian piano, si sgretola il mito dell’inaccessibilità delle cime, soprattutto dopo le prime esplorazioni dell’Ararat, del Kazbeg e dell’Elbruz condotte nel 1868 dagli esploratori che ho già nominati, vale a dire Freshfield, Moore e Tucker:

About midway between these ancient volcanoes [i monti Kazbeg ed Elbruz] the Caucasus culminates in grandeur, in extent of glaciers, and (setting aside Elbruz), in height, in a cluster of magnificent granite peaks and ridges, enclosing great firths of ice which roll gently into the northern valleys, or pour down southwards in frozen cataracts till they touch the forests of Svanetia [Svaneti], where they end at an average elevation of 7000 feet (Freshfield 1890: 258).

Se fino alla fine dell’800 i militari restano senza dubbio i produttori più precisi ed affidabili di carte e topografie della regione, molto importanti iniziano ad essere anche le informazioni fornite dagli alpinisti, alcune delle quali ispirate dagli emergenti studi glaciologici. La loro percezione della grandiosità – forse persino della sacralità – di questi paesaggi si formula, almeno in parte, nel solco di una cornice già tracciata dal mito, a conferma di quanto ho sostenuto fin qui rispetto al rapporto fra territorio e racconti:

From the earliest times Kasbek has taken a place in history, and has, somewhat unfairly, robbed its true sovereign, Elbruz, of public attention. Situated beside, and almost overhanging the glen through which for centuries the great road from Europe to Asia has passed, it forces itself upon the notice of every passer by and the traveler, who if blessed by a clear day, sees Elbruz only as a huge white cloud on the southern horizon, as he jolts over the weary steppe, is forced to pass almost within reach of the avalanches that fall from his more obtrusive rival. It is therefore not difficult to see why Kasbek has become famous; why in early times the mass of crag on the face of the mountain, so conspicuous from the post station, was made the scene of Prometheus' torment, why in later times superstition has declared that amongst these rocks, a rope, visible only to the elect, gives access to a holy grot, in which are preserved the tent of Abraham, the cradle of Christ, and other sacred relics (Freshfield 1868: 67).

Grazie a questo allargamento ed approfondimento conoscitivo, già verso la fine del secolo l'alta montagna caucasica si trasforma in una sorta di "terra promessa" tanto sul piano turistico, quanto su quello scientifico. Il crescente interesse per il territorio retroagisce sul territorio stesso, promuovendone la graduale trasformazione: le strutture agricole di impronta feudale trapassano progressivamente nelle piantagioni di the, agrumi e cotone, tutti prodotti destinati alle zone balneari; i coloni russi vi si insediano stabilmente e iniziano a costruire vere e proprie città; diviene sempre più frequente la creazione di stazioni termali e balneari in vari punti della regione. La sempre maggiore conoscenza diretta del territorio permette anche di capire quali tipi di coltivazione si adattino meglio ad ogni zona. Così, potenziata l'agricoltura, il Caucaso torna ad essere percepito come la regione della ricchezza e dell'abbondanza, capace di sfamare intere popolazioni. Un po' un richiamo, se si vuole, all'idea che se ne aveva di "terra del vello d'oro" nell'Antichità. Non più considerato una mera periferia della Russia, esso è ormai divenuto una parte indispensabile dell'immaginario geografico dell'Impero (Frolova 2006: 142).

Anche l'Europa matura un interesse più specifico per la regione, anche se pur sempre mediato dalle categorie del romanticismo pittorico, che, soprattutto in ambiente tedesco, si lega indissolubilmente alla passione per il viaggio. Molti dei temi analizzati fino a qui ritornano, fra gli altri, nel bellissimo scritto di Moriz von Dechy *Kaukasus. Reise und Forschungen im kaukasischen Hochgebirge*, pubblicato a Berlino nel 1905. Le sue prime parole per il Caucaso, infatti, sono un richiamo esplicito alla sua natura di montagna mitica (Von Dechy 1905, 1-2, corsivo mio):

Die kaukasischen Ländergebiete waren schon den Völkern des Altertums bekannt. *Ein reicher Sagenkreis umwebt die Landschaften* zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meere. Dort bildete das Kafgebirge der Alten das Ende der Welt, der Kaukasos, das Asa-Land, den Göttersitz nach der deukalionischen Flut. Nach dem Sonnenlande Kolchis ging der Zug der Argonauten, und an die Felsen des Kaukasus ward Prometheus von den erzürnten Göttern geschmiedet.

L'attenzione per la geografia si mischia alla fascinazione per la varietà etnica della regione:

Herodot, Strabo und andere Schriftsteller ihrer Zeit geben uns die ersten Nachrichten von den kaukasischen Ländern. Alte, zum grossen Teile verschwundene Völker wohnten dort,

und der Strom von Völkerwanderungen bewegte sich durch diese Ländergebiete. So wurde der kaukasische Isthmus bis in die jüngste Zeit ein Tummelplatz der verschiedensten Völker, der Schauplatz von Rassenkriegen und religiösen Kämpfen.

E la maestosa catena del Caucaso è ancora identificata con una grande barriera geografica che “divide mondi” ma, ad un tempo, accoglie popoli in fuga e ne diventa la dimora:

An der Grenze zweier Kontinente steht das den kaukasischen Isthmus durchziehende mächtige Hochgebirge, der Kaukasus. Er war ein hemmender Wall für die Bewegung der Völkerzüge, der ihre Wogen in gewisse Richtungen zwang. Nur die Brandung derselben erreichte das rauhe, hohe, schwer übersteigbare Gebirge. Die historische Bedeutung der Gebirge, besiegten und verfolgten Völkern zum Asyl zu dienen, zeigt auch der Kaukasus. Die in das Gebirge verschlagenen Bruchteile der den Kaukasus umschwärmenden Völkerschaften fanden dort von der Aussenwelt abgeschlossene Zufluchtstätten. Hieraus erklärt sich das Gemisch von Völkern und Sprachen, welches sich bis auf den heutigen Tag dort erhalten hat.

Ho voluto riprendere alcuni passaggi di questo testo perché credo esemplificati bene quanto vado sostenendo a proposito della struttura mitologico-narrativa che sorregge ed ispira la produzione di nuovi racconti sul Caucaso, in questo caso dei racconti di viaggio, molto diffusi in Europa tra ‘800 e ‘900.

Nel trapasso al nuovo secolo, la rappresentazione pittorica viene gradualmente sostituita da quella fotografica e cinematografica, mentre una vera e propria riflessione sul tema del paesaggio si fa strada negli studi scientifici sulla regione: il termine tedesco *Landschaft* viene ancor più asciugato e depurato dell’elemento umano e riportato invece ad un piano molto più quantitativo e fisico, sotto l’influenza dell’ideologia materialista: ecco che il termine *Landschaft* – molto naturocentrico – viene distinto dal *paysage*.

Durante il periodo rivoluzionario (1917-1921), invece, assistiamo al progressivo svilupparsi di ricerche geografiche “locali” promosse nel periodo dell’indipendenza: è anche il caso della Georgia, dove nel 1918 a Tbilisi⁶⁴ viene creata la *Ivane Javakhshvili Sakhelobis Tbilisis Sakhelmtsipo Universitēti* (l’Università Statale intitolata al famoso storico georgiano Javakhishvili) che, con studiosi quali Zakharov, Djavakhishvili e Grossheim, eredita in un certo senso le ricerche geografiche condotte in area caucasica nel corso dell’ 800.

⁶⁴ Poi a Baku nel 1919 e a Yerevan nel 1920.

L'attenzione per l'elemento antropico del paesaggio si rafforza nuovamente attorno agli anni '70. La nozione di *paesaggio culturale* – già proposta in ambito russo nel 1946 dall'economista e geografo G. Sauchkine per indicare una regione in cui gli elementi naturali sono modificati dalla presenza umana – viene recuperata da Berg e Neoustroïev. Il paesaggio, comunque, viene ancora concepito come un sistema che segue *in toto* le leggi della natura: la storia umana e sociale vi giocano un ruolo di mero intervento esterno, pertanto epistemologicamente secondario, e la questione del paesaggio “vissuto” e “percepito” non viene nemmeno posta⁶⁵. Anche i primi tentativi russi di analizzare la percezione del paesaggio caucasico portano un'impronta piuttosto positivista: si tratta di studi volti a descrivere le qualità estetiche dei paesaggi ricreativi, con veri e propri indici qualitativi e quantitativi introdotti al fine di rendere più obiettive le analisi. In vari casi, e molto significativamente, tali lavori si concentrano più sullo sguardo e la percezione dei turisti (o comunque di persone esterne), che non su quelli delle popolazioni locali. Date la loro forte differenziazione ed il carattere particolarmente complesso delle loro lingue, esse venivano considerate come illuminanti esempi dell'evoluzione sia linguistica che culturale umana, in una prospettiva che fondeva lo sguardo scientifico-naturalistico a quello romantico e pittoresco.

Sicuramente, per molto tempo la rappresentazione di questi gruppi rimane in un certo senso scollata da quella dei rispettivi contesti e paesaggi: oppure, se vi è in qualche modo connessa, lo è attraverso le maglie di un ostinato determinismo geografico. In ogni caso, rimane del tutto assente qualunque riferimento alla percezione “emica” del rapporto con i luoghi, al ruolo attivo che gli abitanti hanno nella formulazione dei valori ad essi associati. I primi studiosi europei a visitare il Caucaso, per altro, erano affascinati soprattutto dall'elemento della montagna e dunque tendevano ad interpretare l'intero paesaggio locale secondo il già affermato “modello alpino”⁶⁶: soltanto all'inizio

⁶⁵ Tra coloro che cercano di “umanizzare” la descrizione del Caucaso vi è Grigor Avokian, che nel 1989 pubblica *Uomini e montagne*: anche qui, tuttavia, il rapporto fra abitanti e territorio continua ad essere pensato come molto distaccato.

⁶⁶ Cfr. ad esempio Freshfield 1868: 67: «The new Dariel road was nearly completed; though well constructed, it is not equal in point of engineering to the best Swiss or Austrian highways through the Alps. On the south side of the chain the scenery is pretty without being grand, and recalled part of the German Tyrol. The valley of the Terek, on the north side of the pass, is of an entirely different character; treeless glens, bold rocks, slopes of steepness forbidding even to eyes accustomed to those of the Alps, and stone-built villages, scarcely distinguishable from the neighbouring crags; such are the main features of the 16 versts' drive from Kobi, the highest station in the valley of the Terek, to the village of Kasbek.

del XX secolo si può dire che abbia iniziato a formarsi un percorso interpretativo specifico per questa regione. La montagna, a voler essere ancor più precisi, per molto tempo non è stata nemmeno considerata una vera e propria forma di “paesaggio”: questo concetto, infatti, era legato più alle zone pianeggianti e/o umanizzate e all’immagine del “paese”, mentre il Caucaso per lungo tempo era stato percepito come “altro”, selvaggio, inaccessibile ed ostile, dunque mal si adattava al bacino concettuale della civilizzazione europea così come essa si rifletteva nella gestione del territorio. In ogni caso, un più stretto intreccio fra queste montagne e l’idea del “paesaggio” si ha solo a partire dall’800 e con il romanticismo, allorché il concetto di paesaggio si appropria di elementi legati all’estetica. A quel punto, per altro, la montagna costituisce non tanto un oggetto, quanto piuttosto un punto di osservazione privilegiato: nasce così il *panorama*, sorta di precoce ibrido fra l’astrazione cartografica e la percezione soggettiva, che rappresenta un passaggio importante verso l’idea del paesaggio come “veduta” (Frolova 2006: 25).

A parte i già citati lavori di Gldenstdt, fino a tutto il ‘700 la letteratura prodotta sul Caucaso non aveva ancora posato lo sguardo sulle sue popolazioni e sulle esistenti questioni etniche e linguistiche. Nel corso dell’800, invece, troviamo i primi riferimenti alla “razza caucasica”, che viene inquadrata nei tratti, stereotipati e pittoreschi, un tempo attribuiti proprio dai Greci alle etnie di questa *terra incognita*: l’*homo causicus* è tipicamente concepito come poco civilizzato, un po’ rude, fisicamente prestante e resistente, notoriamente bellicoso, questo vale soprattutto per le popolazioni di alta montagna. Nei resoconti dei secoli scorsi, per altro, spesso tutti gli abitanti dell’area caucasica vengono indicati col nome di Circassi, Tartari o Georgiani (Frolova 2006: 105). Il lavoro di Gldenstdt (ripreso da Frolova 2006), ad esempio, ha contribuito a forgiare un profilo dei Georgiani come popolo cristiano non abbastanza protetto dalle pressioni dei Turchi, dei Persiani, delle popolazioni montanare del Nord; un popolo agguerrito ma generoso, felice e prospero. Come dicevo prima, molti studiosi rimangono affascinati dalla grande variabilità etnica della regione: soprattutto sul piano

The observant mountaineer will previously have caught several glimpses of the summit of Mount Kasbek, but it is only on reaching the station that the magnificent mass is fully seen, towering thousands of feet above its neighbours, in the form of a steep-sided dome of snow, broken by masses of crag, the uppermost of which a horse-shoe in form is conspicuous in most views of the mountain from the east»; e ancora, a pag. 71: «The Pennines from Mont Blanc cannot compare to the central chain of the Caucasus, as seen from Elbruz. The Caucasian groups are finer and the peaks sharper».

etno-linguistico, il Caucaso offre materiali preziosissimi per gli studi glotto-cronologici ed è breve il passo che, da questi, porterà a pensarlo come luogo privilegiato di osservazione delle varie tappe della storia evolutiva umana. Il primo ad introdurre lo storicismo nella letteratura etnografica caucasica e ad esaltare la diversificazione dei popoli locali fu Jan Potocki nel 1829. Come spiega Giovanni Battista Tomassini nell'introduzione alla sua opera *Nelle steppe di Astrakan e del Caucaso*, Potocki fu spinto in questi territori non soltanto dai suoi interessi eruditi: «oltre che un territorio dove per secoli erano rimaste inalterate molte delle condizioni di vita degli albori della civiltà, quella regione selvatica era anche e soprattutto una terra di frontiera, dove il suo spirito avventuroso e la sua passione per l'esotismo avrebbero potuto trovare la soddisfazione di nuove e straordinarie suggestioni». Ad attirarlo erano proprio la grandiosa bellezza degli scenari naturali e la curiosa babele di popoli, lingue, usi e costumi che animava quella zona lontana dall'impero russo: «Il Caucaso rappresentava una sorta di terra vergine, lontana nello spazio e nel tempo» in cui «si poteva riscoprire sé stessi nel confronto con una realtà primitiva ed a volte anche ostile, ma diretta nel manifestare le sue insidie e sincera nell'esprimere la sua semplice ospitalità». Ma soprattutto, questo grande storico, etnografo e linguista polacco inseriva idealmente le sue esplorazioni nel solco di altri grandi viaggi, e il suo resoconto nel solco di altri grandi racconti:

Le sue osservazioni erano notevolmente favorite dal fatto che in quel territorio molte abitudini di vita fossero rimaste immutate da tempi immemorabili e, grazie alla sua vastissima erudizione, questo gli consentiva di ricollegarle facilmente ai testi degli antichi storici e geografia, verificando così l'attendibilità delle descrizioni di Erodoto, Strabone, Tolomeo e tutti gli autori che tante volte lo avevano guidato con l'immaginazione in quella contrada lontana (Potocki 1996: XIV-XVI).

Pian piano, come vediamo, si sviluppa verso il Caucaso un interesse intellettuale ed antropologico che passa attraverso l'indagine sui rapporti fra le lingue locali: significativamente, esso si esprime in lavori che comunque ricalcano il modello del "racconto di viaggio". Nel 1807, ad esempio, il linguista Julius von Klaproth intreccia le proprie ricerche linguistiche a quelle etnografiche nella regione trans-caucasica, pubblicando *Reise in den Kaukasus und nach Georgien in den Jahren 1807 und 1808* (1812) e *Geographisch-historische Beschreibung des östlichen Kaukasus* (1814): ciò che appare interessante è il fatto che egli abbia prestato attenzione non tanto all'aspetto

fisico, quanto piuttosto ai costumi e alle lingue dei popoli locali. Nel corso del XIX secolo, anche per il rilievo che l'area assume sempre di più agli occhi del governo russo, l'etnologia della regione caucasica si approfondisce ulteriormente: vi si recheranno infatti, durante l'800, intellettuali come M. Wagner, (*Reise nach Kolchis und nach den deutschen Kolonien jenseits des Kaukasus*, 1850), Andrei Jean Sjögren, e il linguista Marie-Félicité Brosset, che nel 1851 studierà le principali lingue della regione⁶⁷.

1.5 Dove storie e geografie si incontrano: i luoghi antichi della Georgia

Ho cercato di mostrare come l'ambito geografico del Caucaso abbia prodotto l'inanellarsi di numerose rappresentazioni culturali fra loro connesse nel tempo, e guidate dai grandi temi messi in circolo si dai primi racconti che hanno parlato dei suoi luoghi. Si tratta, in altre parole, di un territorio esemplare per vedere in atto il costituirsi reciproco di "storie" e "geografie".

Il Caucaso è stato pensato come un confine e, ad un tempo, una zona di incontro, di passaggio, un fremente crocevia che ha generato un moltiplicarsi di culture, religioni, lingue e paesaggi: il Caucaso come "mosaico", dunque, se non addirittura come "polveriera"⁶⁸; ma anche come una barriera fisica di grande altitudine, estensione e difficoltà di attraversamento, generatrice di contrasti geografici forti, dell'esperienza dell'"inaccessibilità" e di quella del viaggio estremo; è diventato poi una regione molto attrattiva per i turisti, proprio grazie alle sue particolarità ambientali: i bei paesaggi, il clima favorevole, il termalismo; infine, è stato dipinto come un vero e proprio "laboratorio" per gli studi etnologici. Così lo considerano gli etnologi del 1700 e 1800, che vi vedono una sorta di "museo etnografico vivente" in cui è possibile osservare

⁶⁷ Possiamo dire che sostanzialmente il culmine dell'interesse per il Caucaso si raggiunge proprio nella seconda metà del 1800: questo può essere considerato l'inizio della ricerca scientifica sul Caucaso, con la pubblicazione di una grande mole di lavori, soprattutto in lingua tedesca (la creazione di colonie tedesche in Transcaucasia avvenne nel corso di questi anni per volere dell'impero russo, che voleva popolare queste terre appena conquistate; i coloni arrivavano soprattutto dall'area del Volga e dalle sponde del Mar Nero, in alcuni casi dalla Germania stessa). Si tratta di materiali importantissimi in quanto fonti originali sul territorio e le culture caucasiche. Tra i numerosi scritti circolanti in questo periodo, vi sono ad esempio quelli di Abich, *Aus kaukasischen Länder* (1896); Berger, *Die Bevölkerung des Kaukasus* (1860); Ditmar, *Von den kaukasischen Völkern der mythischen Zeit* (1789); Eichwald, *Reise auf dem kaspischen Meere und in den Kaukasus, unternommen in den Jahren 1825-1826* (1834); Hahn, *Aus dem Kaukasus. Reisen und Studien, Beiträge zur Kenntnis des Landes* (1889); Radde, *Reisen unter den Swanen im Kaukasus* (1871); Seidlitz, *Kaukasische Exkursionen* (1863) ed *Ethnographie des Kaukasus* (1880). Per altre indicazioni in merito alle fonti tedesche si veda Ghudushauri 2005a.

⁶⁸ Cfr, a titolo di esempio, Bensi 2005.

svilupparsi la storia stessa dell'umanità, cogliendola soprattutto attraverso la dimensione glotto-cronologica⁶⁹.

Il Caucaso è stato pensato in tutte queste sfumature anche e soprattutto sulla scorta di quello che, per lungo tempo, ne era stato detto attraverso le storie, che per l'appunto ho voluto ripercorrere in questo capitolo: ecco perché ho detto più volte che siamo di fronte, qui, ad un vero e proprio "paesaggio raccontato".

Alle trame più antiche, nel corso del tempo si sono saldate altre macro-narrazioni, ad un tempo uguali e diverse: prodotte da nuove esperienze del territorio, ma influenzate dalle descrizioni che ne sono state tramandate. Proprio come accade nella metafora wittgensteiniana del "filo" (*thread*) che tessiamo intrecciando fibra con fibra, anche qui ogni aggiunta si inserisce nella parte precedente ma ad un tempo la estende, la arricchisce, la rinforza.

Intesa in senso ampio a ricomprendere anche resoconti che non furono originariamente pensati come "racconti", la narrazione, in altre parole, sembra aver sempre costituito la lente di ingrandimento attraverso cui i paesaggi del Caucaso – e fra essi quelli della Georgia – sono stati desiderati, esperiti, ricordati e comunicati. Da questo punto di vista, infatti, proprio la Georgia si colloca in una dimensione (geografica e narrativa) particolarmente privilegiata. Lo si nota anche nei lavori più recenti, siano essi stati composti da esploratori, letterati, etnografi o semplici viaggiatori (Ascherson 1996; Nasmyth 2001; Steavenson 2002; Anderson 2003). Un'associazione particolarmente significativa, infatti, è proprio quella che si è instaurata tra *viaggio* e *racconto*: il viaggio nel Caucaso, cioè, trova espressione privilegiata nella forma del racconto, ma altrettanto spesso si svolge proprio nel quadro interpretativo tracciato da altre storie, già narrate: quasi che le due esperienze avessero la stessa struttura di fondo, e si riversassero spontaneamente una nell'altra. A fare da zona di intersezione tra le due dimensioni, vi è appunto il paesaggio. Anche se finora ciò non ha forse ricevuto la dovuta attenzione, secondo me l'area caucasica rappresenta in tal senso un caso particolarmente ricco di spunti, trattandosi di un territorio che da tempo immemorabile è stato investito di narrazioni mitologiche e percepito attraverso complesse rappresentazioni culturali, esse stesse veicolate principalmente da moduli narrativi.

⁶⁹ Non senza una punta di determinismo geografico, che li porta a connettere spesso la natura del paesaggio con la "natura" (cioè la cultura) dei suoi abitanti (Frolova 2006: 35).

Cosa si può dire, dunque, del rapporto fra paesaggio e narrazioni?

Innanzitutto, che si tratta di un tema di grande rilevanza antropologica, anche se questo potrà forse risultare più chiaro solo alla fine del mio lavoro. Per ora, sarà sufficiente far notare quanto possano essere stretti, in casi come questo, i legami narrativi tra la rappresentazione, la conoscenza e l'esperienza di un sistema di luoghi: tanto stretti, che a volte risulta difficile distinguere le une dagli altri. Da un punto di vista epistemologico, questo è tutt'altro che scoraggiante. Nel mio percorso di avvicinamento all'area caucasica (e dunque georgiana), quello attraverso le narrazioni è stato un passaggio quasi "obbligato", visto che è proprio questa la forma assunta dalla maggioranza delle fonti disponibili, soprattutto relativamente alla natura dei paesaggi. Detto altrimenti: io stessa, finora, ho ricostruito le "geografie" attraverso le "storie".

Il ricorso alle narrazioni per introdurre e parlare di questi paesaggi, quindi, non è stata una scelta né casuale né arbitraria: attraverso di essa, ho voluto invece compiere un percorso che ritengo motivato sia etnograficamente, che sul fronte teorico. Innanzi tutto, come ho voluto evidenziare proprio nel corso di questo capitolo, si tratta esattamente del percorso di avvicinamento che ha caratterizzato la scoperta e la progressiva conoscenza di questa regione da parte della Russia e degli Europei: il Caucaso lo abbiamo conosciuto prima attraverso i racconti, e solo poi nei viaggi, nelle esplorazioni e nelle conquiste, che a loro volta hanno prodotto dei nuovi racconti su di esso. Un processo in cui sono stati attivi anche gli etnologi e che ha segnato la loro presa di confidenza con quella che sarebbe diventata, per molti, l'area privilegiata di ricerche sui sistemi linguistici, religiosi, socio-culturali: in certo qual modo, quindi, si fa evidente anche come spesso si costituiscano le rappresentazioni antropologiche, sempre intrecciate fra suggestioni ricavate dalla mitologia, fonti di vario genere, esperienze sul terreno ed antropologie implicite. In una disciplina che ha fatto del "campo" la sua nota metodologica distintiva, non avrebbe senso però limitarsi a conoscere "le storie" senza incontrarne "la terra", perché le due sfere si sostentano a vicenda⁷⁰: le storie sono radicate al suolo (hanno sempre "un luogo") e i luoghi sono nodi significativi nel tessuto territoriale proprio perché intrisi di storie, dunque di significati.

In secondo luogo, l'accesso ai luoghi attraverso le "storie di paesaggio" è il percorso che io stessa ho svolto nell'avvicinarmi all'area della mia ricerca etnografica. A volte ci

⁷⁰ Rappresentano, in un certo senso, le due dimensioni che Remotti chiama "il viaggio e il pensiero", e che sono in un rapporto di «reciproca fecondazione» (Remotti 1990: 45).

si innamora dei luoghi in cui si nasce e si vive da sempre: altre volte, invece, ci si innamora di un paesaggio ancor prima di incontrarlo, ed iniziamo ad amarlo proprio attraverso le storie che lo profilano nell'immaginario e lo depositano nella memoria collettiva. Conoscevo, seppur vagamente, alcuni dei miti associati al Caucaso e alla regione della Colchide, e prima della partenza avevo avuto modo di approfondirli attraverso la lettura di quelle che poi sono diventate, a tutti gli effetti, alcune delle mie fonti. Ma, anche durante la permanenza in Georgia, il riferimento ai grandi racconti di cui questa terra è stata la culla non manca mai di ripresentarsi nei discorsi delle persone. I Georgiani stessi sono dei grandi tessitori di storie, nelle quali il richiamo al mito si fonde con la percezione delle vicende contemporanee o, ancor più interessante, si traduce nella rivisitazione narrativa dell'origine e del valore di alcuni luoghi, ben esemplificando la metafora wittgensteiniana di cui parlavo prima:

That was only one of his stories; he had a hundred. The Caucasus in the early nineties were full of stories. Maybe some of Kurtz's stories were true. Maybe even some of them had actually happened to him. [...] After a while he'd told so many people so many stories that they got repeated second hand, third hand and became myths. And beyond the myths there were always the rumors (Steavenson 2002: 113).

In molte delle storie di cui ho parlato finora, ad essere protagonista è proprio il territorio dell'attuale Repubblica di Sakartvelo, che dunque sorge davvero "all'incrocio delle narrazioni" e, in tal modo, diventa effettivamente un "paesaggio percepito": non solo da chi lo avvicina, ma anche e soprattutto da chi lo vive. Attraverso le storie, in altre parole, è possibile percorrere la «trasversalità lenta» (Remotti 1990: 168) del delicato snodo che porta dalla descrizione (etica) alla rappresentazione (emica) del paesaggio stesso, ricostruendola proprio attraverso le parole di chi lo racconta. Questo aspetto costituisce infatti la filigrana metodologica che sta alla base dei prossimi capitoli.

Ma i processi narrativi hanno anche un'ulteriore ragione di pertinenza come chiave per la comprensione del territorio georgiano, e si tratta di una potenzialità epistemologica a mio avviso cruciale: l'approccio narrativo, infatti, permette di evidenziare la natura *processuale* e intrinsecamente *temporale* del paesaggio. Per iniziare a chiarire cosa intendo con l'espressione "temporalità del paesaggio" – un concetto che in realtà svilupperò nel corso dell'intero lavoro – vorrei partire accennando

ad una caratteristica molto concreta che distingue il territorio georgiano: la sua dimensione diacronica portata alla luce dall'archeologia⁷¹. Quello georgiano si può infatti definire a buon titolo un "paesaggio antico", nel senso che è parte della più ampia regione dove ha preso forma la civiltà europea stessa. Le vallate della catena caucasica, infatti, esibiscono alcune fra le più antiche tracce di abitazione umana continuativa nel mondo e le culture che vi si sono sviluppate hanno beneficiato dei dinamici processi di contatto e migrazione permessi dalla contiguità con le grandi civiltà del Vicino Oriente Antico (Japaridze 2006).

I primi scavi archeologici nella regione risalgono alla fine del '700, ma in modo sistematico solo al 1859, quando in Russia fu aperta la *Commissione Archeologica Imperiale* che iniziò i lavori nelle steppe del bacino del Kuban e nella Transcaucasia. Sin da quel momento, i ritrovamenti archeologici in territorio georgiano hanno portato alla luce reperti che datano almeno all'epoca preistorica, evidenziando una sorprendente continuità di abitazione nel corso del tempo. La scoperta più sensazionale fu senza dubbio quella avvenuta a Dmanisi, una cittadina medievale situata circa 85 Km a sudovest di Tbilisi, nello Kvemo Kartli: iniziati già negli anni '30, gli scavi hanno raggiunto il loro culmine nel 1991, quando un *team* di archeologi georgiani e tedeschi ha rinvenuto parte di una mandibola inferiore che viene fatta risalire a 1.8 milioni di anni fa (Paleolitico Inferiore) e ricondotta al tipo *homo erectus*. Si tratta, ad oggi, della più affidabile evidenza dell'emigrazione degli ominidi fuori dall'Africa e della loro espansione in Asia ed Europa attraverso questo corridoio⁷². Senza dubbio i fossili di Dmanisi hanno letteralmente rivoluzionato le teorie sull'evoluzione dell'uomo: essi

⁷¹ In parte ho già espresso queste considerazioni nel *paper* dal titolo *The cultural landscape: where anthropology and archeology meet*, presentato alla "2nd Student International Archeological Conference dedicated to the memory of Pitt Rivers", tenutasi a Vardzia (Georgia) il 13-15 aprile 2010. Si tratta di osservazioni sviluppate dal punto di vista dell'antropologia, che non pretendono alcuna esaustività sul piano archeologico. Oltre che dalla consultazione dei testi citati, esse beneficiano dei colloqui avuti con il prof. Vakhtang Licheli e i suoi collaboratori (in particolare Giorgi Rcheulishvili), il prof. Michael Vickers di Oxford e gli studenti di archeologia della *Tbilisi State University*.

⁷² L'area degli scavi si estende attualmente su circa 300 mq, tuttavia si stima che i depositi di ossa siano diffusi in un'area di circa 5000 mq. I 3 strati di deposito contengono resti di grandi mammiferi (tigre dai denti a sciabola, rinoceronte, giraffa, elefante ecc.), ominidi e utensili di pietra (I), teste di animali e strumenti in pietra (II), ciottoli, artefatti in pietra e poche ossa (III). Tutto il deposito esibisce evidenze dell'industria litica (*chopper*). Riguardo gli ominidi, il sito in realtà ha restituito i resti di parecchi individui che – nonostante alcune differenze – sembrano appartenere tutti allo stesso *taxon* e quindi offrono una grande opportunità di studiare la variabilità entro le prime fasi del genere *Homo*: 4 crani (di cui 3 con mascella), 3 mandibole, 15 denti isolati, 23 elementi post-craniali (Lordkipanidze, Nioradze et al. 2008).

dimostrano, infatti, che l'emigrazione di *homo* dall'Africa avvenne almeno un milione e ottocento mila anni fa⁷³.

In realtà, però, l'intero territorio georgiano è costellato di scavi: svolti, in corso oppure in programma. I primi lavori archeologici russi si erano concentrati soprattutto sull'elemento delle tombe: costruite a forma di tumulo (*kurgan*), caratterizzavano le pianure della Russia e nel Caucaso settentrionale, risultando assenti invece in Transcaucasia dove dominavano piuttosto quelle scavate o a "dolmen". Poco tempo dopo, in alcune di esse furono rinvenuti oggetti d'oro di vario tipo, prodotti dell'arte greca, romana, sarmata probabilmente penetrarono attraverso le colonie sul Mar Nero, mentre i ritrovamenti in bronzo testimoniano dei frequenti contatti con i popoli dell'Iran, dell'Assiria, dell'Elam e dell'Asia centrale. Tra le numerose scoperte successive si ebbero quella della necropoli di Kuban (Filimonov), quella di Kazbeg (Filimonov, Bayern e Komarov) nel 1871, quella di Samtavro nello stesso anno. A Mtskheta, nel 1872, furono rinvenute altre tombe del periodo romano. Ancora nei pressi del fiume Kuban, nel 1880 N. Veselovsky scavò nella città di Maikop un gruppo di sepolture risalenti all'età del rame (III millennio a.C.), ricchissime di suppellettili e oggetti preziosi. Nel 1909 si aprirono gli scavi ad Ulski, un villaggio delle montagne tartare, e vi fu rinvenuta una sepoltura del periodo di transizione fra età del rame e età del bronzo⁷⁴. Anche la regione della Colchide ha offerto l'opportunità di grandi ritrovamenti: quelli condotti dalla *Kolkheti Archaeological Expedition* nel 1984 e il già citato scavo del sito di Vani da parte di Otar Lordkipanidze. Altre ricerche molto interessanti sono state svolte nella valle dell'Aragvi, ma di questo parlerò più in dettaglio nel prossimo capitolo⁷⁵.

Andando avanti nel tempo, vale la pena ricordare che il paesaggio archeologico georgiano è costellato poi di numerosissime chiese costruite nel periodo che seguì alla cristianizzazione del Paese (IV sec.) ed offre la possibilità di visitare ben tre città rupestri (*cave cities*): quella, già menzionata, di Vardzia; quella di Uplistsikhe (nello

⁷³ Cfr <www.archeorivista.it> (sito di attualità e notizie su archeologia e storia antica).

⁷⁴ In generale, gli scavi di questo periodo confermano quanto dedotto già dalle fonti scritte, cioè che la diffusione, la conoscenza e l'uso dei metalli presso i popoli dal Caucaso sin da tempi antichissimi (Krascheninnikowa 1957).

⁷⁵ Non mi è ovviamente possibile ripercorrere qui l'intera storia degli studi archeologici sul territorio georgiano: per un riferimento d'insieme sul periodo iniziale rinvio a Krascheninnikowa 1957, mentre per un quadro puntuale sulle esperienze più recenti si vedano almeno Kacharava 1991 e Sagona e Abramishvili 2008.

Shida Kartli) e quella di Davit Gareja, nel *Იakheti* meridionale. Uplistsikhe⁷⁶, in particolare, è considerato uno degli insediamenti più antichi di tutta la Georgia. Situato su un dirupo lungo da riva sinistra del fiume *MᲗkvari*, si trovava proprio nel cuore dell'allora regno di Kartli, in una posizione strategica per il controllo del territorio. E' stato abitato continuativamente almeno sin dal XI sec. a.C., anche se oggi rimane soltanto una meta turistica⁷⁷. Gli archeologi vi hanno rinvenuto reperti che datano dall'Età del Ferro a tutto il Primo Medioevo. La sua strutturazione vede una parte più bassa costituita appunto di cave collegate da tunnel, e una più alta dove abbiamo una basilica costruita attorno al X sec.: come di frequente accade in Georgia, vi convivono dunque l'architettura pagana e quella cristiana.

Come anche per Vardzia e Davit Gareja, ma anche per altri grandi insediamenti storicamente importanti in Georgia, si tratta di luoghi che esprimono la propria complessa temporalità attraverso la sovrapposizione e l'intersecazione degli strati archeologici in un unico sito, peraltro ancora abitato, nel quale dunque il passato è incorporato nelle pratiche e nelle rappresentazioni del presente.



Figura 15: La città rupestre di Uplistsikhe (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).

⁷⁶ Il nome significa letteralmente “castello (g. *ციხე/cikhe*) di colui che sta in alto (g. *უფლის/uplis*)”: Uplis sarebbe stato il figlio di Mtskhetos e il nipote di Kartlos, mitico capostipite dei Georgiani.

⁷⁷ Ha sofferto infatti di vari terremoti e della distruzione perpetrata dai Mongoli nel XIV sec., dopo la quale è stato abbandonato.

Che “passato” e “presente” convivano nel territorio georgiano e siano esperiti senza fratture percettive da parte degli abitanti, l’ho potuto appurare ad esempio durante il mio soggiorno nel villaggio di Urbnisi, non lontano da Uplitsikhe. Oltre ad abitare e a conversare con Lali – la donna la cui famiglia ospitava noi della *arkeologiuri ekspedicia* diretta da Vakhtang Licheli su una piccola necropoli⁷⁸ appena fuori dal villaggio – ho passato molto tempo sul sito dello scavo, cercando di comprendere quale rapporto con il territorio venisse “attivato” o reso manifesto dalla presenza e dalle attività di un’*équipe* di archeologi al lavoro. Prendevo appunti letteralmente seduta dentro ad una delle tombe, per ripararmi dal vento aggressivo che sferzava la pianura nonostante fossimo già in primavera:

Per la mattinata, decido di seguire e documentare le donne mentre puliscono gli scavi, ma presto mi rendo conto che il “lavoro” su questa porzione di territorio è ben più vasto ed articolato. All’inizio, circoscritta l’area, arrivano 6 operai con le ruspe, per scavare via i primi metri di terra. Poi lasciano le ruspe e, con pala e piccone, scavano dei passaggi di esplorazione, profondi circa 60 cm. A volte sbagliano e rovinano le tombe: «They don’t know», mi spiega Mzia. Eppure questi operai in realtà sono assunti *in loco* tra i contadini proprio perché conoscono la natura del terreno.

A quel punto arrivano loro: le aiutanti di Vakhtang e gli studenti che fanno pratica di scavo. Tutti insieme fanno il lavoro più “di fino” e, con spazzole ed attrezzi vari, *rivelano* il corpo scheletrico. Mzia spazzola uno scheletro proprio vicino a me, ma dopo un po’ si siede ed annuncia che farà la “descrizione dell’area”: lei è anche un’antropologa fisica, quindi deve contestualizzare i ritrovamenti per i rapporti da inviare ai finanziatori. Dodo spazzola poco più avanti, Oliko in un altro punto del sito. Lavorano per fasi: prima, con un coltello largo e appuntito scalfiscono e sbriciolano la terra, col tronchetto tagliano eventuali radici, con spazzolone e paletta tolgono e portano fuori il terriccio, con altri strumenti infine fanno il lavoro più “fine”. Mentre procede, Mzia canticchia *Lasciatemi cantare* (le piace Cotugno!), poi pian piano lei e Dodo trapassano alla lirica georgiana, intonando melodie su melodie. E’ incredibile la perizia (*skill*) con cui distinguono, ad ogni colpo di coltello o martelletto, la terra (natura?) dall’osso umano (cultura?) e riescono a separarli senza nulla rovinare. E’ un modo esperto di avere a che fare con la terra: un addestramento tanto dello sguardo, quanto della mano. [...] Ad un certo punto il discorso di Mzia e Dodo si sposta sulla storia della Georgia: raccontano di quando arrivarono i Russi prima del ‘21 e gli Europei non mantennero la promessa di aiutare i Georgiani, e così i comunisti bolscevichi andarono da tutte le famiglie, come ad esempio quella di Nikolai, e presero loro tutti gli animali e i possedimenti e li misero a lavorare nelle fattorie collettive, distruggendo così la maggiore risorsa locale: l’agricoltura. Solo ora, praticamente dal nulla, gli abitanti stanno cercando di ritrovare quella ricchezza (g. *simdidre*) e produttività (g. *nakopiereba*) che avevano prima. La famiglia di Nikolai, infatti, fa moltissima fatica a vivere solo degli ortaggi.

⁷⁸ Si tratta di un piccolo sito che contiene circa 10 sepolture del V sec.: un materiale molto interessante perché proprio la disposizione dei corpi testimonia della transizione dal periodo pagano (sepoltura fetale) a quello cristiano (sepoltura distesa) in quest’area.

Intanto vedo che in un angolino sono stati ammassati i pezzetti di osso rotti dagli operai. Mzia li maneggia, li osserva e poi sentenzia che si tratta di una donna (scheletro molto magro) giovane (denti ancora non lisciati dall'uso): fa una certa impressione, veder questo "tenere in mano il proprio passato"!



Figura 16: Lo scavo della necropoli di Urbnsi: in primo piano si vedono Dodo e Mzia mentre scavano, più in là gli operai che aprono i tunnel e Giorgi che supervisiona i lavori (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).

Operai ed archeologi, però, non sono gli unici ad interagire con il sito dello scavo: verso metà mattina arriva infatti il signor E., un abruzzese rappresentante delle *Imprese Todini* di Roma, la società di costruzioni italiana che ha preso l'appalto per l'ampliamento della strada che passerà proprio sopra al sito archeologico:

E' per questo motivo, mi spiega Licheli, che lo scavo potrà rimanere aperto al massimo un mese, e bisogna fare in fretta: al termine delle ricerche, le tombe verranno nuovamente interrato e coperte dall'asfalto. Non capisco come lui possa accettare una cosa del genere, ma mi spiega che è stata la condizione per avere i finanziamenti necessari allo scavo. Il signor E., con cui faccio due chiacchiere, dice che, fosse stato per lui, dopo aver scoperto per caso la prima tomba sarebbe anche rimasto zitto e avrebbe fatto asfaltare tutto: ma probabilmente gli archeologi sapevano già che in questa zona c'era "qualcosa".

Passano poche ore, e la scena si riempie già di nuove figure:

Alle 10.50 io Vakhtang e Givi andiamo a prendere il prete alla piccola basilica di Urbnisi: Licheli, infatti, pretende che venga officiato un rito funebre per i corpi cristiani sepolti nella necropoli. Sono stupefatta di tanta sensibilità: io mai e poi mai ci avrei pensato. Forse lui, però, ha spesso a che fare coi morti e con gli antenati, e ha sviluppato le sue forme di rispetto. Il prete non è in chiesa, lo troviamo a casa e non fa una piega alla richiesta di Vakhtang: alla fin fine, i morti sono sempre morti, non importa da quanti secoli lo sono. Il suo aiutante lo incontriamo per strada. [...] Tornati al sito, vengono indicate le sepolture individuate come cristiane. Alle 11.00 ci raccogliamo tutti attorno ad una di esse ed inizia la cerimonia funebre. Anche Nikolai ci raggiunge: ha lasciato i campi ed è venuto proprio per seguire il rito. All'interno della tomba prescelta, sulle pareti di terra, infiliamo delle candele gialle: si spengono subito a causa del forte vento. I due preti spargono l'incenso. Poi tutti in fila facciamo un giro attorno alle tombe, per estendere la benedizione. Infine, il prete legge una litania da un pacco di fotocopie rilegate, alternando le frasi a degli "alelujah". Ci si fa il segno della croce quasi ogni venti secondi! Alla fine, con un pennello, asperge tutti con l'acqua fredda versata da una tanica di plastica. Alle 11.30 i due vengono riportati al villaggio. Tutti si rimettono al lavoro: le tre donne seguono gli studenti appena arrivati, Vakhtang e Giorgi indirizzano gli operai, io inizio a guardarmi intorno al di fuori del sito, per vedere che cosa succede.



Figura 17: Il rito funerario officiato dai preti ortodossi per le sepolture cristiane nella necropoli di Urbnisi (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).

Ciò che noto, appena dall'altro lato della strada, sono i contadini di Urbnisi al lavoro nei campi. Mentre li fotografo, mi rendo conto del fatto che

è evidente persino allo sguardo come il paesaggio sia letteralmente *fatto* dalle pratiche di chi lo frequenta: oggi, qui, ci sono gli archeologi, gli studenti, gli operai, i chimici che analizzeranno i reperti, quelli delle Imprese che aspettano la fine dei lavori, gli agricoltori locali; ci sono quelli che abitano qui e adesso stanno scoprendo cosa c'è *nella* loro terra: una continuità assoluta delle pratiche e di percezione della temporalità di questo

paesaggio, che permea davvero la quotidianità di chi lo abita. La stessa terra che viene “coltivata” è anche il luogo che custodisce gli antenati ⁷⁹.

L’archeologia, insomma, riattiva e mette in evidenza la storicità del paesaggio, mostrando chiaramente quanto esso sia molto più che una neutra porzione di territorio: il paesaggio si rivela piuttosto come un vero e proprio sistema di pratiche che si sviluppano nel tempo e, nel corso di tale sviluppo, si sedimentano e si materializzano proprio nelle fisionomie concrete della terra. Paesaggio e tempo, in altri termini, non sembrano essere mai del tutto scindibili: il territorio incorpora le vite dei suoi abitanti nel corso del tempo, ed è proprio attraverso questa incorporazione di forme e valori che esso si fa *paesaggio*.

Il paesaggio, in tal senso, è anche una sorta di archivio vivo, di documento agito: «landscape is time materialized. Or, better, landscape is time materializing» (Bender 2002: 103). Credo che proprio il paesaggio pensato come “fenomeno temporale” incarni un possibile punto di incontro fra antropologia ed archeologia (Ingold 1993; Ucko e Layton 1999). Vista in una prospettiva molto generale, infatti, l’archeologia rappresenta sostanzialmente un complesso tentativo di ri-scoprire il modo di vivere ed abitare il mondo da parte di un certo gruppo vissuto nel passato. Nel farlo, essa cerca le tracce di tale esperienza socio-culturale proprio *nel* territorio e attraverso la materialità dei reperti, portando alla luce quello che potremmo chiamare “paesaggio antico” o “paesaggio archeologico”, ed evidenziandone la profonda temporalità. Come risulta evidente dalla pratica archeologica, il paesaggio stesso costituisce una fonte. Anche l’antropologia, dal canto suo, riconosce ormai il tempo e il cambiamento come categorie indispensabili per comprendere un paesaggio (Antrop 2005): ma accogliere queste nozioni significa prima di tutto riconoscere luoghi e paesaggi come molto più che semplici *setting* della vita sociale, o mere superfici fisiche su cui i significati e le esperienze culturali si sovrapporrebbero (Ingold 1993). In archeologia, la sensibilità per il tempo si concretizza in scavi e ritrovamenti, nella delimitazione del “sito archeologico” per l’appunto; in antropologia, vorrei sostenere, essa si esprime attraverso l’attenzione per le pratiche e fra queste, in particolare, per le pratiche *narrative*: le storie sui luoghi, dunque, diventano fonti etnografiche, sono cioè il modo specifico in cui la

⁷⁹ Tutte queste citazioni sono tratte dal *Diario di campo*, 25 e 26 marzo 2010.

temporalità del paesaggio diventa mappabile per l'etnografia. Articolare i *record* archeologici con le narrazioni può così generare una preziosa chiave interpretativa rispetto alle dinamiche sociali che nel paesaggio si esprimono e si sostanziano.

Di nuovo, dunque, “paesaggio” e “narrazione”: la narrazione che crea luoghi, li mette in connessione, dà letteralmente vita ad un paesaggio che non è mai “prima naturale” e “poi culturale” ma è fin da subito percepito attraverso quelle categorie che esso stesso concorre a generare. Lo stesso Braund, nel posare uno sguardo complessivo sulla fitta rete di miti e racconti che sono stati elaborati attorno a questa regione del mondo e che per primi l'hanno resa intelligibile, specifica che essi hanno assunto nel tempo una forma esplicitamente *narrativa* e che proprio per questo hanno potuto non solo essere trasmessi nel tempo, ma anche modificarsi ed incorporare sempre nuovi elementi in cui storia, esperienza e percezioni culturali si intersecano strettamente. In particolare, egli propone di dividere queste narrazioni in tre grandi filoni (Braund 1994: 10-11): quelli che definisce “miti di rivalità”, che sottolineano esperienze di esplorazione, conquista, successo; i “miti di origine e parentela”, che spiegano l'esistenza di alcune popolazioni della regione, oppure la toponimia o l'onomastica locali, o ancora le attuali relazioni fra le comunità; infine i “miti geografici”, che non solo hanno a che fare con le concezioni relative alla localizzazione e alla natura della regione, ma contribuiscono in modo sostanziale a posizionarla culturalmente rispetto a quella di coloro che la narrano. Il raccontare una terra, da questo punto di vista, contribuisce a darle realtà come forma di vita e, in tal senso, rivela una profonda forza performativa che, rispetto al territorio del Nord- Est georgiano, vedremo in atto nel caso della sua peculiare geografia sacra. Le narrazioni sui luoghi, infatti, generano e depositano rappresentazioni, ma le rappresentazioni a loro volta orientano ed informano le pratiche, venendo da queste ultime a propria volta riprodotte: un dispositivo che, nel contesto georgiano, risulterà piuttosto evidente sia nella costruzione culturale del rapporto fra montagna e pianura, sia nell'articolazione complessa di mitologia, ritualità e vita quotidiana.

Il valore delle narrazioni sia come fonte che come metodo è stato recentemente riscoperto da parte delle scienze sociali: molti esponenti delle diverse discipline hanno infatti preso in sempre maggior considerazione la natura narrativa di molti dei dispositivi che producono rappresentazioni culturali, riconoscendo (soprattutto con la

“svolta culturale e interpretativa” degli anni '60 e '70), che le forme (categorie, generi, strutture) in cui l'esperienza viene codificata, riportata e rappresentata contribuiscono alla costruzione dell'esperienza stessa. In termini molto generali, possiamo definire la narrazione come una messa in sequenza (non necessariamente cronologica) di eventi, siano essi reali o immaginati, fra i quali vengono istituite delle connessioni di senso: è, dunque, la pratica temporalizzante per eccellenza. Una pratica con cui l'uomo sembra trovarsi particolarmente a proprio agio proprio perché, sostiene Ricoeur nel suo noto lavoro *Tempo e racconto* (Ricoeur 1986), l'esperienza umana stessa, per prima, è organizzata secondo il tempo e si sviluppa *nel* tempo, insomma è strutturalmente temporale. Se è in modo narrativo che le persone formulano i propri desideri e costruiscono le proprie percezioni, allora il narrare non può che essere la modalità più spontanea, quella privilegiata, di rapporto al mondo e di comunicazione dei significati: grazie alla possibilità di costruzione dell'intreccio (*emplotment*) che offrono, in altre parole, le storie sono modi attivi e creativi di rapportarsi al reale, esplorarlo, descriverlo e tramandarne la rappresentazione. Sono, insomma, dei dispositivi sociali che generano intelligibilità (Andrews, Sclater et al. 2000) e che consentono, rispetto ai luoghi, non tanto di farsene un'immagine mentale quanto piuttosto di esperirne quella che Ingold chiama “riscoperta guidata”: ritornerò in seguito su questo concetto per chiarire in che senso sia possibile, o meglio necessario, temporalizzare il paesaggio per avvicinarlo da un punto di vista antropologico-sociale.

A connettere luoghi e narrazione, infatti, è proprio la nozione antropologica di *temporalità*: essa però va distinta sia da quella di “cronologia” (intesa come sistema di intervalli temporali individuati mediante date), sia dalla “storia” (intesa come semplice serie di eventi collocabili entro una cronologia). Il termine che maggiormente vi si avvicina è piuttosto quello di “storicità” (*historicity*), poiché entrambi hanno a che fare con un tempo che è immanente, e non esterno, alla vita sociale stessa o, come in questo caso, al paesaggio stesso⁸⁰.

La quale, lungi dall'essere un concetto astratto, mi ha permesso di partire dalle semplice descrizione dell'ambiente fisico (georgiano e caucasico) per transitare poi nella struttura narrativa che – sin dai tempi antichi – ne sostiene le rappresentazioni, e

⁸⁰ Sul rapporto delle società con la propria “storia” e sul loro inevitabile “essere nel tempo” si veda Hartog 2007.

tornare infine di nuovo al territorio fisico ma stavolta attraverso la prospettiva dell'archeologia, che ne riassume entrambe le componenti: la materialità e la storicità.

Una nozione, quella di temporalità del paesaggio, che ho voluto introdurre sin da qui ma che risulterà più chiara nel prosieguo di questo lavoro, dedicato appunto all'articolarsi di storie e geografie attraverso il sistema di luoghi sacri che caratterizza le regioni del Nord-est georgiano. A queste, come agli altri paesaggi culturali della Georgia, la migliore introduzione resta ancora una volta quella di una storia, narrata in questo caso dallo scrittore georgiano Goderdzi Chokheli nella sua raccolta *L'aragvi Nero. Racconti georgiani*:

Che lo si voglia o no, gente, tutti noi siamo dei racconti, ci troviamo e ci leggiamo l'un l'altro. Uno di noi è un cattivo racconto, un altro è buono, uno è triste e un altro pieno di speranze. In questo libro voi farete la conoscenza con i racconti di Gudamakari. Probabilmente molti non sanno neppure che in Georgia esiste un angolino di terra chiamato Gudamakari. Ma il mio libro è proprio su quell'angolino. Scrivo di quelle persone che hanno riempito la mia anima e che mi hanno dato quello che hanno potuto: tristezza, gioia, bene e felicità (Chokheli 1990).

Capitolo 2

LA CROCE E L'ICONA

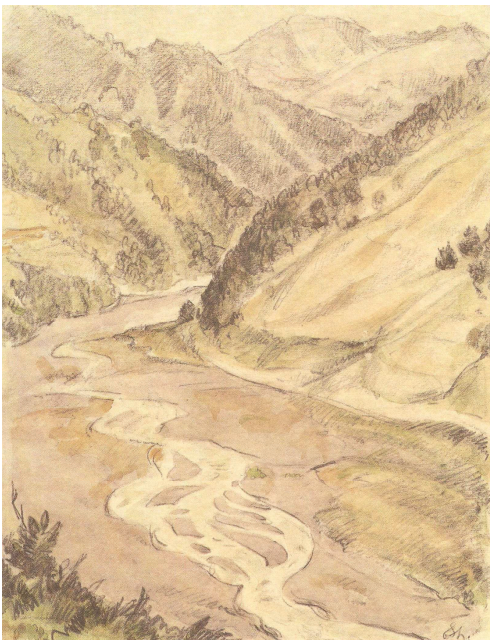
I luoghi sacri del Nord-Est georgiano

L'Aragvi Nero corre lungo la gola di Gudamakari. La sua onda è nera come un cattivo pensiero sperdutosi nell'animo umano, come la tristezza scacciata dalle viscere della terra. Il suo aspetto è tetro, come il volto di un evaso dal regno delle tenebre, apparso alla luce divina avvolto in un nero čocha. Come un sinistro messaggero il fiume aizza l'onda, quasi volesse impennarsi.

Le montagne sono scese a riva a bere un po' d'acqua: le maestose Čačrilai, Ozano, Sadedabro, Salago sono scese e stanno lì sedute ad aspettare che l'Aragvi si rischiarì. Ma il fiume spinge minaccioso le sue acque torbide sul letto pietroso.

In tutta la gola di Gudamakari c'è un'unica valle, formata lungo il corso del fiume, la piccola valle di Pirimze, ogni anno sempre più erosa dalle acque impetuose. [...]

Ogni nuovo giorno porta con sé qualcosa di particolare in questa piccola valle. Ogni giorno l'Aragvi si abbatte furiosamente sulle rive e porta via la sua parte di terra come un tributo irrevocabile. Forse solo d'inverno l'Aragvi si calmerà e si delinerà sul fondo imbiancato della gola come una vena blu. Intanto la gente continua ad osservare il sole. Quando sparisce dietro la cima del Čačrilai dice: si è girato verso l'estate, grazie a Dio! Quando invece si nasconde dietro la cima dell'Ozano, dicono che si sia girato verso l'inverno. Allora anche l'Aragvi, sfinito dopo la gran mole di lavoro estivo, incrocerà le braccia e si concederà il meritato riposo.



Goderdzi Chokheli, *L'Aragvi Nero. Racconti georgiani*, 1990, pp. 25-28.

“Aragvi Nero, Gudamaqari. 1945” (Disegno di Nino Brailashvili, 1990).

2.1 Le montagne dello Pkhovi

Nel racconto che apre la raccolta *Bindisperi Kheoba*¹, lo scrittore Georgiano Goderdzi Chokheli ci introduce ai “suoi” paesaggi² attraverso la descrizione di uno degli elementi che senza dubbio li domina: il fiume Aragvi. L’altro elemento è la montagna, che in questa regione tocca altezze decisamente stupefacenti con alcune fra le vette più elevate di tutto il Gran Caucaso. “Terra” e “acqua”, dunque, si intrecciano in un paesaggio georgiano che presenta caratteristiche assolutamente uniche.

L’Aragvi Nero (g. *Shavi Aragvi*), che nella traduzione italiana dà il nome a tutta la raccolta di Chokheli, è in realtà solo uno dei vari rami che confluiscono nel corso dell’Aragvi vero e proprio: impetuoso e dirompente come solo i fiumi di alta montagna sanno essere, infatti, l’Aragvi nasce a Nord di Gudauri (Figura 18) e solca l’intera geografia dello Mtskheta-Mtianeti³ scendendo verso Mtskheta, dove si incontra con il Kura (o *Mtkvari*, come lo chiamano i Georgiani: cfr. anche Cap. 1, Figura 3).



Figura 18: “The Source of the Aragvi River above Gudauri” (Foto di D. Paphashvili, 2009).

¹ Letteralmente: “la gola (*khevi*) color del crepuscolo (*bindisperi*)”, ma anche “oscura”.

² Chokheli nasce infatti nei villaggi odi Chokhi, situato appunto nel distretto di Gudamaqari.

³ *Mtiani* (მთიანეთი) significa “montuoso”, e richiama dunque la peculiarità territoriale di questa zona. La regione dello Mtskheta-Mtianeti copre una superficie di poco più di 5.000 km² e conta una popolazione totale di 99.401 abitanti (al censo del 2002). I confini attuali includono, interamente o in parte, porzioni del territorio di numerose province storico-etnografiche: Pshavi, Khevsureti, Mtiuleti, Gudamakari, Khevi, Ertso-Tianeti, Kartli e Kakheti. L’amministrazione regionale classifica come “città” soltanto Mtskheta e Dusheti e come “cittadine” Zhinvali, Pasanauri, Tianeti, Sioni e Stephantsminda. Nella regione vi sono 483 villaggi, di cui circa 77 abitati da meno di 10 persone e 45 del tutto disabitati. Buona parte del territorio è coperta da foreste o da pascoli (cfr. <http://www.mtskheta-mtianeti.gov.ge/chvens%20shesaxe.html>).

Risalendolo verso la sorgente, al contrario, lo si vede biforcarsi in due punti: poco più a Nord di Mtskheta, all'altezza di Jinali, vi è la grande confluenza con lo Pshavis Aragvi, dove nel 1986 è stata costruita una diga che tutt'ora fornisce gran parte dell'energia elettrica al Paese e ha dato origine alla cosiddetta *Jinali Reservoir* (Figura 19); a sinistra, invece, l'Aragvi si inerpica verso la provincia dello Khevi dove poi, in corrispondenza del villaggio di Pasanauri, si spacca ancora in due rami: lo Shavi Aragvi ("Aragvi Nero") per l'appunto, ed il suo gemello orientale, il Tetri Aragvi ("Aragvi Bianco"). A destra del lago di Jinali, invece, si snoda il corso dello Pshavis Aragvi che si introduce l'appunto nella provincia storico-etnografica dello Pshavi e, ancor più in alto, riceve il contributo del Khevsuretis Aragvi, proveniente da quella del Khevsureti. Le mappe che propongo qui (Figura 20) illustrano tutta la regione dello Mtskheta-Mtianeti, evidenziando in particolare le municipalità dello Khevi (abitato dai Mokhevi, un sotto-gruppo dell'etnia georgiana), del Dusheti e del Tianeti.



Figura 19: La riserva d'acqua del lago Jinali, alla confluenza dell'Aragvi e dello Pshavis Aragvi, vista dal castello di Ananuri (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

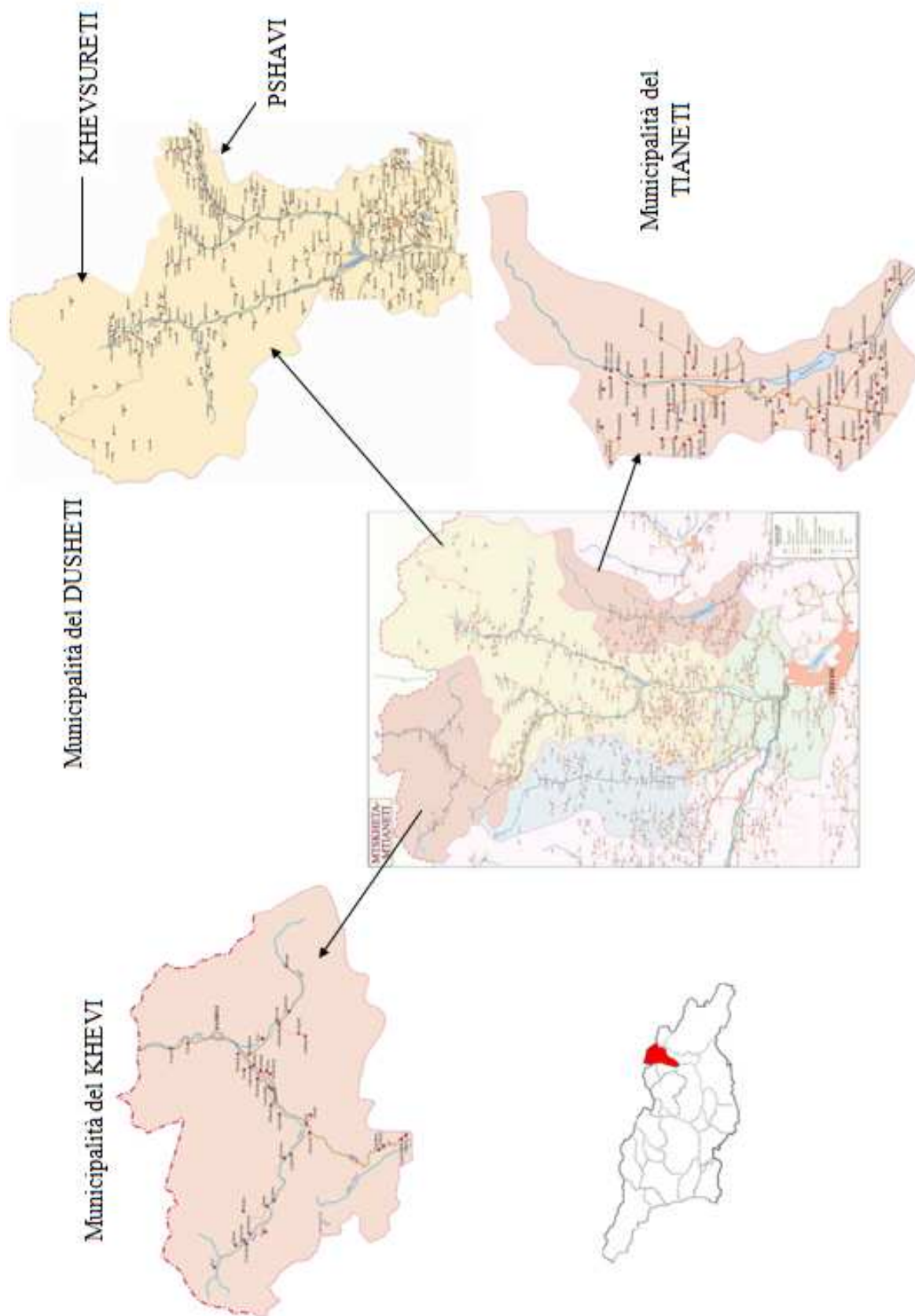


Figura 20: La regione dello Mtskheta-Mtianeti e le sue municipalità.

Pkhovi (o Pkhoeti) è il termine medievale che un tempo indicava l'insieme dei territori oggi suddivisi tra le province dello Pshavi e Khevsureti e le valli del distretto del Dusheti: esso costituisce senza dubbio una delle aree storico-etnografiche più interessanti della Georgia attuale e per questo è qui che ho concentrato l'attenzione della mia ricerca (Figura 21).



Figura 21: Le regioni storico-etnografiche e l'area della mia ricerca (tratto da Tuite e Bukhrashvili 2006: 30).

L'etimologia del toponimo "Pkhovi" non è ancora del tutto trasparente, ma è probabile che il termine contenesse in origine un riferimento alla fierezza, alla temerarietà e al coraggio militare. Esso è attestato sin dalle prime fonti esistenti sulla storia georgiana e in particolare nel testo *Kartlis Tskhovreba*⁴ in cui si parla della diffusione del Cristianesimo in Georgia, avvenuta nel corso del IV sec. per volere del re Mirian III e grazie alla predicazione di Santa Nino di Cappadocia (Topchishvili 2005; Tuite 2003). A questo proposito, l'autore fa presente che le popolazioni stanziate fra le montagne georgiane (quelle dello Pkhovi, ma non solo) opposero fin da subito una fiera

⁴ Letteralmente "La vita del Kartli", conosciuto anche col titolo di "Cronache georgiane", è un vasto compendio che raccoglie diversi tipi di documenti prodotti fra il IX e il XIV sec. relativi alla storia del regno: nonostante sia ancora vivo il dibattito sulla sua datazione, sembra di poterne far risalire la prima redazione al XI sec., ad opera di Leonti Mroveli. Si tratta di materiali assolutamente preziosi e di grande valore, nei quali i riferimenti storici e quelli della tradizione orale si intrecciano e si uniscono a formare ciò che viene ritenuta ad oggi la più autorevole fonte per la storia georgiana (Metrveli 2009).

e tenace resistenza all'introduzione della nuova religione. Relativamente agli *Pkhovelni* (ფხოველნი, gli abitanti dello Pkhovi), in particolare, molti documenti medievali anche successivi raccontano di devastanti campagne di conquista e pacificazione, che spesso implicavano la distruzione dei villaggi, degli altari e dei luoghi di culto, simboli di un paganesimo e di una barbarie che gli illuminati sovrani del regno volevano sradicare. Uno degli attacchi più cruenti ed invasivi contro queste genti fu la spedizione lanciata nel 1212 dalla stessa Re Tamar (la quale, paradossalmente, per altri versi fu invece promotrice di una grande crescita culturale e spirituale della Georgia; cfr. Tuite 2003). I rapporti dello Pkhovi con il governo centrale del regno, insomma, rimasero per lungo tempo sospesi al limite fra convivenza ed ostilità, alleanza e conflitto, scanditi da sporadiche incursioni delle truppe reali che tentavano di garantirne la definitiva sottomissione. Nonostante la loro regione si trovasse nominalmente sotto il governo del regno di Kartli, comunque, di fatto essa non fu mai totalmente soggiogata né da un punto di vista religioso, né sotto il profilo politico: non conobbe infatti l'integrazione nel sistema vassallatico che invece si era diffuso in modo capillare nel resto della Georgia di allora, e – nonostante gli *eristavebi* (gli ufficiali mandati dal sovrano), avessero impugnato le armi contro gli abitanti locali – non fu mai completamente cristianizzata. Gli abitanti dello Pkhovi, in altre parole, mantennero sempre una relativa autonomia tanto politico-amministrativa, quanto di culto. Eppure, proprio il feudalesimo⁵ ed il Cristianesimo rimangono due fenomeni di fondamentale importanza per comprendere questa regione: entrambi questi processi storici, infatti, si sono in qualche modo intrecciati alla cosmologia locale, alle pratiche rituali, alla costruzione dei rapporti fra comunità e territorio, alla rappresentazione della sacralità di alcuni suoi luoghi e ne sono tutt'ora parte attiva e integrante, secondo traiettorie interpretative che ritengo vadano sviluppate in un'ottica di tipo specificamente antropologico.

Nell'ultima parte del mio lavoro riprenderò questi riferimenti e ne approfondirò soprattutto quegli aspetti che hanno a che fare con la cura, l'abitazione e l'esperienza sociale del paesaggio e che, in tal senso, differenziano chiaramente le regioni del Nord-Est georgiano tanto dalle zone di pianura (soprattutto il Kartli e il Kakheti), quanto dalle province montuose occidentali (in particolare lo Svaneti). Tali aspetti infatti emergono,

⁵ Per quanto mi riguarda, l'utilizzo di questo termine applicato al contesto georgiano è soltanto di carattere operativo, e comunque supportato da alcune precauzioni metodologiche che esplicito al § 4.2.2.

e coesistono in modo profondamente integrato, nella geografia culturale della regione (che analizzerò in questo capitolo), così come nelle narrazioni sui luoghi sacri (oggetto del prossimo capitolo) e nel complesso dei rituali che celebrano e rafforzano la connessione delle comunità con il mondo del divino (ricostruita nel capitolo finale).

Esattamente nella geografia, in effetti, la dimensione del “divino” si intreccia con quella umana e sociale. Probabilmente proprio a causa delle crescenti pressioni feudali e religiose, infatti, già durante i primi secoli della cristianizzazione gli abitanti dello Pkhovi vennero spinti a migrare più ad Est, verso il Tusheti, dove andarono a popolare i villaggi già esistenti o ne fondarono di nuovi, portando con sé un preciso modello di relazione al territorio e contribuendo ad intessere dei legami molto significativi fra le due regioni: legami tanto materiali quanto simbolici, tutt’ora assolutamente vivi e che si snodano proprio attraverso delle specifiche pratiche di luogo che hanno come fulcro un sistema di siti sacri e le relazioni che le comunità locali intrattengono con essi (Topchishvili 2005: 125). E’ esattamente dei luoghi sacri (g. წმინდა ადგილები/*tsminda adgilebi*) che mi occuperò in questo capitolo, delineandone il profilo specifico nonché ricostruendo la geografia culturale che essi contribuiscono a strutturare, sostenere e riprodurre attraverso le complesse rappresentazioni, reti narrative e cure rituali a cui sono associati. Come evidenzierò via via, le connessioni narrative e pratiche generate dal rapporto fra comunità e luoghi sacri non rimangono concluse all’interno di questa regione: proprio attraverso altre trame – quelle dell’esperienza storica – infatti, esse hanno intessuto importanti legami tanto con il mondo della “pianura” (rappresentato sostanzialmente dal Kakheti), quanto con quello di altre aree montuose georgiane (primo fra tutte il Tusheti).

Per affrontare tali tematiche, però, credo sia fondamentale innanzi tutto aver chiari alcuni elementi – sia storici che più contemporanei – che caratterizzano la vita della regione.

Il toponimo “Pkhovi”, come dicevo, non è più in uso ormai da tempo: scompare infatti già nel corso del XV secolo, sostituito dagli attuali “Pshavi” e “Khevsureti”. Un richiamo alla sua etimologia, però, rimane ancora evidente nel nome del villaggio di Shuapkho (dal georgiano *shua-*, che significa “in mezzo”), nel toponimo che le popolazioni di lingua nakh (situate poco più a Nord) usano per riferirsi al Khevsureti, vale a dire la parola *Pkhia* (Topchishvili 2007), nonché in quello usato dai Ceceni per

designare i Khevsuri, *Pkhie*. Gli abitanti dello Pkhovi, per altro, parlano una variante linguistica che assomiglia molto al georgiano letterario dell'epoca medievale (Kutsiridze e Chikovani 2002).

Lo Pshavi e il Khevsureti oggi fanno parte della municipalità del Dusheti, mentre le municipalità del Tianeti e di Kazbegi si trovano rispettivamente a Sud-Est e a Nord-Ovest. Qui, proprio nella provincia storico-etnografica dello Khevi, si trova Stepantsminda (o Kazbegi), la città di cui ho già raccontato nel primo capitolo, e dentro al suo territorio si estende anche quell' "angolino di terra" che è il piccolo distretto di Gudamaqari, del quale Chokheli parla così appassionatamente nei suoi racconti. Dove il bacino del fiume Tergi finisce e quello dell'Aragvi comincia, vi è lo *Jvari Pass*, il "Passo della Croce", che i Georgiani considerano molto importante e chiamano anche "Croce del Re Tamar" (g. *Tamaris Jvari*): sulla cima del passo, infatti, si erge una croce che si dice essere stata posta lì dal re Davit il Costruttore nel XII sec., durante la cosiddetta "Età dell'oro" georgiana. Sempre qui traccia la sua traiettoria la Grande Strada Militare Georgiana, il cui percorso ricalca sostanzialmente quello del Passo del Darial, la storica via di comunicazione tra Asia ed Europa formata da un restringimento a valle del corso del fiume Tergi: ecco dunque una delle zone che, sin dalle epoche più antiche, hanno funto da "confine" – e ad un tempo da collegamento – tra i mondi (Figura 22). Il sistema costituito dalla valle del Tergi e da quella dell'Aragvi, infatti, ha consentito il passaggio ed il contatto con le popolazioni del Nord, segnatamente degli Sciti che, nel corso del VI sec. a.C. si spostarono verso l'Asia Minore proprio attraverso questo sbocco.

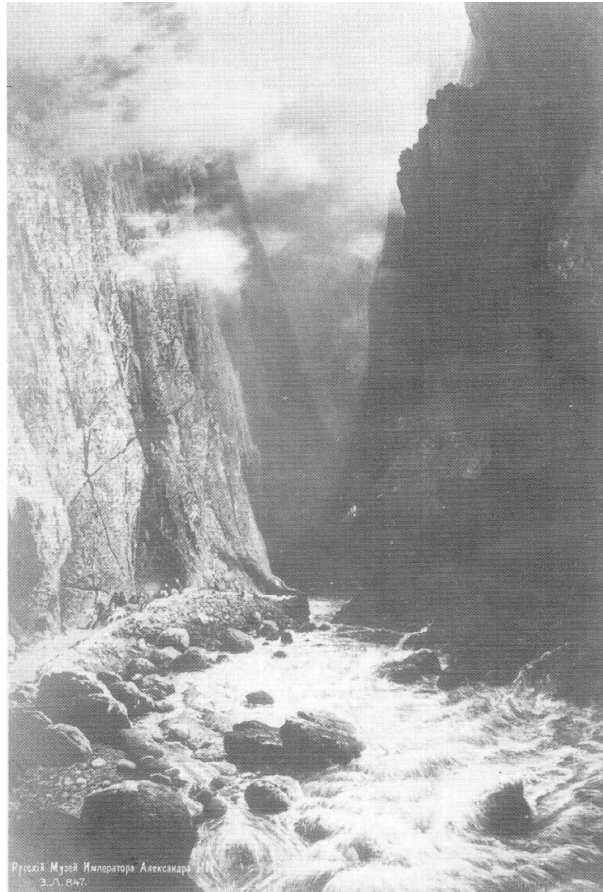


Figura 22: La gola del Darial in un'incisione del XIX sec. (tratto da Nasmyth 2001: 28).

Del fiume Aragvi parla già Strabone (chiamandolo “Aragos”) quando descrive, nel complesso, la geografia della regione sud-caucasica:

Alcune parti del territorio sono circondate dai monti caucasici. Come ho detto, alcune ramificazioni con territori fertili ricadono verso mezzogiorno, abbracciando l'intera Iberia e arrivando ai confini dell'Armenia e della Colchide. In mezzo vi è una pianura irrigata da fiumi. Il più grande è il Kyros, che nasce nell'Armenia per gettarsi direttamente nella suddetta pianura, accogliendo anche l'Aragos, che scorre dal Caucaso, e altri corsi d'acqua, per sfociare, attraverso una stretta valle fluviale, in Albania. Tra quest'ultima e l'Armenia, il fiume irriga abbondantemente pianure provviste di buoni pascoli (*Geografia*, XI, III, 2).

e soprattutto quando nomina la stretta gola del Darial:

A partire dalle terre dei nomadi, verso settentrione, vi è una salita difficile della durata di tre giorni. Segue, poi, la stretta vallata del fiume Aragos, costeggiato da una via singola che richiede quattro giorni di cammino: un baluardo inespugnabile ne sorveglia la fine. Dall'Albania, invece, parte una strada in principio scavata nella roccia; in seguito attraversa gli acquitrini formati dal fiume che scende dal Caucaso. Quanto al percorso dell'Armenia, esso passa per le gole del Kyros e dell'Aragos (*Geografia*, XI, III, 5).

Fu solo dopo l'invasione mongola che il Passo divenne strategicamente meno importante: questa via di comunicazione verrà rivalorizzata, però, in seguito alla conquista russa e alla sua restaurazione in quella che è diventata poi la Grande Strada Militare, da quel momento in avanti collegamento privilegiato dell'Impero con la propria colonia caucasica, nonostante la sottomissione della popolazione locale sia costata alla Russia dei duri anni di lotte e distruzioni sin dall'inizio del XIX sec.

Soprattutto in questa regione della Georgia, dunque, siamo di fronte ad un autentico "paesaggio antico", intriso di quella temporalità profonda che già ho descritto in precedenza. Gli scavi archeologici, condotti a partire dalla fine dell'800, rivelarono la presenza di numerosi artefatti (coppe d'argento, piatti in bronzo, *fibulae*, statuette di cervo ...) databili tra il VI e il V sec. a.C., che testimoniano dunque di una tradizione abitativa di lunga durata e della probabile inclusione di questi territori nell'allora prospero regno di Iberia o Kartli. L'area del Dusheti, in particolare, sembra essere stata popolata sin dal Neolitico. Quando, nel III sec. a.C., il re Parnavaz suddivise il proprio regno in principati, l'area venne inclusa nel territorio dello Shida Kartli. Molto più tardi, e cioè tra nel IX-XI sec., quando il Kakheti iniziò ad acquisire più potere come principato, essa passò sotto il suo governo, restandone però isolata dopo l'invasione mongola. Dal punto di vista della religione ufficiale, il distretto faceva riferimento al patriarcato di Mtskheta, e comprendeva per altro diverse comunità storiche allora note come Mtiuleti, Gudamaqari, Khando, Chartali, Khorkhi, Tsobeni e, per l'appunto, lo Pkhovi.

Le montagne del Gran Caucaso, a tratti notoriamente inaccessibili, sicuramente hanno favorito un certo isolamento della regione, ed è forse è anche per questo che chi, in Georgia, non vi è nato o non vi è legato da diretti vincoli di parentela, tende a considerarla come la più "tradizionale" (ტრადიციული/*tradiciuli*, da ტრადიცია/*tradicia*, "tradizione") del Paese: quella, cioè, in cui sarebbero sopravvissuti gli "usi e costumi" del passato e, in particolare, credenze e pratiche religiose che il Cristianesimo non sarebbe stato in grado di epurare completamente⁶.

⁶ A volte, insomma, e soprattutto nel discuterne con chi è *tibiliseli* (abitante di Tbilisi), ho avuto la sensazione che lo Pkhovi rappresenti per i Georgiani una sorta di "Indie di lassù", un'area del Paese in cui, la mentalità sarebbe rimasta un po' fossilizzata e dove è possibile osservare tradizioni altrove estinte dal razionalismo o dalla religione ufficiale. Proprio attraverso le ripetute annotazioni di campo su questo

Vedremo in seguito in che senso questa precisa rappresentazione orienti il modo di vivere, attraversare, pensare il paesaggio locale.

Lo Pshavi e il Khevsureti si estendono dunque entro il sistema di montagne e vallate creato dai due rami dell’Aragvi, che si salutano e si dividono ad un bivio, fluviale e stradale, noto agli abitanti col nome di *Oristsqali*, “le due acque”.

La prima regione che si incontra salendo⁷ da Sud è lo Pshavi, nel cui territorio le comunità locali riferiscono di una distinzione – non sempre segnata sulle mappe – fra *Tsina Pshavi* (“Phavi Anteriore”) e *Uḡana Pshavi* (“Pshavi Posteriore”):

C’è l’Uḡana Pshavi, C’è lo Tsina Pshavi... prima, qui sulle montagne in generale viveva una [certa] popolazione. Dal 1800, da quando è successa la rivoluzione, sono scesi laggiù nel boschetto [in pianura]. Perché fino ad allora vivevano lassù, nell’Uḡana Pshavi, l’Uḡana Pshavi ha un proprio governo locale. Lì [nello Tsina Pshavi] non vive più nessuno, ma [un tempo] ci vivevano in molti (*Intervista a Taniel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2a]).

Lo Tsina Pshavi è abitato dalle poche comunità di villaggio che, nel tempo, si sono insediate lungo il corso del fiume: più in alto, invece, l’Uḡana Pshavi è decisamente più difficile da raggiungere sia per l’isolamento dei villaggi che per la condizione delle strade, asfaltate solo in parte. Secondo un documento del 1789 (citato da Maḡalatia 1985: 69, or. 1934), gli insediamenti di questa zona sono undici: Uḡana-Pshavi, Akhadi, Tsitelaurta, Tsicho, Muku, Matura, Gogolaurta, Cabaurta, Udzilaurta e Shuapkho.

La parola “Khevsureti”, invece, significa propriamente “terra delle valli” (dal g. ბჰჰო/*khevi*, “valle”): questa regione situata ai confini con la Cecenia e l’Inguscezia, appena più a Nord dello Pshavi, conta una “popolazione invernale” di circa 3.000 persone che vivono per lo più nei due villaggi maggiori di Shatili e Barisakho. Anche il

tema, tuttavia, ho potuto constatare che il concetto *locale* di “tradizione”, quello cioè di cui fanno uso invece gli abitanti delle montagne, presenta un interessante slittamento di significato: la parola georgiana *gadmocema* (გადმცემა), infatti, non indica ciò che è residuo, superstizione, cruda sopravvivenza, bensì “ciò che viene tramandato (di generazione in generazione)”, con uno specifico riferimento alla trasmissione orale e narrativa. Infatti approfondirò questo dispositivo identitario nel prossimo capitolo, dedicato nello specifico al valore culturale e al ruolo sociale delle narrazioni di paesaggio.

⁷ Ripercorro la geografia di questa regione raccontandola volutamente secondo una direttrice ascensionale, partendo cioè dalle zone di pianura per raggiungere pian piano le vette più alte. Questa scelta è motivata da due ragioni: innanzi tutto, la mia descrizione ricalca fedelmente il modo in cui *io stessa* ho conosciuto e frequentato questi paesaggi, giungendovi cioè da Tbilisi o da Mtskheta e andando letteralmente “incontro alle montagne”, in un itinerario ogni volta suggestivo e non poco difficoltoso; in secondo luogo mi permette di abbozzare – anche se per ora in modo forse un po’ impressionistico – il tipo di percorso fisico-simbolico che caratterizza il nesso fra comunità e luoghi sacri (questi ultimi situati sempre *più in alto* rispetto a dove gli uomini abitano quotidianamente) e più in generale fra “pianura” e “montagna”, che sarà esplicito oggetto di trattazione del quarto capitolo.

Khevsureti è suddiviso in due zone: quella più meridionale, è chiamata *Piraketa Khevsureti* (“Khevsureti da questa parte”), corrisponde grossomodo al bacino del fiume e il suo centro amministrativo è Barisakho; quella più a Nord, invece, al confine con la Cecenia, è chiamata *Pirikita Khevsureti* (“Khevsureti da quella parte”) e comprende la zona montuosa forse di più difficile accesso dell’intero Nord-Est georgiano, dove gli unici villaggi abitati – e solo durante il periodo estivo – sono Shatili, Ardoti e Mutso (Figura 23). L’unica strada transitabile della regione si arrampica dalla città di Dusheti e conduce sino a Shatili⁸. Soltanto due sentieri (impraticabili in inverno), invece, connettono direttamente lo Pshavi e il Khevsureti: uno va dal villaggio di Matura (a più di 3.000 m di altitudine) a quello di Khakhabo; il secondo parte dall’Uķana Pshavi e arriva ad Ardoti e poi su, fino a Mutso.



Figura 23: Le suddivisioni interne dello Pkhovi: *Tsina Pshavi*, *Uķana Pshavi*, *Piraketa Khevsureti*, *Pirikita Khevsureti*.

⁸ Ad essere più precisi, qui l’antico villaggio è attualmente abbandonato e le sue 16 famiglie vivono in un insediamento poco lontano.

Certamente più di tutte le altre parti della Georgia, questa è una terra dove il mito si confonde con la realtà e con la concreta geografia dei luoghi. Le tradizioni culturali dello Pshavi e del Khevsureti, infatti, sono per certi versi simili ed entrambe di estremo interesse: forse, però, quelle del Khevsureti esibiscono tutt'ora delle particolarità che nel tempo hanno attirato di più l'attenzione degli etnologi⁹ e stimolato il sorgere di numerose teorie (o meglio, vere e proprie “leggende antropologiche”) sulle loro origini ed i loro curiosi “costumi”¹⁰. Di certo, quella dei Khevsuri fu la resistenza in assoluto più tenace e risoluta alla creazione di un regime feudale da parte dei sovrani georgiani, aiutata anche dal fatto che il loro territorio veniva considerato una zona di confine, l'estrema periferia del regno, e quindi non venne subito incluso nella suddivisione territoriale ed amministrativa della Georgia feudale. In ogni caso, pur rimettendosi al potere del sovrano del Kartli i Khevsuri non riconoscevano l'autorità dei suoi emissari locali e rimasero sempre almeno parzialmente autonomi da vari punti di vista (ad esempio, non erano soggetti ad alcuna tassazione, e poterono mantenere una relativa libertà anche in campo religioso). In cambio di queste concessioni i sovrani medievali, che in essi vedevano dei fieri combattenti e dei veri e propri “guardiani” del confine settentrionale¹¹, domandarono più volte la loro collaborazione nella difesa dagli invasori (Kurtsikidze e Chikovani 2002: 32-33). In effetti, i Khevsuri erano i più abili guerrieri di tutta la Georgia, proprio perché abituati a gestire rapporti spesso difficili con le altre tribù caucasiche, e questa loro peculiare inclinazione è molto evidente ancora oggi: come accade per tutte le popolazioni delle montagne georgiane, infatti, essi svolgono la propria formazione militare nella terra d'origine, e molti di loro vengono poi impiegati nella polizia di frontiera georgiana.

⁹ Sulle supposte differenze di “natura” e “temperamento” fra Pshavi e Khevsuri, si veda Tuite 2008.

¹⁰ Come la pratica della vendetta di sangue, documentata almeno fino all'inizio del XX secolo, o il cosiddetto “anti-matrimonio” (g. სწოფობა/*stsopoba*, წასწლობა/*tsatsloba*): esso consiste sostanzialmente in una relazione pre-maritale fra un giovane ragazzo e una giovane ragazza dello stesso villaggio e prevede che i due trascorrono moltissimo tempo insieme, rafforzando all'estremo un legame affettivo che, però, non deve assolutamente sfociare né nella procreazione, né in un'unione matrimoniale. Raggiunta l'età del matrimonio, infatti, entrambi i membri della coppia sposeranno un'altra persona e recideranno per sempre il nesso creatosi fra loro. Personalmente, non ho potuto appurare se questa tradizione sia ancora diffusa nella regione, in ogni caso vi è attestata fino almeno alla metà del '900, come riferito da Charachidze (1968).

¹¹ Ma lo stesso valeva per gli abitanti dello Pshavi e del Tusheti. Il rapporto instauratosi con i sovrani dell'epoca presenta degli aspetti estremamente interessanti per la mia ricerca: gli abitanti delle montagne, infatti, tendevano a concepire il sovrano come una sorta di pari delle divinità che veneravano. Venne a crearsi così una connessione simbolica molto forte tra la figura del “sovrano feudale” e quella del dio che aveva potere e diritto sulle terre delle comunità. Riprenderò questo aspetto più avanti nella tesi.

Anche nei racconti della popolazione locale, le storie di vita si intrecciano alle storie di guerra e alle leggende di una terra che da sempre ha incarnato magistralmente l'idea del "confine" e, allo stesso tempo, della rete di parentele e contatti simbolici che uniscono fra loro le montagne georgiane. Ecco lo scenario descritto da Anderson mentre viaggiava fra i villaggi del Nord, accompagnato da due fratelli del clan Mindi:

Though the Mindis now lived in Gamarjweba, a suburb of Tbilisi, they spent much time in the mountains. Both the younger's parents came from Mutso, in Khevsureti, the older Mindi's father, too, though his mother was a Tush from Diklo. The Khevsurs and the Tush are peoples with long and turbulent histories, like that of Georgia itself. High in the mountains, for centuries they pastured their cattle and fought their neighbours and invaders from the north and east. They were famous as poets and as warriors. When the great Imam Shamyl led his men in holy war against the Russians and tried to subdue the mountain tribes to his will, the Khevsurs, Christians (though like all the mountain tribes also strongly pagan), defeated him at Shatili and beat his men back over the passes into Chechnya and Daghestan. When, in the seventeenth century, the Georgian King Alexander of Kakheti fought off the assaults of the Persians and their Lesghian allies, he called upon an army of Tush, Pshavs and Khevsurs many thousands strong. Though, of course, the old life has gone, underlying values remain alive. The Mindis would say, only half-joking, that what Khevsur men loved best were guns, horses and women (Anderson 2003: 41-42).

La loro evidente familiarità con le armi – tutt'ora trattate come oggetti dal valore quasi talismanico – e le tecniche di combattimento¹², così come i loro abiti da guerra costituiti da una maglia metallica adornata di croci ed icone, la fierezza nella lotta contro i nemici musulmani del Kartli e persino la loro fisionomia¹³ hanno spinto alcuni studiosi¹⁴ ad ipotizzare che essi siano i discendenti degli ultimi crociati europei rimasti fermi qui per un qualche incidente lungo il percorso di ritorno dalla Terra Santa. Un'ipotesi che, però, non pare essere sufficientemente solida, dal momento che alcuni riferimenti a questa popolazione si hanno già nelle fonti greche, romane e georgiane precedenti l'epoca delle crociate stesse: Erodoto, ad esempio, descrive con ammirazione la loro abilità nel tessere e confezionare i *chokha* (ჩოქა), gli abiti tradizionali tutt'ora

¹² Rimane famosa l'arte marziale nota come *khridori*, che fa tutt'ora parte della tradizionale disciplina militare georgiana. Il riferimento alla lotta si ha anche nella danza tipica di questa regione, detta *khevsuruli*, che è appunto una "danza di guerra".

¹³ Molti di loro hanno la pelle chiara, i capelli biondi e gli occhi blu: caratteristiche molto diverse da quelle della maggior parte della popolazione georgiana.

¹⁴ Primo fra tutti, verso metà '800, il militare ed etnografo russo Arnold Zisserman; poi, il viaggiatore inglese Richard Halliburton, nel 1935: cfr. Amberger 2003.

usati – anche se solo in particolari occasioni – da chi vive qui¹⁵. E persino studi etnografici ormai piuttosto datati portano avanti ipotesi più realistiche: «Their original ancestors were probably Georgians, who, some time before the twelfth century, took refuge in the mountains» si legge in un rapporto dell'*American Association for the Advancement of Science*, dove si specifica anche: «These were probably joined by men of other races, who, for various reasons were obliged to fly from their native lands, or were attracted by the life of brigantage which the Khevsurs led up to recent times» (AAAS 1891: 199).

Le testimonianze di una consolidata tradizione guerriera rimangono indiscutibilmente evidenti nell'architettura, che differenzia in modo netto questi villaggi più remoti da quelli dello Pshavi e li accomuna piuttosto a quelli del Tusheti (ad Est) e dello Svaneti (ad Ovest): costituite da torri un tempo usate per la sorveglianza e la difesa del territorio, infatti, le case del Khevsureti assomigliano chiaramente a delle vere e proprie fortezze. Il villaggio di Shatili e la fortezza di Lebaiskari ne sono forse gli esempi più famosi, come si può vedere dalle immagini che propongo qui (Figure 24 e 25): in generale, comunque, tutto il territorio locale è disseminato di segni che richiamano tanto l'esperienza della guerra, quanto l'influenza – seppur del tutto particolare, come dicevo – della cristianizzazione: fortezze, santuari, icone, croci sono una caratteristica comune di tutti i paesaggi del Nord-Est georgiano, e fra questo tipo di luoghi sono particolarmente importanti soprattutto la croce di Gudani (g. *Gudanis jvari*) e la croce di Anatori (g. *Anatoris jvari*).

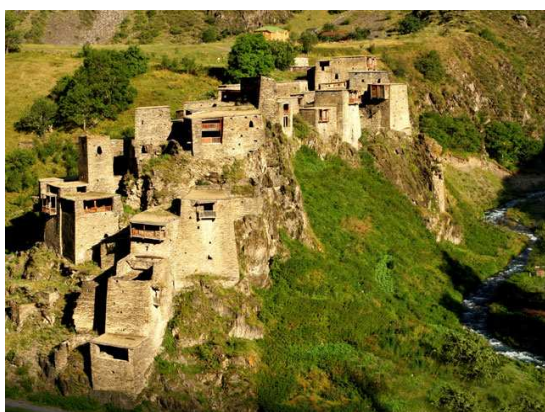


Figura 24: Il villaggio-fortezza di Shatili
(Fonte: <http://mtskheta-mtianeti.gov.ge>).



Figura 25: La torre di Lebaiskari, nel Khevsureti (Foto di Paata Vardanashvili, www.paata.ge).

¹⁵ Il *chokha* (ჩოქხა) è più precisamente l'abito maschile, mentre quello femminile si chiama *juba* (ჯუბა). Entrambi sono fatti a mano (oggi anche a macchina) dagli abitanti utilizzando la lana locale, come anche il cappello tipico dei pastori, il cosiddetto *papakhi* (პაპახი).

Gli abitanti del Khevsureti e dello Pshavi, inoltre, sono noti come grandiosi poeti e narratori e nel corso del tempo hanno elaborato una ricchissima tradizione orale, caratterizzata da una grande lirica pregu di forza e romanticismo. Ne è un rappresentante illustre il poeta Vaja Pshavela (1861-1915), nato a Chargali (villaggio dello Pshavi, come si deduce per altro dal suo stesso nome), che ha ambientato la maggior parte dei propri lavori in queste terre lasciandoci delle sublimi descrizioni, soprattutto delle montagne. Le donne, dal canto loro, sono spesso delle bravissime tessitrici: nei lavori che realizzano (oggi soprattutto vestiti e tappeti), sono intessute quelle stesse storie che i narratori locali raccontano a voce (Nasmyth 2001: 228).

2.2 Il confine aperto

Nello Pkhovi (e, come vedremo, nel Tusheti) la prossimità del confine settentrionale è percepita oggi in modo particolarmente forte, soprattutto per le recenti tensioni con la Russia in territorio Osseto e le vicende politiche che quest'ultima sta affrontando in relazione ai popoli del Caucaso¹⁶.

Le attuali divisioni e barriere politiche, tuttavia, celano una storia molto diversa: una storia di assidui contatti e profonde contaminazioni culturali che, se ripercorsa, lascia pensare in realtà alla situazione, solo apparentemente ossimorica, di un "confine aperto", che ha sempre connesso, oltre a dividere, e che ha consentito il formarsi di esperienze culturali comuni alle varie popolazioni di quest'area.

Il cronista Leonti Mroveli, ad esempio, ci consegna un interessante racconto mitologico dei rapporti fra le varie etnie che popolano il Caucaso, in particolare dei popoli di lingua *nakh* (Ceceni, Kisti, Ingush, ecc.), e della loro origine comune. Secondo il suo resoconto, i Georgiani, i Mingreli, gli Armeni e in generale gli abitanti del Caucaso deriverebbero tutti dallo stesso capostipite, Targamos (figlio di Tarsi che era nipote di Japhet, uno dei figli del Noè biblico). Dopo la caduta della torre di Babele e la separazione dei popoli e delle lingue, Targamos si stabilì con la sua famiglia fra due alte montagne, l'Ararat e il Masis, ed ebbe a sua volta numerosi figli, di cui molti erano dei giganti di grande potenza: Haos, Kartlos, Bardos, Movakan, Lek, Heros, Egros e Kavkas. Il figlio di quest'ultimo, Dzurdzuk, più tardi battezzò questa terra

¹⁶ Ad esempio alcuni punti sulla via per la Cecenia, così come Arkhoṭi, sono stati a lungo presidiati dai militari, e ancora oggi il confine con questo Paese rimane un'area molto critica sotto il profilo diplomatico.

“Dzurdzuketì”, dove *dzurdzuk* è un sinonimo di *vainakh*. I Georgiani (discendenti di Kartlos) e gli abitanti del Dzurdzuketì sono dunque legati da una vera e propria parentela di sangue, istituita narrativamente attraverso il mito, ma con interessanti corrispondenze anche storiche: vi furono infatti alcuni re georgiani (come Parnavaz, vissuto nel III sec. a.C.) che effettivamente sposarono donne provenienti dalle terre di Kavkas. Anche Strabone notava l’esistenza di vincoli parentali fra le varie tribù delle montagne e il fatto che esse, in tempo di guerra, cooperassero con nemici esterni alla regione.

I rapporti fra i due mondi, comunque, di certo non furono sempre pacifici. La prima grande migrazione dei Vainakh verso Sud, dunque in Georgia, si ebbe nel corso del XIII sec., quando gli eserciti mongoli di Tamerlano invasero ed occuparono le loro steppe. Il loro vero e proprio insediamento nei territori del Tusheti e dello Pkhovi si ebbe però durante l’800, dal momento in cui la Russia organizzò sistematiche ed insistenti campagne per la conquista del Caucaso. Vi contribuirono naturalmente anche altri fattori, come le continue pressioni territoriali subite dai capi daghestani, o la difficoltà di sottostare alla stretta regola musulmana imposta da Shamil. A causa di questi spostamenti, gli abitanti delle montagne georgiane subirono spesso invasioni e congiungimenti, vivendo per lungo tempo sotto la minaccia di scontri con le popolazioni del Nord. La successiva diffusione del Cristianesimo in Georgia, d’altra parte, ebbe le sue influenze anche nei territori delle attuali Ingushezia e Cecenia, dove tra il IX ed il XIII sec. vennero costruite diverse chiese, mentre furono forti, in generale, i reciproci influssi, soprattutto di carattere linguistico, tra i due versanti del confine georgiano, tanto da arrivare ad una reciproca e produttiva intercomprensione attestata anche da molte fonti georgiane. In effetti, gli studiosi di area hanno rilevato delle connessioni linguistiche che testimoniarebbero l’antichità dei reciproci contatti: l’esistenza di un substrato vainakh nei dialetti delle regioni georgiane settentrionali, ad esempio, è suggerito da numerosi prestiti e calchi¹⁷, nonché dai toponimi di svariati villaggi del Tusheti che terminano in *-lo*, *-go*, *-čo* (Tuite 1996; *Colloquio con Zurab Kiknadze*, 19 maggio 2010). Le evidenze archeologiche e paleolinguistiche mostrano che le popolazioni delle tre famiglie linguistiche caucasiche hanno occupato quest’area sin dall’Età del Bronzo. A dispetto quindi della lapidaria affermazione di Charachidze

¹⁷ Per alcuni esempi più precisi del passaggio di parole nakh nei dialetti georgiani ad indicare nomi di divinità, si veda Tuite 2006: 177-278.

secondo cui «les clans montagnards, en raison de leur structure, sont condamnés à n'échanger que des femmes ou des morts»¹⁸, è necessario ammettere che i vari gruppi del Caucaso non sono stati mai così isolati e reciprocamente ostili come li si sono pensati per lungo tempo. Al contrario, erano connessi da una complessa rete non solo di legami sociali, come quelli della parentela fittizia, ma anche di intensi scambi in beni e servizi. Sino almeno dal III millennio a.C. numerosi siti del Caucaso centrale venivano sfruttati per l'estrazione del rame, e una necropoli dell'Età del Bronzo scoperta recentemente nella gola di Mutso, dunque proprio sul confine, mostra che a quel tempo tutta l'area era intensivamente abitata, nonché connessa alle zone sottostanti da ben precise vie di transito dei beni locali. Come nota Tuite (1998: 10), «the region is crisscrossed by fictive kinship ties and trade routes, and numerous cultural features are widespread in the Caucasus: myths, legends and types of supernatural beings; traditional systems of justice and governance, sexual division of labor; details of clothing and material culture». Negli anni '70 il sociologo russo N.G. Volkova (ripreso da Tuite 1996) ha classificato la frontiera tra Khevsuri e Vainakh fra le 14 più importanti "zone di contatto interetnico" del Caucaso, una zona cioè in cui vige il bilinguismo presso uno o entrambi i gruppi confinanti¹⁹.

L'attuale confine politico, naturalmente, è frutto di processi storici relativamente recenti che rivelano molto poco delle molte istituzioni nate dalla necessità di coesistere in un territorio piuttosto difficile. Fra queste, ad esempio, merita di essere citato una sorta di feudalesimo fluido tipico dei Khevsuri, un istituzione in base alla quale i villaggi più potenti e popolati (non importa di che Paese fossero) erano responsabili della protezione di quelli più piccoli abitati da altri gruppi etnici, i quali li ripagavano con del bestiame o con altre forme di servizio: Kurtsikidze e Chikovani (2002: 35) fanno notare che «Though they had different beliefs and customs, these neighbors visited each other's shrines, so that Christians and Muslims participated together in local celebrations». Anche sotto il profilo religioso, infatti, in alcuni casi i luoghi sacri, i racconti mitologici e le pratiche rituali di cui parlerò fra poco accomunano tanto i Kisti quanto gli abitanti della Georgia nord-orientale: l'attuale territorio del Piriķita

¹⁸ Charachidze 1968: 72: il riferimento è, rispettivamente, alle pratiche matrimoniali esogamiche e alla vendetta di sangue.

¹⁹ Sembra siano più spesso i Khevsuri a conoscere le lingue cecena o ingush, ma a volte si dà anche il caso contrario.

Khevsureti è stato per lungo tempo sotto il dominio delle popolazioni di etnia vainakh; i Kisti, dal canto loro, venerano le stesse divinità dei Khevsuri e pregano al santuario di *Anaṭoris Jvari*, vicino al villaggio di Shatili, pur continuando a recarsi per il culto tanto alla moschea di Duisi quanto alla chiesa di San Giorgio nel villaggio di Joqolo e partecipando alla celebrazione di *Alaverdoba* (rito che ha una matrice fortemente cristiana) nel *Ḳakheti*²⁰.

Anche oggi, il confine settentrionale della Georgia rimane insomma una zona estremamente porosa. Di una porosità *concreta*, che si fa evidente soprattutto nelle dinamiche di vita quotidiana dei villaggi, come conferma un altro racconto lasciatoci da Anderson:

the uncles told us that they arrived every spring as soon as the spring melt allowed and stayed through till the end of September. Only a few old couplet now stayed through the bitter winter, taking their cattle on to the high south-facing slope where the sun warmed them and kept the snow from settling. Everyone lived simply, growing a few onions and potatoes, herbs. Sometimes a trader arrived and they could buy cigarettes and soap, a few essentials, or, if they needed to, they could go shopping in Mahachkala. Shopping in Mahachkala? In Daghestan? Really? Yes, of course; it took only six hours or so to walk from Diklo over the pass to the first village where they had Lesghian friends who gave them a lift the forty-odd miles to the town (Anderson 2003: 53).

Proprio la presenza delle case turrette e di villaggi rafforzati da sistemi di sbarramento rivela che la guerra e le razzie attraverso le montagne sono state per molto tempo una realtà permanente in queste zone. Eppure, come suggerisce il racconto dei due anziani che ho appena riportato qui, erano altrettanto possibili relazioni e passaggi pacifici di cose e persone.

L'amicizia e la lealtà reciproca fra questi popoli, infatti, nasce e cresce dalla terra stessa: per secoli, i Khevsuri sono andati in Cecenia ed Ingushezia a comprare cavalli; molti abitanti del Khevsureti erano lavoratori migranti nel Kisteti: i pastori vainakh spingevano spesso le loro mandrie nei pascoli delle montagne georgiane, e vi

²⁰ Ceceni e Ingush sono nominalmente musulmani ("Tatari" è il termine generico con cui i Georgiani indicano i devoti all'Islam). Durante l'epoca sovietica, in queste regioni si diffuse l'Islam del Muridismo, mentre oggi si sta sviluppando e diffondendo anche l'Islam wahabita. «At the time of the Kists first significant settlement in the Pankisi Gorge, the Christian church began to intensify its missionary policy. The Society for the Revival of Christianity in the Caucasus was created by Russian Tsarist government in the 1850s, an organization which devoted considerable attention to the highland provinces of East Georgia and the Pankisi Gorge. Difficulties soon arose with the Kists, Muslim Vainakhs in the village Duisi. These Kists, who had migrated to Duisi in 1845, were forcibly christened in 1866. They were driven to the Alazani River, baptized, and given Christian names. In this manner, the population of the villages of Joqolo and Omalo also became Christian» (Kurtsikidze e Chikovani 2002: 27).

giungevano anche dei Vainakh specializzati nella costruzione delle torri di difesa, che contribuirono attivamente all'architettura di molti villaggi della zona (Margoshvili 1985). Esistevano insomma degli innegabili vincoli di alleanza e di mutua dipendenza fra le tribù: il movimento stagionale legato alla pastorizia transumante, il commercio sia fra popolazioni di montagna che con le genti delle pianure²¹, la specializzazione di certe tribù che mandavano in giro gli artigiani ad offrire i propri servizi, le convenzioni dell'ospitalità reciproca. Da una parte e dall'altra, al di là del confine i membri dei clan cercavano rifugio in caso di faide interne, finendo poi per stabilirsi in quel territorio.

Quello che viene spesso descritto come un ambiente ostile e fortemente xenofobico, insomma, era in realtà caratterizzato da un'intensa mobilità e contaminazione²². In generale, spiega l'antropologo Kevin Tuite (uno dei maggiori esperti attuali dell'etnografia di area Georgiana),

the more one studies the historical and ethnographic literature concerning the peoples of the Caucasus, the more evident it becomes that these people were not nearly as isolated from and hostile toward each other as one might suppose in a region of rugged terrain and continual warfare. All Caucasian ethnic groups practiced some form or forms of artificial kinship – sworn brother- and sisterhood²³, milk siblinghood, fictive adoption – which served to forge ties across clan and ethnic boundaries that were every bit as solid as blood relationship (Tuite 1996: 89-90).

Anche Anderson commenta, a questo proposito, che la forte comunanza di tradizioni, aspetti del folklore, leggende, ma anche pratiche religiose, strutture architettoniche ecc.

²¹ Da un lato, rame e altri metalli venivano portati a valle e poi commerciati fino in Mesopotamia; dall'altro, le popolazioni delle montagne acquistavano il sale (di cui avevano un estremo bisogno), dalle coste del Mar Nero e lo trasportavano attraverso la pianura.

²² Tuite e Bukhrashvili 2002: 10-11. Soprattutto quelle che Bruce Grant chiama *captivity narratives*, popolari in Inghilterra, in America e nell'Impero Ottomano, e che approdarono in Russia con il racconto di Puškin "Prigioniero del Caucaso" (1822) hanno contribuito a creare un vero e proprio immaginario attorno alla "grammatica di scambio dei corpi" fra le varie comunità nord-caucasiche: «These documents render the Caucasus somehow as a vast collection of stolen bodies. Yet ethnological understandings of how men and women crossed community boundaries in the pre-Russian and early Russian eras – which is to say, why actual bodies were given or taken – have been rarely explored». Partendo da un'analisi più ravvicinata dei tre più famosi tipi di "traffico dei corpi" in area caucasica (il ratto della sposa, il distacco rituale degli uomini dalla propria comunità per ordire una vendetta di sangue e, non da ultime, le competizioni fra gli antenati mitici), tuttavia, egli argomenta che queste pratiche dicono di più del mantenimento di confini dinamici fra le varie comunità, e dunque delle strutture mutevoli del pluralismo locale, che non del più sensazionale e facile "folklore" legato alle pratiche di vendetta, razzia e brigantaggio: «Thus, as myth and history surrounding such practices have been reincorporated and reinterpreted within communities, they have taken on enormously generative capacities concerning [...] personhood, property and local history» (Grant e Yalçın-Heckmann 2008: 12).

²³ Usanza in base alla quale i bambini venivano fatti crescere da una famiglia di un diverso gruppo etnico.

mostrano non solo e non tanto un semplice adattamento ad un ambiente condiviso, ma proprio un contatto continuo,

a common culture that transcended all divisions into Christian or Muslim or particular alliances to any state or ruler. [...] This is an ancient community, relatively isolated, certainly, but by no means entirely cut off. Time and again [...] the Khevsurs and the Tush expressed nothing but friendly regard for their neighbours to the north, often outright admiration, especially for the Chechens in their struggle against Russia. Throughout history all these peoples and tribes raided, traded and fought with and against each other and successive waves of invaders. The Caucasus were far from the 'impenetrable barrier' that it is often described (Anderson 2003: 54-55).



Figura 26: Torre ingush (Foto di Beslan Tsechoev, 2011).

2.3 Scene dalla vita di un villaggio

Stavolta, all'andata, il *marshutka* già ribolliva: durante il tragitto sù per le montagne e lungo una strada piuttosto dissestata, mi sono ritrovata seduta fra un omino sudaticcio e un giovane poliziotto, sbarbato, pallido e abbastanza assonnato. Il furgoncino diretto nello Pshavi è partito stranamente in orario e alle 12.30 eravamo a destinazione nel *sopeli*²⁴ di Magharoskari: villaggio il cui nome significa “porta (*kari*) della miniera (*magharos*)”, anche se nessuno se lo spiega dato che qui, di miniere, proprio non se ne conoscono (è pur vero che sono sparse per tutto il Caucaso, quindi può essere che questa semplicemente non sia nota). Che poi la definizione di “villaggio”, in questo caso, potrebbe persino sembrare ottimistica: Magharoskari è davvero un grumetto di case incastrate tra le montagne, tutte più alte dei 2.000 m. Eppure, fa caldissimo lo stesso. Proprio di fronte alla casa in cui stiamo scorre lo Pshavis Aragvi, che col suo rumore imponente accompagna tutte le mie notti. La signora della casa è un donnone larghissimo e col viso pieno di nei: abbastanza brutta, *rat kma unda, magram dzalian keřili da mziani kalia*²⁵. Per la legge della compensazione, il corpo del marito ha dovuto rinunciare ad un po' di spazio vitale: lui infatti è piccolino, magrolino e biondo di capelli. Insomma: una combinazione umana così indovinata che neanche lo *ying* e lo *yang*...

²⁴ “Villaggio”.

²⁵ “Certo, ma è una donna assai gentile e solare”.

Mentre aspettiamo il pranzo, andiamo giù al fiume. Nel parcheggio comune del paese sonnecchia un vecchio container sbiadito, con scritto “ბაჭობო”²⁶, che evidentemente funge da supermercato locale. In effetti, vende praticamente di tutto: dalla birra alle sigarette ai biscotti ai gavettoni alle collane. La donna che lo tiene sotto assedio permanente, mentre mi sorride e prende i soldi, rivela una dentatura a pianoforte.

E’ proprio il signore che ci ospita ad indicarci la persona più adatta con cui posso parlare: si tratta di *baṭoni*²⁷ Udzilauri, che è il *gamgebeli* di Magharoskari, cioè una sorta di “capo del villaggio”, formalmente riconosciuto come tale. La sua casa è poco distante, io Nato e Data ci andiamo a piedi: è ben tenuta e circondata da quei fiori arancioni che sembrano crescere ovunque nel villaggio. La moglie va subito a chiamarlo: Tariel, questo il suo nome, è un uomo basso, tarchiato e molto abbronzato. Mi accoglie descrivendomi quello che ha visto a Venezia, l’unica volta in cui ha potuto andarci. Troviamo subito tante cose di cui parlare (*Diario di campo*, 12 giugno 2010).

Ho conosciuto i territori dello Pkhovi durante i miei viaggi da Tbilisi e i numerosi periodi trascorsi lì per realizzare la documentazione visuale dei villaggi, dei luoghi sacri, delle cerimonie e le interviste con gli abitanti. Ripercorrendo il mio diario di campo ritrovo appunti, riflessioni ed aneddoti che mi restituiscono un’immagine molto vivida di questi villaggi e in particolare delle innumerevoli pieghe che danno volume ai rapporti fra comunità e territorio.

E’ stato proprio Tariel Udzilauri, durante i nostri vari colloqui, a raccontarmi dello Pshavi, delle diverse comunità che lo abitano e soprattutto dell’articolata rete di villaggi che sono sotto la sua personale supervisione. Quelli del Nord-Est georgiano, mi ha avvisato da subito confermando ciò che per me era già più di un’impressione, sono territori decisamente “difficili”: le distanze da Tbilisi sono tutto sommato modeste, ma l’altitudine degli insediamenti più elevati supera i 2.000 m e la maggior parte delle strade locali non è asfaltata. I terreni sono fertili, ma quelli non adibiti a foresta di fatto sono utilizzabili soltanto per i pascoli, facendo dell’allevamento (ovino, ma soprattutto bovino) la principale fonte di sostentamento. L’agricoltura invece si concentra sui pochi prodotti che resistono all’altitudine locale: la segale, l’orzo, pochi tipi di grano. Viene praticata sostanzialmente un’economia di sussistenza, perché l’eventuale vendita dei prodotti domestici nelle località di pianura imporrebbe tempi e costi di trasporto troppo alti. Introiti relativamente maggiori, ma comunque piuttosto scarsi, derivano invece da quello che potremmo chiamare il “turismo di montagna”, legato al passaggio e alla sosta dei gruppi organizzati e degli scalatori, ormai da secoli frequentatori assidui di queste zone.

²⁶ “Gelato”.

²⁷ “Signor”.

L'altitudine davvero notevole a cui sono situati alcuni insediamenti rende molto problematica la vita qui durante il periodo invernale: ecco perché, quando si parla dei villaggi delle montagne georgiane²⁸ e della loro popolazione (g. მოსახლეობა/*mosakhleoba*), è consuetudine distinguere tra i villaggi “abitati tutto l'anno” (g. მთელი წელი/*mteli tseli*) e i villaggi “abitati solo d'estate” (g. ზაფხულში/*zapghulshi*) (*Diario di campo*, 18 luglio 2010). Una distinzione, questa, che in realtà ha alle spalle una lunga storia di spostamenti e migrazioni, dunque di connessioni estremamente dinamiche, fra il mondo della montagna e quello della pianura georgiane, sulla quale tornerò più diffusamente al momento opportuno.

Eppure, nonostante i disagi quotidiani a cui nemmeno chi è *tbiliseli* sarebbe forse abituato, a questi luoghi non si può rimanere indifferenti. A tal proposito, mi riconosco molto nelle parole di Wendell Steavenson (2002: 118), quando descrive la suggestione provata mentre viaggiava nel Khevsureti tentando di passare il confine con la Cecenia: «In Khevsureti time is expansive. It wheels around with the sun and sleeps at night, slips between the seasons of alternating snow and clean wind. [...] The scenery was enormous, filling everything and stopping words». Anche se, alla vista di questi paesaggi, le parole si bloccano in gola, credo sia possibile nondimeno raccoglierne alcune intuizioni, riconoscendo che forse in casi come questo l'etnografia può trovare un grande supporto nei mezzi visuali (e grafici in genere) ad accompagnare o persino a sostituire le parole stesse²⁹.

Chi non possiede un'auto propria, e del tipo adatto alla montagna, per raggiungere lo Pshavi deve affidarsi al trasporto “pubblico”, vale a dire ai piccoli furgoncini (*marshutka*) che partono da Tbilisi, da Dusheti o da Mtskheta, e viaggiano con frequenza giornaliera o settimanale a seconda della destinazione.

A Magharoskari – oggi il centro amministrativo e il villaggio più grande di tutto lo Tsina Pshavi – per esempio, il *marshutka* sale una volta al giorno, la mattina presto, per fermarsi poco più lontano e poi ritornare a Tbilisi. La seconda sera che trascorro lì con altri ricercatori, veniamo invitati a visitare la scuola del paese. La scuola è un edificio molto grande, grigio e un po' anonimo e, nonostante l'ora serale, è popolata di ragazzi

²⁸ La distinzione vale anche per il Tusheti e, in parte, per l'Alto Svaneti.

²⁹ Proprio per questo, durante la ricerca sul campo ho cercato di integrare continuamente le mie annotazioni verbali non solo alle interviste ma anche alla fotografia e al video (utilizzati tanto per prendere degli “appunti visivi” quando non riuscivo a scrivere, quanto per documentare in modo sistematico e dettagliato luoghi, situazioni, pratiche).

di varie età: oltre che da scuola, infatti, funge da luogo di ritrovo per molte attività e riunisce gli studenti (305 in tutto) dei vari villaggi circostanti. Ad accompagnarci è la direttrice della scuola, una donna bellissima che indossa un vestito rosso con intessuto al centro un drappo di un abito tradizionale dello Pshavi. Ci porta al secondo piano, dove incontriamo la signora Tina, che qui dirige un laboratorio di tessuti tradizionali e ci mostra in tempo reale il processo con cui fabbrica il *teka* (გ. თქჯს), cioè il feltro.

Lungo la strada per la scuola, mi ritrovo a guardare una piccola casa costituita da un'unica stanza e fatta in pietra grezza, a secco: seduta davanti alla porta, una donna di almeno cent'anni dal viso cretoso, incorniciato da un fazzoletto blu stinto. Ci osserva passare muovendo appena gli occhi, il resto del corpo incastonato nella sedia come fosse una delle tante pietre della sua casa. Mentre, arrivando dalle varie strade, ragazze e signore si radunano e girano cantando per il villaggio, io mi ritrovo a pensare: quando questa donna morirà, quanto tempo ci metterà il mondo ad accorgersene?

Shuapkho, invece, è l'ultimo villaggio raggiungibile a ruote nell'Uķana Pshavi, dopo di che si riesce a proseguire solo con jeep ben attrezzate e a proprio rischio e pericolo. L'autobus in partenza da Tbilisi sale soltanto il giovedì e il sabato: si tratta di

un torpedone molto più grande dei *marshutka* e preso molto peggio: probabilmente, uno dei primi mai costruiti, ancora in epoca imperiale... *ra vici* ...³⁰ dentro, sparsi per terra, c'erano sacchi di tutti i tipi e di tutte le misure, contenenti in pratica una copia 1:1 del mercato di Didube³¹: frutta, verdura, farina, formaggi, kili e kili di pane vecchio e nuovo, patate. All'ora della partenza c'erano a bordo più sacchi che persone! Noi passeggeri eravamo 14, tra cui io e Masho, una donna con il figlio, un'altra donna un po' mascolina con due ragazzini, un signore alto con le mani più enormi che abbia mai visto, una ragazza e un ragazzo giovani, due uomini un po' inquietanti, un uomo ed un bambino seduti in disparte: hanno la pelle più scura e i lineamenti diversi, come più "stretti"... Masho mi spiega che non sono Georgiani, ma Tatari [...]

Quasi a passo d'uomo, ci mettiamo in marcia verso le montagne: ho la netta sensazione che, a quella velocità, ci metteremo ben più delle tre ore previste, a raggiungere l'Uķana Pshavi. Per strada ci fermiamo a comprare del pane freschissimo di forno, che ci dividiamo durante il viaggio. I due Tatari scendono appena dopo Magharosķari: salutano tutti con un georgiano «*kargad brdzandebodet*»³² ma le risposte degli altri passeggeri non trasudano esattamente cordialità. Tutti invece conversano vivacemente con l'autista: lui è originario di Shuapkho, per l'appunto, e lungo la strada sa esattamente dove e quando fermarsi. Il viaggio stesso, da questo punto di vista, è proprio una delizia socio-antropologica: un numero imprecisato di fermate lungo la via, solo per caricare qualcuno e fargli percorrere tratti di pochi chilometri; scaricare sigarette o portare del pane a qualcun altro che puntualmente attende lungo la strada; caricare merci da qualcuno per portarle a

³⁰ "Che ne so...".

³¹ Didube è un quartiere di Tbilisi: è anche la sede di uno dei vari mercati della città, nonché di una delle stazioni di partenza dei *marshutka* che viaggiano verso il Nord e l'Est della Georgia.

³² "Arrivederci" (forma di cortesia).

qualcun altro che sta nei villaggi più in alto; salutare e abbracciare le nonnine che sonnecchiano sotto gli alberi; far fare semplicemente una gita *avtobusit*³³ a qualche bambino locale ... smerciare comprare scambiare sacchi che contengono chissà cosa. Tutta questa nube di attività e di piccoli traffici si sprigionano da un semplice viaggio in autobus: io ne sono estasiata.

Quando superiamo Magharoskari, stavolta andiamo sulla parte destra del fiume. Arrivati al livello di Kōpala, anche se il santuario è dalla parte opposta della strada e completamente invisibile, quasi tutti sull'autobus si fanno il segno della croce. *Nel-nela*³⁴ saliamo con il bisonte per le stradine dello Pshavi, in un modo direi decisamente miracoloso, viste le condizioni del mezzo e della strada. E' tutta foresta fitta fitta, solo ogni tanto si intravede una casa. Arriviamo dunque a Ortsqali, il bivio Shatili/Shuapkho. Qui scendono i due uomini un po' strani: scaricano una quantità enorme di provviste e c'è un uomo a cavallo che se le carica in groppa. Proprio in corrispondenza di questo bivio inizia il territorio dell'Ukana Pshavi (*Diario di campo*, 17 luglio 2010).

Io e la mia compagna di viaggio eravamo salite per partecipare ad alcuni dei rituali che si svolgono in estate fra queste montagne (e di cui mi occuperò più precisamente nell'ultimo capitolo). La prima volta che sono scesa dall'autobus a Shuapkho, era sera tardi: nonostante fossimo in piena estate, pioveva, la temperatura era precipitata a pochi gradi sopra lo zero e il mondo sembrava colare sotto l'insistenza di una pioggerellina testarda che si condensava nell'aria fredda dell'alta quota. Ad attenderci alla "fermata" dell'autobus c'erano, in misura eguale, vacche, cavalli e uomini. Parte delle provviste fu raccattata da un uomo arrivato da chissà dove e sparito altrettanto in fretta dopo averle caricate sul suo cavallo: era decisamente quanto di più vicino ad un "bandito" io avessi mai visto in vita mia. Magro, barbuto e scuro in viso, mi ha lasciato davvero intuire che cosa possa voler dire il vivere qui tra le montagne, «da sempre immersi nel brodo lungo della solitudine, nella dilatazione infinita dei silenzi, nell'odore delle bestie che partoriscono, con la forza impetuosa del fiume che si porta via i giorni». Noi guardavamo le nostre tende e ci chiedevamo dove mai saremmo potute andare a dormire (*Diario di campo*, 17 luglio 2010).

La proverbiale ospitalità georgiana, però, è intervenuta in nostro soccorso nei panni di Tea, una delle donne che viaggiavano con noi sull'autobus: non solo ci ha invitate a casa sua per i giorni seguenti, ma si è anche offerta di accompagnarci a vedere le diverse cerimonie in programma quella settimana nello Pshavi. La nipote di Tea la aspettava a Shuapkho con un bel cavallo scuro su cui caricammo alcune delle nostre cose: quel cavallo, avrei saputo poco dopo parlando con lei, è l'unico modo che Tea e la

³³ "In autobus".

³⁴ "Pian piano".

sua famiglia hanno per spostarsi nella zona. Il marito, Givi, non scende praticamente mai a Tbilisi: è lei che, ogni due settimane circa, fa' il viaggio in autobus per andare a comprare le provviste e cercare di vendere un po' del formaggio che producono lì. La loro casa è a quasi un'ora di cammino da Shuapkho, in un piccolo villaggio chiamato Zaristchala, che scoprirò poi essere costituito da sole tre unità famigliari, le cui abitazioni sono situate a notevole distanza una dall'altra.

Per ogni luogo, qui, c'è una storia: impossibile non sentirsela raccontare mentre lo si attraversa. Anche quando, come nel caso di Zaristchala, il "villaggio" io non lo vedo proprio: eppure il villaggio c'è, invisibile triangolazione fra i tetti di poche abitazioni sepolte fra gli alberi. La parola georgiana *zari* (ზარი), mi spiega Tea quella sera a cena, significa "campanello": una volta «c'era un campanello, sopra alla montagna, che però è rotolato giù fermandosi in mezzo agli alberi (g. ჭაღლა/*tchala*, "boschetto") proprio nel punto in cui è costruita la nostra casa» (*Colloquio con Tea Nazarashvili*, 17 luglio 2010). La casa di Tea e Givi è stata costruita proprio in riva al fiume, in fondo ad una piccola vallata, tanto che per tornare sulla strada occorre quasi arrampicarsi e per poter telefonare (con un satellitare) è necessario percorrere una salita di circa 20 minuti e raggiungere l'unico punto coperto dalla rete. In casa, al nostro arrivo, circolano più o meno una decina di persone, tra cui numerosi ragazzini³⁵:

Tea ha trent'anni ma ne dimostra come minimo quaranta: è un po' gonfia, ha le mani segnate e rovinare, le spalle dritte ma stanche, i movimenti un po' pietrosi, qualche capello bianco che forse cerca di nascondere con una tinta alla buona comprata al *bazroba*³⁶ di Tbilisi. Vivere qui, concludiamo io e Manana, o ti uccide o ti rende quasi immortale. Givi ha di sicuro almeno cinque-sei anni più di lei, e io lo trovo un uomo bellissimo: alto e magro, diritto come uno stelo di pannocchia, carnagione color caffè, gli occhi tra il grigio e il blu simili a due smeraldi scuri, i capelli color ebano e i baffetti tirati a lucido. Mi magnetizzano i suoi occhi vivi: occhi che la fanno molto lunga sulla vita e le relazioni; mi conquista il suo sorriso leggero e mai completo, ma eloquente; mi ipnotizzano i suoi movimenti lenti e consapevoli, quasi pachidermici se paragonati alla velocità con cui Tea guizza da tutte le parti e conquista lo spazio. Lui è perfettamente sintonizzato con la vita di queste montagne, che sono qui da sempre e non hanno alcuna fretta. Ha quel fascino inspiegabile dell'uomo per il quale una donna potrebbe davvero pensare di fermarsi in questo posto e viverci, perché lui costituirebbe tutto il suo mondo e riempirebbe il suo orizzonte (*Diario di campo*, 18 luglio 2010).

³⁵ Da parte mia, ci ho messo almeno due giorni a mappare le geografie parentali della famiglia di Tea ed è strano come, pur essendo il Givi il vero e proprio capofamiglia qui, per me sia rimasta lei l'*ego* di riferimento, forse perché è la prima persona che di fatto mi ha "accolto" e guidato in quest'area della Georgia.

³⁶ "Mercato" (da *bazari*/ bazari, "bazar").



Figura 27: La casa di Tea e Givi Nazarashvili, Zaristchala (Foto di Valentina Simeoni, luglio 2010).

Durante la nostra prima intervista, ho chiesto a Tariel di spiegarmi com'è organizzato il territorio dello Pshavi e come sono disposti i suoi villaggi: di mapparlo, insomma, a parole. Tariel mi spiega così che, in questa provincia, gli insediamenti (g. დასახლებები/*dasakhlebebi*) attuali sono documentati almeno a partire dal '700; Magharoskari, in particolare, è stato da sempre un centro importante, soprattutto perché situato lungo la via che sale alle montagne, e che è stato fondato (g. *daarsda*) più o meno verso la metà del XVIII secolo: inizialmente esistevano due villaggi, che si chiamavano rispettivamente Zeda Magharos (“Magharo Inferiore”) e Zevit Magharos (“Magharo Superiore”); quest’ultimo, poi, è diventato Kudo, un piccolo villaggio tutt’ora poco abitato (g. დასახლებული/*dasakhlebuli*): «E dieci famiglie vivevano lassù, quassù c’è Kudo, un 15 famiglie vivevano a Kudo Superiore». Il più importante momento storico di riferimento è il 1870, anno in cui a Magharoskari fu aperta una chiesa proprio per rispondere alle esigenze della popolazione già insediata lì.

Ecco dunque, nelle sue parole, la situazione attuale dei villaggi nell’Ukana Pshavi:

Quello era un villaggio di 15 famiglie, in questo periodo, dall’altra parte c’è Khidani, di 16 famiglie. poi c’è Kanatia (Magharo Superiore): lassù vivono 10 famiglie. 15 famiglie vivevano a Kudo. “Zarbachkhani”, era di 15 famiglie in quel periodo; Tsiprani circa 27-28 famiglie; Sharakhevi e poi andiamo dall’altra parte a Chargali, 47. Lassù c’è ancora un grande villaggio, è di 60 famiglie, Chargali. Migriauta, anche quello è di circa 20

famiglie; Tsatsalkhevi, anche in questo vivono 28 famiglie. Ino – in questo villaggio ce ne sono 2 in questo periodo, Apsho 3 e Khomi 12 (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2b]).



Figura 28: Intervista a Tariel Udzilauri. Fra me e lui siede Nato, che mi aiuta con la traduzione (Foto di Data Chigolashvili, Giugno 2010).

Come si può notare dal resoconto di Tariel, la grandezza di un villaggio si “misura” non in base al numero di abitanti, bensì con il riferimento al numero di famiglie che lo costituiscono. Il termine georgiano per “famiglia” è *ojakhi* (ოჯახი): lui, tuttavia, usa spesso la parola *komli* (კომლი), che indica ad un tempo la “casa” e l’unità familiare che la abita³⁷. Strettamente connesso a questi due concetti è anche quello di *sopeli* (სოფელი), “villaggio”: mi sembra interessante, quindi, cercare di capire che cosa sia un “villaggio”, come venga definito, quali pratiche, valori e rappresentazioni vi siano associati. Le considerazioni che propongo qui si riferiscono dunque al concetto di “villaggio” in generale (in vari casi le ho formulate durante la mia permanenza non solo nello Pkhovi, ma anche nel Kakheti), eppure credo siano particolarmente pertinenti proprio per la regione di cui mi sto occupando, perché qui il nucleo del villaggio presenta delle connessioni molto significative con il più ampio tessuto territoriale in cui esso si situa.

³⁷ *Komliani*, invece, è un aggettivo costruito aggiungendovi il suffisso *-iani*, che indica l’“essere dotato di”: quindi, ad esempio, *10 komliani* significa “che è composto da 10 famiglie”.

Il villaggio è innanzitutto ciò che segna l'origine, le radici e l'identità di un individuo: *romel sopelidan khar?*, “da quale villaggio vieni?”, è infatti una delle prime domande che ci si sente rivolgere quando si incontrano nuove persone, e tutte le volte in cui mi è stata rivolta mi ha costretto ad un confronto serrato con la mia stessa “provenienza”, nonché un continuo lavoro di “traduzione” fra il concetto locale e quello per me più “vicino all’esperienza”. La gente infatti mi parlava continuamente di *sopeli*, una parola che da parte mia ho rimasticato, pensato e vissuto fino ad innamorarmi del suo stesso suono: una parola che persino per me ha acquisito un sorprendente senso di familiarità. Al *sopeli* sono associate tutta una serie di pratiche, condizioni, possibilità, presenze ed assenze: ad esempio, nei villaggi non c’è internet e a volte nemmeno il telefono; le strade non sono asfaltate e, in molti casi, coincidono con il corso delle risorgive d’acqua che di quando in quando vengono incanalate in pompe ad uso degli abitanti; al villaggio si fa in pane per tutta la settimana nei forni casalinghi; vi si producono il vino o la birra, il formaggio, la *mughaba* (მუღაბა) e il *matsoni* (მასწობა)³⁸, tutto rigorosamente in casa; nei villaggi, “terra” e “acqua” fanno letteralmente tutt’uno e soprattutto, detto con le parole di uno dei miei ospiti, «qui c’è il tempo, non c’è il traffico» (*Intervista a Sergo N.*, 19 giugno 2010 [6a]):

è tutto molto silenzioso, ordinato, composto, verdeggiante. Molti usano i carretti per trasportare le cose, e ci sono molti cavalli e asini lasciati liberi per le strade, a pascolare. La sera, poi, tornano a casa da soli e aspettano pazienti davanti ai cancelli. La temperatura tiepida è più che perfetta per camminare, l’aria è ferma e sospesa. Questi *sopeli* sono veramente dei luoghi senza tempo, in cui il rumore dei passi si perde nel reticolo delle strade e ogni minimo suono si ripercuote tra le foglie degli alberi, rimbalza sui muri delle case, facendo perdere le tracce della propria origine. Dove potrebbe essere qualunque giorno della settimana o qualunque ora del giorno: le attività delle persone non sembrano conoscere, né segnalare, alcuna differenza. La cosa mi rilassa e mi disorienta allo stesso tempo (*Diario di campo*, 15 maggio 2010).

La mia impressione, durante le lunghe giornate che vi ho trascorso in varie parti della Georgia, è quella di realtà piccole e a loro modo organizzate, auto-sufficienti per quanto lo consentano le condizioni di un ambiente rurale che è passato attraverso le misure economiche promosse dall’impero russo prima, e dalla collettivizzazione sovietica poi.

Il villaggio, ad ogni modo, è una condizione abitativa che si distingue nettamente – forse anche in senso velatamente “morale” – da quella di chi vive “in città”, dove Tbilisi

³⁸ Rispettivamente una composta di frutta e lo yoghurt naturale prodotto dal latte intero.

è la “città” per eccellenza e il punto di riferimento rispetto a cui solitamente se ne parla³⁹. «Nel '34 Sergi Magalatia e Vera Bardavelidze hanno scritto un libro sullo Pshavi, secondo i dati stessi del libro nel '34, nello Pshavi, vivevano 3.500 persone, anime. Nello Tsina e nell'Uķana Pshavi, ora aggiungiamo quanti anni sono passati» (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2c]). Ciò a cui Tariel fa riferimento sono i testi dell'etnografo georgiano Sergi Maķalatia (1935; 1985, or. 1934), che all'inizio del secolo scorso segnalava una popolazione di almeno 2.500 residenti nello Pshavi e di circa 3.500 nel Khevsureti. Eppure, secondo i dati recenti di cui Tariel stesso è in possesso oggi, negli attuali 16 villaggi dello Pshavi vivono in tutto 361 famiglie, per un totale di soli 855 abitanti (g. ადამიანი/*adamiani*).

La storia del popolamento dello Pkhovi, infatti, è stata profondamente segnata dall'esperienza della sovietizzazione e dalle politiche territoriali che ne conseguirono. La discesa degli abitanti dello Pshavi e del Khevsureti verso la pianura era iniziata già nel corso del XIX secolo, proprio perché l'economia di alta montagna non era più sufficiente alla sussistenza dell'intera popolazione: si trattava però di una migrazione spontanea, di natura intermittente e non organizzata, che divenne invece *forzata* attorno agli anni '50 del XX secolo su decisione del regime. In cambio, l'autorità russa promosse il miglioramento delle vie di comunicazione e fondò numerose scuole per “civilizzare” le popolazioni dei villaggi. Dopo la nascita dell'Unione Sovietica e l'inclusione della Georgia nella sfera comunista, dunque, gli abitanti delle montagne georgiane vennero spinti a spostarsi nel Ķakheti (e più in generale nel Sud-Est della Georgia) dove venivano impiegati nelle attività agricole delle cosiddette “fattorie collettive” (g. კოლექტივები/*kolektivebi*), distribuite nelle fertili zone pianeggianti del Paese:

più che altro dopo la sovietizzazione, e da quel momento in modo massivo. In modo massivo. Tale cosa si è verificata poi in modo massivo, la popolazione è stata rilocata forzatamente nelle municipalità del Ķakheti. [...] Mancavano lavoratori, e per questo li hanno spostati lì. [...] Dunque... in quel periodo venivano creati questi “collettivi” e cose del genere e la popolazione vi veniva impiegata. [...] C'era qui a Magharosķari – Magharosķari era il centro della fattoria collettiva, qui a Magharosķari c'erano 26.000 – 23.000 pecore, vedi, circa un 5.000 capi di bestiame [aveva] maiali e in questo era impiegata la popolazione (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 5 luglio 2010 [3a]).

³⁹ Moltissime sono le famiglie che mandano i figli a studiare a Tbilisi, oppure che vi si trasferiscono per lavoro, ma continuano a richiamare il proprio villaggio d'origine nel “collocarsi” culturalmente e socialmente.

A parere di Tuite e Bukhrashvili, le pressioni per la rilocalizzazione dalla montagna alla pianura vanno comprese inserendole in un più ampio disegno di smantellamento delle tradizioni e dei “costumi” delle popolazioni di montagna, portato avanti dagli ambienti sovietici dopo la presa di potere del 1921 e concretizzatosi, fra l’altro, nella dissacrazione degli altari e delle icone locali, nella distruzione delle capanne mestruali (g. სამრელო/*samrelo*), finanche nel divieto di praticare la vendetta di sangue o le razzie di bestiame fra i vari gruppi (Tuite e Bukhrashvili 2002: 16-17). In generale, attorno agli anni ’50 sembra prendere forma un progressivo processo di espulsione e di svuotamento del Caucaso dalle sue popolazioni indigene: ne sono un esempio, fra gli altri, le misure adottate contro i Ceceni, gli Ingush, i Karachay e i Balkari, la cui deportazione mise in moto una vera e propria sequenza di rilocalizzazioni forzate, così come l’obbligo imposto ai Daghestani di muovere verso le pianure cecene e ai Georgiani, per l’appunto, di spostarsi nel Sul del Paese.

Nel 1951-52 questa misura investì il Khevsureti, i cui abitanti furono deportati al confine con l’Azerbaijan, unica eccezione il villaggio di Barisakho. In seguito a tali processi di rilocalizzazione – estesi anche al Tusheti, come evidenzierò in seguito – molti dei villaggi di alta montagna rimasero completamente deserti. Fra gli anziani, però, non poche persone scelsero il suicidio piuttosto che l’abbandono del proprio villaggio e si può dire che per molto tempo sia rimasto forte, nei deportati, il desiderio di una “riconquista della montagna”, dei villaggi e della vita d’altura: così, sin dagli anni ’60 alcuni di loro tentarono il ritorno clandestino ai villaggi, fino a che le stesse autorità sovietiche georgiane non ammisero che, in effetti, la misura aveva avuto dei costi economici e sociali decisamente negativi e la revocarono. Nonostante l’obbligo di migrare sia stato quindi ritirato negli anni ’70, la maggior parte delle famiglie che hanno subito la migrazione forzata sono rimaste poi a vivere in pianura, dove la popolazione rilocalata ha dato vita a veri e propri villaggi *ex novo*: «most Georgians who identify themselves as highland peasants, including many shrine officials, now spend their winters in the lowlands» (Tuite 2003: 9). In tal modo, gli abitanti attuali delle regioni montuose si sono ridotti a circa un terzo rispetto ai numeri del passato: il censo del 1989 segnalava ad esempio 652 persone per il Khevsureti, mentre la popolazione dello Pshavi subisce tutt’ora degli sbalzi stagionali molto notevoli (Tuite 2011). Le difficoltà

economiche a cui l'intero Paese ha fatto fronte negli ultimi decenni, poi, hanno a loro volta incoraggiato la tendenza alla discesa in pianura:

E 855 persone sono scese nel '70, forse in tutto ora vivono 1.100 persone, vedi essa [la popolazione] è diminuita. La popolazione di alta montagna non ha il sostegno [del governo], non ha la luce, non ha il gas. Si sono trasferiti giù. Quando in inverno hanno portato gli animali mangiare in pianura, gli è piaciuto e non hanno più avuto desiderio di tornare. In primavera portano in alto i loro animali, in inverno già scendono.

Oggi, nei diversi villaggi,

principalmente c'è allevamento. Hanno bestiame.[...] Alcuni fanno anche gli allevatori di pecore, hanno maiali, li portano nelle foreste. C'è allevamento e ... Hanno giardini, piantano patate. Comprano solo il frumento, il resto lo fanno da sé. [...] Sì. Hanno carne, le patate...Magharoskari è a 930 m di altitudine. Non è alto. A 930 m. [...] In confronto, diciamo circa Chargali è a 1010 m... non c'è villaggio più alto. Dove è l'Uķana Pshavi (Tsina Pshavi e Uķana Pshavi hanno due governi separati), lì c'è un villaggio molto alto, è l'ultimo villaggio. E' molto montuoso.

Le parole di Taniel descrivono insomma un ritmo di vita sostanzialmente transumante, che sembra coinvolgere non solo coloro che vivono effettivamente di pastorizia ma anche chi, in generale, si è trasferito in pianura ma torna periodicamente alla montagna: ci sono infatti alcune famiglie che vivono in pianura durante l'inverno e in altura durante l'estate, mentre pochi villaggi rimangono abitati tutto l'anno (nell'Uķana Pshavi, ad esempio, lo sono solo 8 degli 11 insediamenti originari: cfr. Tuite 2003: 13). Scese dalla montagna, d'inverno queste persone vanno «a Tbilisi, o di più nelle municipalità del Ķakheti, sì a Tbilisi, qui vicino c'è il Dusheti, ancora nelle municipalità del Ķakheti: vanno ad Akhmeta, Telavi e via dicendo. Lì dove è più facile dar da mangiar agli animali e dove il raccolto viene [...]»⁴⁰.

A circa un'ora di cammino da Zaristchala, salendo ancor più verso Nord, c'è il piccolo villaggio di Matura, anch'esso costituito da poche case sparse al di qua e al di là dell'Aragvi⁴¹. In quella subito a ridosso della strada sterrata vive Babale, un'amica di Tea, che ci offre subito la sua ospitalità: donna dolce ma ad un tempo energica e sbrigativa, anche lei sembra molto più vecchia dei suoi quarant'anni non ancora compiuti. Il figlio Giorgi è un ragazzone alto e con gli occhi e i capelli

⁴⁰ Questa, e le precedenti due citazioni, sono tratte da *Intervista a Taniel Udzilauri*, 5 luglio 2010 [3b].

⁴¹ Quella in cui ci fermiamo a far visita con Tea, in realtà, è l'unica che riesco a vedere nei dintorni: tra queste montagne, evidentemente, il concetto di "vicinanza" è molto diverso da quello che mi porto dietro io.

sorprendentemente scuri: rimane con noi giusto il tempo di prepararci le candele, poi se ne va, spiegando che non è a suo agio fra sole donne. Come è d'uso nelle zone di montagna, la casa di Babale è composta da due grandi stanze: quella in cui vivono lei e la famiglia (dove ci sono il fuoco, i letti che fanno ad un tempo da sedie, le provviste) e un'altra che funge da deposito (con altri letti, un tavolo per le stoviglie, i catini d'acqua, il forno per il pane, i sacchi della farina). I servizi igienici, come in tutte le case georgiane in ambiente rurale, sono stati costruiti all'esterno e piuttosto lontani dall'abitazione⁴².

La madre di Babale, che incontro subito dopo, si chiama Natela:

sta seduta sul suo letto oltremodo polveroso, la testa avvolta in un grande fazzoletto un po' malconcio, addosso dei pantaloni scuri e sopra un vestito, ai piedi degli stivali di gomma tagliati alla caviglia. I suoi capelli lunghi e bianchi, in alcuni punti sono diventati giallognoli. Ma gli occhi sono vivi, accesi, presenti, i lineamenti importanti e un po' mascholini. Mentre mangiamo *sasamtro*⁴³ croccante e *semintchka*⁴⁴ abbrustoliti sul fuoco, mi guardo intorno e mi vengono in mente tante domande: com'è la vita quotidiana, qui? Come si trascorre il tempo, in inverno? Cosa, come e quando si mangia? Quanto è spesso lo strato di polvere che vedo depositato un po' ovunque, e di quante giornate – uguali una all'altra – racconta? Di quante cose non fatte, di quante ore trascorse, senza muoversi, vicino al fuoco? (*Diario di campo*, 18 luglio 2010).

Il marito di Babale, invece, è salito fra le montagne con altri uomini per radunarvi gli animali che verranno sacrificati nei giorni seguenti: è in preparazione, infatti, la cerimonia chiamata Gogolaurtoba, a cui parteciperanno i membri del *temi* di Gogolauri, vale a dire i tre “cognomi” (g. გვარები/*gvarebi*) Mgelashvili (a cui appartiene la famiglia di Babale), Nazarashvili (quello di Tea e Givi) e Baghiauri.

⁴² Questa, comunque è una casa relativamente “moderna”. Il modello abitativo tradizionale dello Pshavi, invece, era rappresentato da una costruzione in terra sostenuta all'interno da due pilastri chiamati *deda bozi* (დედაბოზი, “pilastro madre”). Fra di essi si apriva il cuore della casa, cioè il focolare (g. კერა/*kerá*): sul lato destro (*sakatzo*) sedevano gli uomini, su quello sinistro (*sadedakatso*) le donne, secondo un sistema di interdizioni spaziali molto rigido, che oggi solo in parte si è ammorbidito. Come adesso, all'esterno vi erano la toilette ed il *boseli* (ბოსელი), cioè la stalla per gli animali che in passato non di rado serviva anche per tenervi le partorienti (fungeva cioè da *sachekhi*).

⁴³ “Anguria”.

⁴⁴ “Semini” raccolti da piante di vario tipo (soprattutto di girasole) e poi scottati in padella per renderli più croccanti. Si tratta di un'abitudine molto diffusa in Georgia, e che io avevo già conosciuto a Tbilisi: «continuo a notare la bellezza delle donne e soprattutto la profonda dignità delle signore anziane che ad ogni angolo, muretto, spiazzetto libero della città imbandiscono un mini-supermercato in cui vendono di tutto: dalle sigarette alle barbabietole, ai semi di zucca girasole sesamo alle mandorle tostate da comprare e sgranocchiare mentre si cammina. Moltissime persone, infatti, le masticano e le sputano camminando: è tutto un andare distratto di mandibole, un tenere il mondo fra i denti» (*Diario di campo*, 1 dicembre 2009).

Babale e la sua famiglia vivono qui “tutto l’anno” e, da come me ne parlano, sembrano esserne piuttosto fieri: abitare queste montagne, infatti, significa saper scendere a compromessi con un paesaggio difficile, una natura non sempre clemente ed un accentuato isolamento sociale. Anche chi ha scelto la vita “in pianura”, in ogni caso, mantiene tutt’ora dei contatti molto stretti con il suo villaggio d’origine: non solo un legame affettivo con il proprio luogo di nascita, ma anche un rapporto ininterrotto con gli altari a cui il proprio villaggio è devoto, e presso i quali ci si reca almeno una volta l’anno per celebrarne la divinità protettrice.

Ci sono infatti dei luoghi specifici, considerati “sacri”, che si trovano in una connessione precisa e molto profonda con i villaggi delle montagne (pur trovandosi ad una certa distanza da questi, e di solito ancora più “in alto”). Se essi sono un punto di riferimento fondamentale per chi vive nello Pkhovi, nel caso di chi non abita più qui rappresentano l’anello simbolico che connette il paesaggio della montagna alle altre regioni georgiane: un legame rinnovato ogni anno attraverso i rituali che si svolgono presso i luoghi sacri e che vedono il pellegrinaggio di moltissimi fedeli provenienti da Tbilisi e dai villaggi della pianura.

Questo fenomeno, che in un certo senso è il portato storico e visibile della rilocalizzazione, fa capire come essa abbia segnato in modo significativo il rapporto di queste popolazioni col territorio locale; soprattutto, mi permette di iniziare a tracciare l’articolazione simbolico-materiale che, nel corso del tempo, si è venuta tessendo fra la montagna e la pianura intese non solo in quanto contesti ambientali, ma come vere e proprie forme di vita: articolazione che, come un prisma, genera una ricca serie di opposizioni e si riverbera in modo significativo proprio nel nesso fra comunità di villaggio e luoghi sacri.

Per introdurre quanto andrò a dire in proposito, tuttavia, vi è prima un aspetto che, a mio parere, può aiutare a comprendere meglio il paesaggio culturale delle montagne georgiane: si tratta del “camminare” inteso come pratica dei luoghi e, in particolare, come modalità di relazione ai luoghi *sacri*. In Georgia, chi vive fuori dalle città non sempre possiede un’auto, che a volte rappresenta un costo eccessivo rispetto all’economia familiare e che comunque non è strettamente necessaria per muoversi dentro ai piccoli villaggi. I Georgiani, mi verrebbe da dire, sono un popolo di grandi camminatori, e questo vale soprattutto per gli abitanti delle montagne le quali, come ho

sottolineato più volte, rappresentano un contesto territoriale piuttosto difficile da percorrere o attraversare. A piedi, in Georgia, si va e si torna dalle poche fermate degli autobus sparse lungo la strada principale; a piedi ci si sposta da un villaggio all'altro, quando non si riesce a fermare una macchina per arrivarci con l'autostop; ancora, a piedi si percorrono le vie dei villaggi stessi, e di sera è particolarmente suggestivo vedere le donne (giovani e non più giovani) passare di casa in casa a raccogliere altre donne, per poi andare cantando lungo le strade; a piedi, inoltre, si attraversano le vallate per portarvi gli animali al pascolo; soprattutto, però, a piedi e *solo a piedi* – portandosi dunque, fisicamente, dal “basso” all’“alto”⁴⁵ – si raggiungono per il culto quelli che i membri di queste comunità considerano i propri luoghi sacri.

Il riferimento al camminare è ricorrente nelle mie note di campo, e senza dubbio rappresenta una dimensione imprescindibile dell'etnografia che ho svolto in Georgia. I luoghi di cui mi sono occupata, infatti, io stessa li ho raggiunti camminando, di solito con coloro che a quei luoghi si recano per pregare o per prendersene cura. Ecco perché il camminare ha costituito per me non solo un oggetto di osservazione – il camminare *degli* altri; il camminare come tecnica del corpo e come attività profondamente sociale; il camminare come pratica che lascia una traccia tangibile e crea percorsi nel paesaggio – ma anche una vera e propria fonte etnografica – il mio camminare *con* gli altri ed esperire il paesaggio in quel modo specifico ed esclusivo che solo il camminare consente; il camminare come modalità di conoscenza “muscolare” del terreno⁴⁶, che genera una geografia emergente dal basso, intrisa degli itinerari e della sensorialità che inevitabilmente nutrono qualsiasi rappresentazione cartografica⁴⁷; il camminare, infine come categoria in qualche modo assimilabile ad una “narrazione”⁴⁸.

Voglio dire, in sostanza, che i luoghi di cui parlerò in questa ricerca non sono assolutamente comprensibili se non li si è raggiunti, visitati e attraversati *camminando*, perché solo da una prospettiva strettamente corporea ed soggettiva è possibile, in

⁴⁵ Questo movimento ascensionale, ed il simbolismo ad esso associato, saranno dovutamente approfonditi nel Capitolo 4.

⁴⁶ «The wayfarer draws a tale from impressions in the ground. Less a surveyor than a narrator [...] his knowledge is not classificatory but storied, not totalizing and synoptic but open-ended and exploratory» (Ingold 2009: 15).

⁴⁷ E' quello a cui, più avanti, mi riferirò con l'espressione di “mappa narrativa”.

⁴⁸ «Telling the story of the journey as I draw, I weave a narrative thread that wanders from topic to topic, just as in my walk I wandered from place to place. This story recounts just one chapter in the never-ending journey that is life itself, and it is through this journey - with all its twists and turns - that we grow into a knowledge of the world about us» (Ingold 2007: 49).

qualche modo, intuire la profondità dei significati che sono depositati e riprodotti nella spazialità locale. E, anche laddove le storie sui luoghi vengano raccontate in contesti più “statici” (ad esempio a tavola, come vedremo in seguito), rimane evidente una loro fortissima connessione all’ “andare”: sia perché l’ “andare per luoghi” e il “raccontare luoghi” hanno una comune struttura di fondo⁴⁹, sia perché le storie che si raccontano camminando sono spesso storie che riguardano proprio i luoghi e i percorsi svolti – da parte degli uomini e da parte delle divinità – da, verso o attorno ad essi⁵⁰.

2.4 Luoghi sacri sulle cime: *jvari da saqmo*

Il territorio dello Pkhovi è costellato di “siti sacri”: luoghi di culto tutt’ora attivi come centri religiosi e frequentati ritualmente almeno una volta l’anno, quando si celebra il *dgheoba* (დღეობა, “giorno di festa”) in onore della divinità che vi è associata.

Per indicarli, i Georgiani utilizzano la parola *salocavi* (სალოცავი, pl. *salocavebi*), che possiamo intendere come un “luogo di preghiera, invocazione e adorazione” della divinità (dal verbo georgiano *locva*, “pregare”). Seguendo l’uso più frequente nella letteratura sul tema, scelgo di tradurre questo etnema con “altare” (*shrine*), “santuario” (*sanctuary*) o “complesso sacro”. L’impiego di termini che richiamano l’architettura cristiana non è affatto casuale: avrò modo infatti di descrivere molti altri elementi che testimoniano di una forte influenza cristiana sul sistema di credenze locale, tanto forte da far ipotizzare che *proprio* il Cristianesimo ne costituisca il substrato originario. Ognuno di questi luoghi sacri, peraltro, è costituito solitamente da uno specifico complesso di edifici, oggetti, simboli: in alcuni casi, fra essi vi è anche una vera e

⁴⁹ «To tell a story, then, is to relate, in narrative, the occurrences of the past, retracing a path through the world that others, recursively picking up the threads of past lives, can follow in the process of spinning out their own. But rather as in looping or knitting, the thread being spun now and the thread picked up from the past are both of the same yarn. There is no point at which the story ends and life begins. Stories should not end for the same reason that life should not. As with the line that goes out for a walk, in the story as in life there is always somewhere further one can go. And in storytelling as in wayfaring, it is in the movement from place to place - or from topic to topic - that knowledge is integrated» (Ingold 2007: 50).

⁵⁰ Su questi temi hanno lavorato molto di recente gli antropologi britannici Tim Ingold (Ingold 2004, 2004a, 2007, 2009; Ingold e Vergunst 2008) e Susan Pink (Pink 2008, 2008a) a cui rimando per un approfondimento teorico sul tipo di rappresentazioni che un’antropologia del camminare può portare alla luce, ed epistemologico sull’uso del “camminare come fonte etnografica” (Pink se ne occupa soprattutto in contesto urbano).

propria chiesa, evidentemente costruita già dopo la cristianizzazione ma poi riadattata alle esigenze del culto locale.

Fin da subito credo sia opportuno fare alcune precisazioni sull'utilizzo che faccio della categoria di "luogo sacro": con questa terminologia traduco l'espressione georgiana *tsminda adgili* (წმინდა ადგილი), dove *adgili* è la parola generica per "luogo" inteso come particolare porzione di spazio, e *tsminda* è invece un termine georgiano tutt'ora usato, anche in ambito religioso Ortodosso, per indicare sia la santità in riferimento a persone (cfr. *tsminda Giorgi*, "San Giorgio") sia la sacralità in riferimento a luoghi ed oggetti (cfr. *tsminda puri*, "pane sacro, benedetto"): più in generale, tale termine è connesso all'idea della purezza (g. სიწმინდე/*sitsminde*). Il fatto che esso venga associato agli altari di cui parlo in questa sede, fa già intuire quello che emergerà come un problema di ricerca piuttosto importante per l'etnografia di area: il problema relativo alla datazione, ma soprattutto all'appartenenza o meno di questi luoghi alla tradizione religiosa cristiana, diffusa nel resto del Paese ma espressavi in forme architettoniche e culturali piuttosto diverse rispetto a quelle che troviamo in queste regioni⁵¹. Parlare di "luogo sacro" in antropologia, inoltre, significa in qualche modo confrontarsi con un panorama di studi molto vasto, legato da un lato a studi etnografici molto localizzati e particolari (come quelli raccolti nel volume di Carmichael, Hubert et al. 1994), dall'altro ad alcuni tentativi di generalizzazione, comparazione e formulazione di una categoria, quella di "luogo sacro" appunto, che riuscisse a ricomprendere la frastagliata, variegata e composita fenomenologia dei luoghi sacri e a darne ragione da un punto di vista interpretativo (penso in particolare a Devereux 2000). Pur riconoscendo in tali lavori alcune suggestioni che utilizzerò anche qui per tracciare il mio percorso analitico ed argomentativo⁵², da un altro punto di vista non posso che prenderne le distanze, per ribadire invece come quella di "luogo sacro" sia una nozione

⁵¹ Come avrò modo di chiarire verso la fine del mio lavoro, tuttavia, credo che proprio i luoghi sacri del Nord-Est georgiano depongano piuttosto a favore di un fluido sincretismo sia delle credenze che delle pratiche, rendendo forse non più così pertinente o irrinunciabile la risposta a tale interrogativo.

⁵² Taluni dispositivi di sacralizzazione dei luoghi (ad esempio l'associazione ad una ierofania oppure la monumentalizzazione di alcuni elementi "naturali"), l'idea del *genius loci* e le sue implicazioni culturali, il riferimento ad un'incorporazione tanto densa del sapere mitico nelle forme del paesaggio da rendere quest'ultimo una sorta di "sacra scrittura" (Devereux 2000: *passim*).

che nel mio caso si riferisce sempre allo specifico contesto etnografico di cui mi sto occupando qui⁵³.

La stessa idea di “sacralità”, infatti, viene intessuta culturalmente attraverso specifici reti di pratiche e rappresentazioni che descriverò, mentre il concetto locale di “luogo”, così come quelli di “montagna” e “pianura” intesi quali forme di paesaggio culturale, sono carichi di implicazioni che hanno strettamente a che fare con il contesto georgiano, e la cui comprensione – pur nella consapevolezza di non poter mai accedere pienamente ai significati nativi – non può prescindere da precisi riferimenti storici, politici e soprattutto narrativi.

Nel Nord-Est georgiano, infatti, l’esistenza e la struttura degli altari raccontano la complessa storia di questo territorio e delle sue forme socio-culturali. Lo fa notare anche l’antropologo canadese Kevin Tuite, che da anni svolge ricerche etnografiche in questa regione:

⁵³ Il lavoro di Devereux a cui mi riferisco in questi passaggi è un testo specificamente dedicato alla nozione di “luogo sacro”, che l’autore ripercorre nelle più diverse sfaccettature e con esempi tratti dai più svariati contesti culturali: esempi che, se letti in quanto tali e indipendentemente dalle più ampie categorie di cui dovrebbero essere l’esemplificazione (animismo, sciamanesimo, pensiero antico, ...), risultano forse più eloquenti delle categorie stesse. Particolarmente delicata è, credo, l’individuazione di taluni elementi (la cava, la montagna, l’acqua) come motore di un senso del sacro, quasi che questo dovesse sprigionarsi spontaneamente nell’ “Uomo” che ad essi si rapporta. Ma questo tipo di analisi forse non è abbastanza sensibile alla località dei processi e delle percezioni culturali che, soprattutto in quest’ambito, vengono costruite attraverso sofisticati sistemi di pratiche, anch’esse necessariamente locali: da parte mia infatti, quando più avanti affronterò il tema della “montagna” come geografia culturale associata alla sacralità, non darò quest’associazione per scontata, ma cercherò di riannodare la trama di esperienze, riferimenti e pratiche contestuali che hanno generato questa rappresentazione e che oggi ne sono, a loro volta, informati. Sulla scorta di Hubert 1994, Devereux individua alcune circostanze che sarebbero comuni ai luoghi sacri in quanto tali: il fatto che essi costituiscano dei *foci* su cui si arresta l’attenzione collettiva; il loro essere separati dall’esperienza quotidiana; la loro associazione ad un’esperienza del sacro avuta da qualcuno della comunità; una struttura spaziale, uditiva o di altro genere che stimoli certi soggetti a stati non ordinari di coscienza. Non tutte queste condizioni sono presenti nel caso dei santuari georgiani, e lo stesso *World Heritage Committee* ha più volte espresso la difficoltà di identificare una volta per tutte la natura dei luoghi sacri legati ad elementi naturali, il cui scopo sarebbe di ricavarne una categoria formale valida per tutti i casi segnalati (il massimo a cui si è giunti è la nozione di *Associative Landscape*, che però sembra dire tutto e nulla): il che mi spinge piuttosto ad interrogarmi su fatto se esista o meno un luogo sacro “in quanto tale” e, se sì, in che cosa consista precisamente. Io stessa, giunta alla fine della mia ricerca, non potrei pretendere di descrivere senza residui ciò che l’idea di “luogo sacro” significa per i miei informatori: come altri significati nativi, essa rimane fortemente asintotica. In base alla mia esperienza di studio, quindi, sarei piuttosto a favore di un approccio che valorizzi ciò che un determinato gruppo sociale identifica come “sacro” in, o attraverso, un luogo, cercando di ricostruirne le condizioni storiche e culturali di possibilità e soprattutto i dispositivi sociali e prassici a cui la presenza di questo tipo di luoghi fa da catalizzatore. Scrive la stessa Jane Hubert, che a lungo si è interrogata sull’uso problematico della categoria occidentale di “luogo sacro”: «the nature of the sacred sites themselves may be very different, and thus difficult for those outside the culture to recognize, except by observation of the rules of behavior that pertain to them» (Hubert 1994: 11).

The shrines and sacred sites of the north-east Georgian highlands are unlike those found in other regions of the country. [...] Instead of Orthodox churches, complexes of stone buildings of square or pyramidal shape, similar to those found in adjacent highland areas to the north (notably, Chechnya and Ingushetia), are found in the territory surrounding most communities of Pshavi (Tuite e Bukhrashvili 2006: 32).

Gli altari di cui parlo qui sono dunque un elemento chiave per poter avvicinare e comprendere non solo la peculiare cultura dello Pkhovi, ma quella dell'intero Nord-est georgiano, anche nelle aree di pianura. L'interesse che un'analisi interpretativa di questo paesaggio culturale può avere per le discipline demotnoantropologiche, in realtà, va ben oltre l'immediatezza del "folklore" o degli studi di storia delle religioni, per investire dimensioni e tematiche ben più ampie e complesse:

The project is of value not only as an opportunity to pursue the diachronic ethnography of one of the few continually-practiced pagan religious systems in Europe. [...] Documentation and analysis of the appropriations of the *highly-charged space* of Pshav and Xevsur sanctuaries by diverse groups, locals and outsider alike, and of the differing symbolic valence projected onto the mountaineers and their ancestral beliefs, will also be of interest to scholars and policy-makers studying the ideologically-conditioned deployment of images of the deep past in ethno-nationalist and identitarian movements throughout the former USSR and elsewhere (Tuite 2003: 8, corsivo mio).

La presenza degli altari nelle regioni montuose del Nord-Est, ed il tipo di organizzazione comunitaria cui essa dà luogo, sono attestate etnograficamente almeno sin dall'800, come testimonia questo già citato report *report* redatto verso la fine del secolo: «They live in communities consisting of one or several villages, under the nominal authority of a chief called a Khevisberi. These villages are grouped around some spot supposed to be sacred to a saint, and this religious bond has taken the place of the old tribal unity» (AAAS 1891: 199).

I luoghi sacri dello Pshavi e del Khevsureti sono stati l'oggetto di interesse, più o meno diretto, da parte di diversi etnografi georgiani nel corso del '900 (Vaja-Pshavela, Sergi Maqalat'ia, Otto Gunther von Wesendonk). Particolarmente significativa è l'opera in tre volumi di Vera Bardavelidze dal titolo *I monumenti di culto tradizionali dei distretti della Georgia nord-orientale* (Bardavelidze 1974) che contiene uno dei primi inventari degli altari nello Pkhovi. Secondo Tuite e Bukhrashvili (2006), tuttavia, questa compilazione contiene informazioni ancora imprecise sulla loro localizzazione e in

particolare un numero insufficiente di mappe, a fronte di un fenomeno sociale che proprio sul piano geografico ha invece la sua espressione privilegiata. Tinatin Ochiauri, dal canto suo, ha approfondito in particolare la dimensione narrativa associata ai luoghi sacri (Ochiauri 1967, 1974) e dunque, come i lavori più recenti del folklorista georgiano Zurab Kiknadze (1996, 2009), rappresenta per me una fonte preziosa nella descrizione “densa” di questa geografia sacra così complessa. Alla struttura sociale delle comunità di montagna, agli altari come forme costruite e al simbolismo che il sistema di credenze locale vi ha associato, ha dedicato uno studio sistematico lo stesso Georges Charachidze (cfr., in particolare, Charachidze 1968): egli ha sviluppato un’analisi molto chiara e puntuale di quello che chiama “il sistema religioso della Georgia pagana” (Charachidze 1968) e l’ha interpretato in un’ottica di matrice dichiaratamente strutturalista, ispirata al suo maestro Lévi-Strauss. Il lavoro di Charachidze è assolutamente indispensabile per il mio percorso argomentativo, soprattutto perché si avvale dell’altissima competenza linguistica dell’autore⁵⁴: riguardo a taluni aspetti che andrò introducendo, tuttavia, non mi sento di condividere appieno le sue conclusioni non solo perché fortemente influenzate dall’apparato teorico cui egli si richiama, ma anche perché ormai piuttosto datate e soprattutto perché Charachidze non svolse in prima persona una ricerca etnografica, ma si limitò a comparare ed analizzare i materiali delle fonti esistenti. Il suo testo, quindi, forse rappresenta per me più una fonte che uno strumento interpretativo, ed è in questo senso che vanno intesi eventuali richiami al suo contributo.

I lavori più recenti sul tema dei *salocavi* sono quelli dell’antropologo Kevin Tuite⁵⁵, a cui mi rifaccio non tanto per l’approccio teorico (tendenzialmente allineato su quello di Charachidze), quanto piuttosto per la ricchezza dei dettagli etnografici e l’ampiezza tematica di alcune interpretazioni, che – a mio parere giustamente – svincolano il fenomeno socio-religioso degli altari e le relative dinamiche sociali dalle secche del tradizionalismo⁵⁶ e li ricollocano nella prospettiva, molto più attuale e dinamica, della

⁵⁴ Nato a Parigi da un padre georgiano in esilio e da madre francese, George Charachidze è mancato nel febbraio del 2010. Allievo di Dumezil e Levi-Strauss, ha condotto numerosissimi studi sulle lingue e la mitologia dell’area caucasica, fondando anche il *Centre de Recherche sur l’Espace Indo-Européen et Caucasiens*. Grande appassionato sia di linguistica che di grandi narrazioni, oltre al georgiano parlava correntemente una decina di altre lingue caucasiche, fra cui l’oubykh, di cui era rimasto l’unico praticante dopo la morte dell’ultimo parlante nativo. Il lavoro del 1968, che qui cito, è la sua tesi di dottorato.

⁵⁵ Cfr. soprattutto Tuite 1996, 2002, 2002a, 2003, 2007, Tuite e Bukhrashvili 2000, 2006.

⁵⁶ Un’impostazione assolutamente comprensibile, invece, nell’antropologia di metà ‘900 e in particolare in quella di impronta sovietica, che era espressamente interessata agli aspetti più tradizionali e “arcaici” della cultura locale: in tal senso, lo Pkhovi era una delle aree più studiate proprio perché si riteneva fosse

questione identitaria georgiana e dei processi religiosi, culturali e finanche politici che stanno investendo oggi giorno tutta l'area caucasica.

Pur considerando senza dubbio fondamentali tutti gli aspetti citati sin qui, il mio lavoro intende approfondire, più nello specifico di quanto sia stato fatto finora, la relazione tra la spazialità (senso dei luoghi), le pratiche (narrative e rituali) e le rappresentazioni locali (concetti quali il sacro, il puro, l'impuro): queste ultime, infatti, vanno intese non tanto come nozioni collettive composte in un'astratta cosmologia, ma come nodi che si esprimono attraverso pratiche ben precise generando complesse geografie culturali e che, proprio attraverso lo studio dei luoghi, l'antropologia può mappare etnograficamente. La mia ricognizione delle reti storiche, simboliche, narrative che nel tempo si sono intessute fra i luoghi sacri della regione si avvale sia dei contributi già esistenti – che citerò o richiamerò via via – sia della mia personale esperienza di studio e frequentazione di quegli stessi luoghi e del loro più ampio contesto sociale. Essa mi permetterà di riflettere su numerose questioni che sono emerse proprio dalla ricerca sul campo: la spazializzazione del “sacro”, il rapporto tra umano e divino, ma anche fra mondo maschile e femminile attraverso la percezione della sacralità, il valore fondativo e identitario detenuto dalle narrazioni che raccontano la genesi dei luoghi sacri, l'articolazione simbolica che differenzia/connette la cultura della pianura e quella della montagna, la profonda temporalità di un paesaggio che ricorda le proprie vicende storiche ed è continuamente attraversato da trame narrative. Mi permetterà di riflettere, insomma, sul tipo di “geografia” che la loro presenza genera,

l'ultimo baluardo di misteriosi rituali pagani, superstizioni, credenze, sopravvivenze etnologiche altrove estintesi. Il che, in alcuni casi, ha prodotto dei risultati molto interessanti soprattutto sotto il profilo dell'antropologia visuale. Mirian Khutsishvili (1924-) ne è forse l'esempio più illustre: storico di formazione, etnografo e cameraman, egli aveva lavorato come soldato nell'esercito russo, per poi diventare membro dello *Janashia Museum* nel 1959, mentre a partire dal 1960 ha iniziato a realizzare documentari etnografici sui fenomeni culturali e religiosi della Georgia, in particolare delle regioni centro- e nord-orientali, operando anche in collaborazione con Foydor Sobol. La sua documentazione visuale dei santuari di quest'area è stata promossa attraverso un progetto del dipartimento di Studi Religiosi del Museo Statale di Tbilisi, che gli ha permesso di riprendere in mano anche i materiali filmici dei primissimi documentari sulla Georgia, girati dagli esploratori russi negli anni '20 - '30 e poi attorno al '45 e riportati in Georgia da Khutsishvili stesso. Si trattava di progetti in stile *salvage anthropology*, esplicitamente votati alla salvaguardia di una cultura materiale e spirituale creduta in via di disfacimento (GNM 2009). Tutti questi materiali, e quelli girati da Khutsishvili stesso (per un totale di circa 1000 rulli fra positivi con sonoro, documenti audio, negativi e fotografie) oggi sono conservati negli archivi del *Georgian National Museum* a Tbilisi, dove ho potuto visionarli insieme a Giorgi Mamardashvili che sta lavorando al loro restauro e alla loro digitalizzazione (*Diario di campo*, 17 giugno 2010; 15-16 luglio 2010).

e soprattutto sui fertili rapporti esistenti in questo contesto culturale tra luoghi, rappresentazioni e pratiche.

Dove sono costruiti, dunque, gli altari?

Quale tipo di spazialità esterna ed interna li caratterizza?

E quale storia raccontano la loro geografia e le loro reciproche relazioni?

Lungi dall'essere indifferenti rispetto alla vita delle comunità georgiane di montagna, infatti, gli altari segnano ed organizzano profondamente questi territori, dando vita una "geografia sacra" che è di estremo interesse per la ricerca antropologica, in quanto condensa ed esprime dei ben precisi rapporti tra la struttura territoriale della regione, le sue unità sociali ed il sistema di credenze che vi è diffuso.

Per comprendere questa interazione è necessario richiamare, innanzitutto, il concetto di *sopeli* ("villaggio") che ho già tratteggiato in precedenza: proprio il villaggio, infatti, costituisce il punto di partenza e di riferimento rispetto a cui inquadrare la localizzazione ed il valore simbolico dei santuari.

I villaggi dello Pshavi e del Khevsureti presentano una "nervatura" interna che corre sostanzialmente lungo le linee del clan patrilineare: quest'ultimo è composto dai vari lignaggi, chiamati in georgiano *gvari* (letteralmente "cognome") e a loro volta suddivisi capillarmente nelle varie unità familiari (g. თჯობა/*ojakhi*, "famiglia"). In un ambiente in cui l'agricoltura d'alta quota, la pastorizia, la gestione dei pascoli e la produzione casearia sono sempre state le principali attività domestiche, un tempo i membri della famiglia estesa vivevano nella stessa casa e amministravano le proprietà collettive sotto la direzione del capo-famiglia, praticando l'esogamia rispetto al proprio clan⁵⁷:

L'unité de base de la société caucasienne est la famille étendue, groupement de plusieurs lignées possédant et exploitant collectivement un même domaine; la question se posera

⁵⁷ L'esistenza dei "cognomi" e la loro localizzazione più o meno coincidente con i villaggi implica tutta una serie di tematiche che hanno grande rilevanza antropologica, ma di cui purtroppo non posso occuparmi qui in dettaglio: la questione dell'esogamia e delle proibizioni ad essa associate; il cosiddetto "anti-matrimonio" (chiamato, come dicevo, *tsatsloba* nello Pshavi e *stsoproba* nel Khevsureti); le dinamiche di gestione sociale del lutto; il ratto e lo scambio delle spose, la vendetta di sangue (pratiche, queste ultime, attestate almeno sino all'inizio del '900 ma sicuramente presenti ancora oggi, seppur in una forma molto più simbolica). Ho potuto attestare personalmente che l'esogamia rispetto al "cognome" è tutt'ora una regola ferrea, soprattutto nelle aree più isolate dello Pkhovi e dello Svaneti. In un'intervista concessa all'antropologo Kevin Tuite (Bukhrashvili, Dolidze et al. 2003), il *khevisberi* Philippe Baghauri ha spiegato che, di fronte ad una sua eventuale violazione, nel passato vi erano due possibili soluzioni: o il clan si separava in due diversi lignaggi (cerimonia nota come *gvaris gaqra*, გვარის გაყრა), cosicché l'incesto trasmutasse in esogamia, oppure il consiglio degli anziani si riuniva al santuario di Lashari e decretava l'espulsione, dal territorio della comunità, delle persone colpevoli di incesto.

[...] de savoir si ce “corporate-group” (selon la terminologie anglo-saxone) doit ou non être assimilé à un clan. Elle est attesté dans la plupart des peuples du Caucase [...] caractéristique de toutes les civilisations caucasiennes du nord, de la Mer Noire à la Caspienne; elle constituait la forme de société dominante dans l’ensemble de la Géorgie archaïque (Charachidze 1968: 38).

L’utilizzo del termine “clan”, in questo contesto, è senza dubbio problematico ma, a mio parere, motivato: si ritiene infatti che ogni *gvvari* – cioè il cognome attorno a cui la famiglia si costruisce e identifica – discenda, o comunque sia imparentato, con l’eroe mitico che ha fondato il santuario presso cui tutti i membri del clan stesso pregano: ho preferito fare questa precisazione perché essa in realtà lascia già intuire le profonde connessioni esistenti fra la rete dei villaggi e le trame della geografia sacra.

In tal senso, infatti, ciò che la letteratura più recente designa come “clan” era stato già osservato dagli etnografi precedenti e indicato con il termine locale *temi*: descrivendo il suo territorio natale, ad esempio, il poeta Vaja-Pshavela (ripreso in Charachidze 1968: 56) parla infatti di dodici *temi* (თემი), una serie di unità socio-territoriali di cui ciascuna possiede un proprio santuario, a cui i suoi membri si recano per il culto. Se “clan” è un termine che fa riferimento alla discendenza, insomma, *temi* sembrerebbe indicare la medesima realtà sociale ma con un preciso richiamo all’esperienza religiosa del paesaggio⁵⁸.

Oggi, ad ogni modo, la nozione di *temi* condensa senza dubbio il nesso profondo che, proprio attraverso il legame parentale, unisce fra loro i diversi villaggi nello Pshavi e – seppur in una forma un po’ differente – nel Khevsureti. Anche verso l’esterno, infatti, i villaggi non restano mai dei corpi sociali isolati: al contrario, proprio attraverso il sistema delle relazioni fra i membri del clan, ognuno di essi si trova in connessione con altri villaggi a formare

an independent unity with its own traditions, its Patron (*gvvari*, angel...), sanctuary, strictly defined territory with fields, forests and pastures. The population of each *temi* unites around a sanctuary, as its symbolic centre. The territory of the *temi* is considered to

⁵⁸ La parola georgiana *temi* si traduce normalmente con “comunità”. E’ possibile, ma non comprovato (almeno non dalle fonti che ho potuto esaminare personalmente, cfr. però Charachidze 1968: 36, che propone lo stesso collegamento etimologico), che si tratti di un prestito dalla lingua greca e in particolare del termine *themata*, che in epoca bizantina indicava le circoscrizioni amministrative in cui, durante il VII secolo, il sovrano Eraclio I aveva suddiviso l’impero. Tali formazioni territoriali non raggiunsero concretamente la Georgia ma di certo vi erano conosciute, visto che alcune di esse furono create in Armenia e lungo i litorali del Mar Nero.

belong to the Patron, that's to say the deity which protects that sacred site. We may render *temi* as "community" (*Colloquio con Zurab Kiknadze*, maggio 2010).

Il *temi* è dunque una sorta di "comunità immaginata" composta da diversi villaggi, che si considerano uniti fra loro attraverso la comunanza di un certo "cognome" o lignaggio (uno, cioè, tra i vari lignaggi cui i loro abitanti appartengono). Anche se non visibili concretamente, i suoi confini esterni sono nondimeno assolutamente definiti.

Lo Pshavi presenta oggi una struttura territoriale abbastanza "trasparente": è suddiviso in 12 *temi*, ognuno dei quali ha sede in quello che possiamo chiamare "villaggio principale" e si estende poi sui villaggi adiacenti, anche se di fatto il suo centro simbolico (il santuario) è situato *fuori* da tutti i villaggi che lo costituiscono⁵⁹. I villaggi stessi sono stati chiamati con il nome del principale clan che li abita. Secondo Topchishvili (2006), questo potrebbe indicare che la loro forma originaria di relazione era quella clanica e che solo più avanti si è instaurata la struttura territoriale che vi corrisponde: siamo davanti, in altre parole, ad una socialità che – esprimendo il legame lignatico attraverso il territorio – si traduce emblematicamente in "paesaggio culturale"⁶⁰. Che è, più precisamente, un paesaggio *sacro* in quanto la particolarità di questa unione fra i *satemo soplebi* (i "villaggi appartenenti al *temi*") si esprime appieno non solo sul piano sociale (la discendenza), ma anche e soprattutto in senso relazionale, vale a dire nel legame che ogni *temi* intrattiene con il proprio luogo sacro di riferimento: tutti i villaggi che costituiscono il *temi*, infatti, condividono un santuario comune (in g. *satemo khaṭi*).

Riassumendo quanto ho spiegato finora, si può dire che ogni *temi* ha un villaggio principale e prega ad un santuario che è intitolato alla propria divinità clanica. L'inventario che ne ha compilato Topchishvili (2006: 112), e che riporto qui di seguito, aiuta a questo punto a capire l'organizzazione territoriale dello Pshavi:

⁵⁹ A voler essere precisi, di questi dodici *temi* solo undici sono ben noti agli etnografi, mentre restano molto contrastanti le teorie riguardo a quello che sarebbe stato il dodicesimo. Come precisa Tuite, infatti, sembra che in origine nel territorio dello Pshavi i *temi* fossero dodici come le tribù di Israele o gli apostoli di Cristo. Oggi, però, uno di essi non è più attivo o comunque è stato riassorbito dagli altri: secondo Vaja-Pshavela, si tratterebbe del clan Misriani che è legato al santuario di Tamar-Ghele (Charachidze 1968: 56); Aleksī Ochiauri nomina invece il villaggio di Khakhabo, nel Khevsureti, fedele al santuario di Lashari; Sergi Maḳalatia, infine, sostiene che il *temi* mancante fosse rappresentato dal villaggio di Chargali, inizialmente unito al *temi* di Gogolaurta e poi staccatosi da questo e divenuto comunità indipendente (Tuite 2002a).

⁶⁰ O, detto in altri termini, ad un paesaggio che incorpora ed estroflette un ben preciso processo storico-sociale.

- 1 – *temi* di Kistaurta (centro: villaggio Shuapkho, *salocavi*: “Iakhsari”)
- 2 – *temi* di Udzilaurta (centro: villaggio Udzilauri, *salocavi*: “K’op’ala”)
- 3 – *temi* di Gogotchurta (centro: Cabauri, *salocavi*: “Mtavarangelozi”⁶¹)
- 4 – *temi* Gogolaurta⁶² (centro: villaggio Gogolauri, *salocavi*: “Tsminda Giorgi”⁶³)
- 5 – *temi* di Tsotskolaurta (centro: villaggio Muku, *salocavi*: “Mokharnade Ghvtsmshobeli”⁶⁴)
- 6 – *temi* di Zurabaulta (centro: villaggio Matura, *salocavi*: “Mtavarangelozi”)
- 7 – *temi* di Gadidaurta (centro: villaggio Khoshara, *salocavi*: “Satkhutmeṭo Dzelisangelozi” o “Lasha Giorgi”)
- 8 – *temi* di Tchichoelta (centro: villaggio Tchicho, *salocavi*: “Piceckhli”⁶⁵)
- 9 – *temi* di Goderdzaulta (centro: villaggio Akhadi, *salocavi*: “Pirkushi”)
- 10 – *temi* di Tsitelaurta (centro: villaggio Tsitelaurta, *salocavi*: “ᲘოᲗიას Tsminda Giorgi”)
- 11 – *temi* di UᲕanapshavelta (centro: villaggio UᲕanapshavi, *salocavi*: “Giorgi Tsqarostauli”).

Possiamo portare come esempio proprio la situazione dei miei ospiti georgiani, Tea e Givi. Il loro *temi* è quello di Gogolaurta⁶⁶, che è composto dai villaggi in cui abitano i membri del clan “Gogolauri”, del quale oggi fanno parte tre “cognomi”: gli Mgelashvili, i Nazarashvili, i Borghiauri. Tutte queste famiglie pregano al santuario di San Giorgio.

⁶¹ Letteralmente “il capo (*mtavari*) degli angeli (*angelozi*)”, dunque l’Arcangelo.

⁶² Un tempo, quella di Gogolauri o Gogolaurta era una comunità di 8 villaggi composta dai clan che oggi abitano a MagharosᲕari e a Chargali.

⁶³ *Tsminda* significa “santo”: dunque “San Giorgio”.

⁶⁴ Letteralmente “Madre di Dio”: è un altare dedicato alla Vergine Maria.

⁶⁵ Si tratta di un santuario dedicato a re Tamar e situato a 1780 m di altitudine.

⁶⁶ Il suffisso *-ta* è un plurale antico (di norma, il plurale dei sostantivi si forma aggiungendovi il suffisso *-eb*): “Gogolaurta” significa dunque “i Gogolauri”, “Udzilaurta” indica “gli Udzilauri” e così via. .

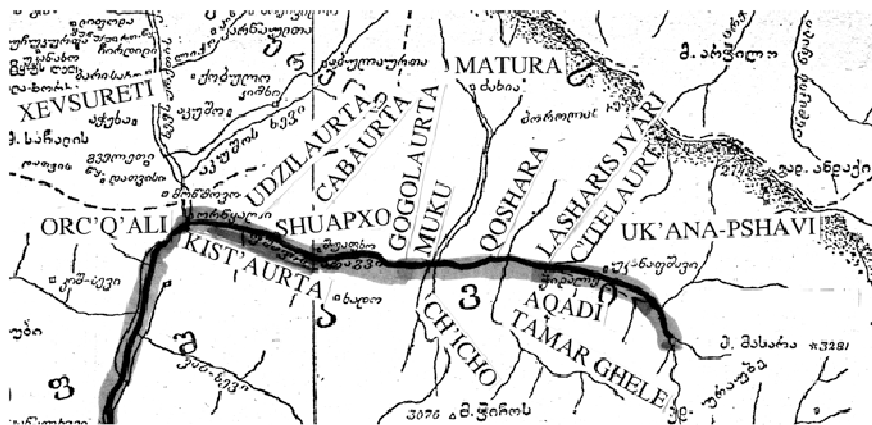


Figura 29: Traditional Upper Pshav communes - temi (tratto da Tuite 2007).

Diversa invece, e per certi versi più articolata, è la situazione che troviamo nel Khevsureti, dove i gruppi socio-religiosi, benché fondati sull'appartenenza clanica, sono estremamente numerosi e la loro organizzazione nel territorio più difficile da mappare: quelli che dichiarano una discendenza comune abitano infatti in villaggi geograficamente non adiacenti e al loro interno sono mischiati ad altri clan (Tuite 2002): «Par exemple, le sanctuaire tribal des Xevsur, Gudanis Dzhvari, est commun aux trois grands clans Arabuli, Ç'inç'arauli et Gogoç'uri; ces clans se répartissent dans toute la région en de nombreux villages» (Charachidze 1968: 152). Rimane viva comunque la consapevolezza dell'affiliazione clanica, e anzi l'idea di una discendenza da personaggi leggendari è forse anche più forte che nello Pshavi:

cette configuration répond exactement à la disposition du village pshav ou svane: le territoire occupé par le clan est divisé en lots, dont chacun abrite un patrilignage organisé en famille endivise. Cette structure qui, chez les Pshav (et les autres montagnards) reste en quelque sorte lisible sur le terrain et transparait dans la vie quotidienne, s'est trouvé disloquée en Khevsureti: mais elle s'est conservée intacte dans le domaine funéraire (Charachidze 1968: 59).

Riguardo il culto, tuttavia, accade che dei segmenti clanici abitanti il medesimo villaggio istituiscano una sorta di vicinato o parentela artificiale: «Ils deviennent alors "frères" et forment ensemble un seul "bratstvo", avec un sanctuaire unique (ce qui n'empêche pas les lignages constituants de continuer à rendre un culte à leurs divinités claniques respectives)» (Charachidze 1968: 58). E' assente invece la famiglia estesa, o meglio: il suo ruolo è svolto piuttosto dalla comunità di villaggio, che nel tempo sembra essere diventata un'unità sempre più autonoma anche perché il territorio stesso

costringe i villaggi ad un certo isolamento reciproco. Seguendo Topchishvili (2006: 113), esso può essere suddiviso nelle seguenti sotto-unità:

- 1 – Aragvis Kheoba⁶⁷ (villaggi di Motsmao, Datvisi, Gveleti...)
- 2 – Likokis Kheoba (villaggi di Likokı, Kobulo...)
- 3 – Biso-Sakhmaṭis Kheoba (villaggi di Khakhmaṭi, Biso...)
- 4 – Gorsheghmis Kheoba (villaggi di At'abe, Bacaligo...)
- 5 – Tsqalsikits Kheob (villaggi di Oshka, Ghelisvaḡ, Ghele, ...)
- 6 – Guro-Shaṭili (villaggi di Shaṭili, Guro, Ḳiṣṭani...)
- 7 – Mighmakhevi
- 8 – Arkhoṭis Kheoba (villaggi di Akhiela, Ḳalotana...)

Come dicevo, l'intero territorio dello Pkhovi è disseminato di altari, che dunque ne caratterizzano profondamente il profilo geografico: durante i suoi studi etnografici condotti tra gli anni '20 e '30 del secolo scorso, infatti, l'etnografa georgiana Vera Bardavelidze contava almeno 125 santuari attivi soltanto nel Khevsureti (Bardavelidze 1974).

La loro fenomenologia è estremamente varia e solo in parte posso fornirne una descrizione esaustiva. In generale, come mi ha spiegato Taniel,

C'è qualcosa di costruito, del tipo a castello ce ne sono solo di distrutti, sono distrutti e presso gli alberi ci sono queste piante di bosso, sì e qui c'è n'è uno di costruito dove è appeso il campanello. Quello è sopravvissuto lì, forse è stato costruito più tardi. Anche questo. Più che in tutti gli altri posti, la quantità maggiore di *salocavi* è nel villaggio di Apsho, ecco lì, e anche lì dove lo chiamano Lashari. In generale questa è la leggenda sull'insediamento dello Pshavi, in generale questo era il primo posto in cui vivevano gli uomini e poi da questo villaggio sono andati negli altri villaggi del Caucaso settentrionale. Il villaggio è Apsho e anche lì c'è un complesso molto grande, dei fori per contenere lunghe pietre e qualcosa, in tutta la valle ovunque sono costruiti edifici, è un complesso molto grande (*Intervista a Taniel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2d]).

Vicino al piccolo villaggio di Khomi, ad esempio, un luogo sacro di questo sorge accanto ai resti di una chiesa cristiana; il villaggio di Khoshara un tempo ospitava ben tre altari, di cui solo uno è rimasto in funzione. Shaṭili, dal canto suo, conta quattro *salocavi*, dedicati uno a San Giorgio, uno a Maria, uno all'Angelo senza nome, uno all'Angelo della porta (*Diario di campo*, 19 luglio 2010).

⁶⁷ *Kheoba* (ხეობა) in georgiano significa “valle”, “gola”.

La denominazione stessa che viene adoperata per questi siti è di grande interesse etnografico: «The most sacred place in a highland community is the site of the shrine, variously known as *jvari* (“cross”), *khat’i* (“icon”) or *salocavi* (“sanctuary”)» (Tuite e Bukhrashvili 2002: 13).

Salocavi, come ho detto, è la parola generica usata per indicare tutto il complesso sacro (a sua volta composto da vari elementi). Più specifici sono invece i termini *khat’i* (ხატო, in uso nello Pshavi) e *jvari* (ჯვარი, in uso nel Khevsureti). Nella lingua georgiana standard, essi si traducono rispettivamente con “croce” e “icona”: tuttavia nel dialetto delle regioni nord-orientali – e in particolare entro la cornice del sistema di credenze locale – vedono notevolmente ampliata la propria denotazione. Secondo gli studi condotti verso la metà del ‘900 dalla stessa Vera Bardavelidze (e ripresi da Charachidze 1968), *khat’i* è una parola fortemente polisemantica «que les montagnards emploient pour définir tantôt le sanctuaire, tantôt la divinité qui l’habite. Chez les Mtiul, *xat’i* se rapporte à l’étendard sacré déposé au sanctuaire. Enfin, dans l’ensemble de la Georgie, y compris dans la montagne, le terme désigne l’icône» (Charachidze 1968: 210). Gli abitanti delle montagne, insomma, non ignorano il significato tradizionale di “icona” per designare l’effigie della divinità, e anzi lo utilizzano spesso in questo senso. Tuttavia, lo adoperano altrettanto di frequente per indicare il santuario nel suo insieme. Anche il termine “croce” (g. *jvari*) acquisisce qui un’ancor maggiore complessità simbolica e viene utilizzato per riferirsi all’altare e alla sua divinità, pur continuando a mantenere il suo valore di oggetto-simbolo che, in questa regione e soprattutto nel Khevsureti, compare di frequente negli abiti e negli ornamenti sia maschili che femminili, si trova disegnato sui muri, inciso o costruito fra le rovine, intessuta nei tessuti e porta il nome di *khat’i* se è verticale, di *gakhat’uli* se è disposto in obliquo. Le croci di legno, in particolare, sono utilizzate per le feste dedicate agli infanti e consacrate a Santa Maria (*Mariamtsinda*), una divinità di cui soltanto il nome è cristiano e di cui viene invocata la protezione sul bestiame (Charachidze 1968: 222). Nello Pshavi e nel Khevsureti rispettivamente, quindi, *jvari* e *khat’i* indicano non solo l’oggetto specifico (la croce, l’icona) che di solito è presente nel *salocavi* e fa parte del suo “tesoro”, ma anche l’altare stesso come luogo e, non da ultimo, la deità ad esso associata (e che non necessariamente corrisponde a quella raffigurata nell’icona).



Figura 30: La croce (a sinistra) e l'icona (a destra), presso l'altare dedicato a Ḳopala, nello Pshavi. I cerchi incisi sulla croce rappresentano il sole, la luna e altre figure divine, mentre l'icona porta l'immagine di San Giorgio (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).



La deità, a sua volta, può essere indicata come il Patrono (გ. პატრონი/*Patroni*), il Figlio di Dio (გ. ღვთისშვილი/*ghvtishvili*), il Protettore (გ. მფარველი/*mparveli*), l'Angelo (გ. ანგელოზი/*angelozi*) o l'Arcangelo (გ. მთავარანგელოზი/*mtavarangelozi*). La caratteristica che più ricorre nella definizione del suo profilo è la funzione protettrice che essa svolge nei confronti del santuario e del *temi* corrispondente. Gli altari rappresentano infatti il dominio terrestre della divinità⁶⁸ che protegge ogni comunità di villaggi e che, come d'altra parte suggerisce il termine “patrono”, esercita anche un'autorità simbolico-materiale sul territorio di pertinenza del proprio santuario. Vedremo poi come proprio “protezione” e “autorità” siano le due nozioni che percorrono trasversalmente ed emergono dai miti di fondazione di questi santuari, permettendo così di capire anche le dinamiche che regolano il rapporto fra i

⁶⁸ D'ora in poi utilizzerò i termini “deità”, “divinità” o “dio” (con l'iniziale minuscola) per tradurre le parole georgiane *ghvtaeba* (ღვთაება) ma anche *jvari* e *khaḡi*, che indicano le entità soprannaturali locali legate ai singoli santuari; “Dio” per tradurre il georgiano *ghmert* (ღმერთი, un termine usato sia dai Cristiani Ortodossi in senso canonico, sia dagli abitanti di questa regione quando si riferiscono non al dio locale ma al supremo Dio Ordinatore, come vedremo più avanti); “idolo” per rendere il georgiano *kerpi*, che veicola l'idea di una falsa credenza, superata soltanto grazie alla cristianizzazione.

luoghi sacri, le comunità di villaggio e il più ampio paesaggio culturale che la loro presenza genera nel territorio.

Le persone che vi si recano per la preghiera formano quello che in georgiano si chiama *saqmo* (საყმობა): «The people of the Eastern mountains of Georgia, settled in the valleys of the rivers Aragvi, Alazani, Tergi and their tributaries, are united and live more or less to the present day in *saqmos*» (Kiknadze 2009: 406). La parola *saqmo* è costruita sulla radice *-qma*, “servo” e l’affisso *sa-*, “con”: *saqmo* indica dunque la comunità dei servi del santuario e della divinità che ne è titolare. Si tratta di un’unità sociale autonoma ed esogamica e ad un tempo di una comunità religiosa che “opera” attorno al santuario considerandolo il proprio centro simbolico. Proprio a questo nesso speciale tra divinità, altare e “comunità dei servi”, lo studioso georgiano Zurab Kiknadze ha dedicato un’opera importantissima dal significativo titolo di *Jvari da Saqmo* (“Croce e comunità dei servi”). *Saqmo*, fa notare l’autore, è un termine emico (გადგილობრივი/*adgilobrivi*, “locale”) che esprime «la tradizione continuativa e fondativa di un gruppo sociale, il quale segnala concretamente il riferimento al proprio protettore tramite una croce o in generale con un’icona». Il *saqmo* è caratterizzato da «una comune tradizione e dei miti di fondazione comuni, una comune coscienza del passato e un modo di vivere identico» (Kiknadze 1996: 9). Nel commento inglese al proprio testo, Kiknadze stesso precisa:

Saqmo is a community united under the token of religion, whose life is conducted by the law given by its patron. Thus, the population which has a religious center, gathered around one of the “child of god” and feels his protection, is more than mere population. It is a *saqmo*, *sa-qm-o* “unity of servants” (*qma*), which is protected (kept) by him as a “precious treasure” (so-called *unji qma*) (Kiknadze 2009: 406).

Ad ogni altare corrisponde quindi un *saqmo*: per esempio, la comunità (o *temi*) di Arkhot’i rende culto alla divinità chiamata “*jvari* di Arkhot’i” e si definisce essa stessa “*saqmo* dello *jvari* di Arkhot’i” (cioè “gruppo dei servi dello *jvari* di Arkhot’i”). Siamo di fronte, insomma, ad un tratto particolarmente distintivo della socialità georgiana di quest’area, come sottolinea anche Tuite (1996: 86), che scrive: «Some local shrines and their patron deities are associated with “brotherhoods” (*sazmo*) of neighboring families who belong to different clans. These families also worship at their clanic shrines,

resulting in a complex interweaving of *saq'moebi*, reflecting both descent groups in the strict sense and residence patterns».

Al proprio interno, il *saqmo* si differenzia poi in due categorie di membri: vi sono gli *erisganni*, cioè gli “uomini del popolo”, e gli *jvarionni* o *khañionni*, “gli uomini dello *jvari* o del *khati*”. E' fra i primi che, tradizionalmente, venivano scelti i membri del consiglio degli anziani (g. ერობა/*eroba*) un tempo deputato a dirimere le più importanti questioni giuridiche del *temi*: composto di cinque o sei uomini, questo organismo era forse l'unico davvero indipendente dal potere politico-religioso del santuario⁶⁹. Quanto agli *jvarionni* o uomini dello *jvari*, si tratta di quella parte della comunità di villaggio che intrattiene i rapporti più stretti con la divinità e il suo luogo: un tempo, gli *jvarionni* erano deputati ad amministrare i beni del santuario, a gestire le sue terre di pertinenza⁷⁰ e ancora oggi si assumono la responsabilità della sua cura nel corso del tempo (*Colloquio con Zurab Kiknadze*, 19 maggio 2010).

Fra di essi vengono scelte le tre personalità più importanti per la vita socio-religiosa locale. L'esistenza degli altari, infatti, è simbolicamente inscindibile da quella di alcune “figure” che vi operano, e che rappresentano dei punti di comunicazione fra mondo umano e mondo divino, noti sotto il nome comune di *tavmorigeni*, traducibile come “amministratori capo”: si tratta del *kadagi* (ქადაგი) dello *mkadre* (მკადრე) e del *khevisberi* (ხევისბერი).

chacun d'eux représente une certaine forme de la puissance divine et se définit par le type de rapports qu'il entretient avec les dieux. Sur le plan de la communication, les deux premiers reçoivent la parole divine, l'un directement, l'autre indirectement, et la font connaître aux hommes; le prêtre au contraire adresse aux dieux la parole humaine. Quant au lien entre humanité et monde divin, le kadag l'incarne en sa personne, le mk'adre le transporte, présent dans un objet, le prêtre l'instaure à travers le sacrifice. Enfin, le premier est la source du pouvoir, le second lui permet d'agir au loin, mais le prêtre est le seul à l'exercer (Charachidze 1968: 237, corsivo mio).

⁶⁹ I due consigli in assoluto più importanti erano quello del *saqmo* di Lashari e quello del *saqmo* di Gudani. Nella sua opera dal titolo *Khuti tceli Pshav-Khevsuretsi (Cinque anni nello Pshav-Khevsureti*, Tbilisi, 1930, ripresa in Charachidze 1968), l'etnografo Giorgi Tedoradze dichiara di averlo visto ancora operativo nel 1925, mentre Charachidze (1968: 214) sostiene che di sicuro questo istituto conservò la propria funzione di tribunale del popolo almeno fino alla sovietizzazione della Georgia, per poi diventare un'entità ancora attiva ma meno ufficiale, meno esposta e più legata alle decisioni interne di ogni villaggio.

⁷⁰ Cfr. Capitolo 4.2.2.

Tradizionalmente, ad ogni santuario corrispondeva un *kadagi*, sorta di veggente-sciamano che veniva selezionato proprio fra gli abitanti del villaggio principale e svolgeva una cruciale funzione mediatrice tra la comunità e il patrono del luogo, del quale portava la parola agli uomini: oltre che per i suoi vaticini, comunque, egli veniva spesso convocato per delle pratiche di guarigione che si svolgevano presso il suo santuario; l'attività dei *kadagi*, comunque, nello Pkhovi non è più documentata almeno dagli anni '80 del '900. Un tempo aveva molta più importanza anche lo *mkadre*, o “porta bandiera”, che prima dei rituali attraversava i villaggi con in mano lo stendardo del suo santuario, un oggetto vicario dell'altare, nel quale si riteneva che il patrono si fosse temporaneamente installato per diventare “mobile”. Vi è infine il *khevisberi*⁷¹, forse la figura più strettamente connessa tanto agli altari come “luoghi sacri” quanto alle comunità socio-religiose che vi fanno riferimento: al contrario del *kadagi*, egli porta la parola umana (sottoforma di preghiera ed invocazione) alla divinità locale e, attraverso questa, al Dio Ordinatore (g. მორიგე ღმერთი/*morige ghmerti*, cfr. Cap. 4.3.2).

L'officiante del culto è chiamato *khevisberi* nello Pshavi e *khutsesi* (ხუცესი) o *khuci* (ხუცი) nel Khevsureti⁷², due termini dal significato identico⁷³ che rimandano sostanzialmente all'idea dell'anzianità: anche nella lingua georgiana corrente, infatti, *khuci* significa infatti “persona anziana”, così come *beri* (ბერი) o *beberi* (ბებერი). «Les montagnards caucasiens sont connus pour la vénération qu'ils portent aux aînés, aux anciens» scrive Charachidze (1968: 346): «Le mot “vieux” est souvent utilisé comme synonyme de “fort, brave, valeureux”, c'est un terme de respect, applicable à quiconque s'en montre digne, indépendamment de toute notion d'âge». *Khevisberi* significa quindi “l'anziano della valle”: nella lingua locale, però, *khevi* non indica soltanto l'elemento naturale della gola scavata da un fiume, bensì rimanda

⁷¹ Normalmente aiutato dai *dasturi* (დასტური), il personale che lo assiste durante le funzioni rituali.

⁷² Fino almeno all'inizio del '900 è attestato anche l'uso del termine *Deķanozi* (დეკანოზი) nelle zone del Khevi, del Tusheti e in pianura: con molta probabilità, esso si è diffuso proprio in quelle regioni della Georgia nord-orientale che hanno subito il più forte influsso da parte della cristianizzazione (il Khevi e lo Mtiuleti sono state dei principati feudali e il Tusheti, dal canto suo, ha patito un certo isolamento rispetto alle altre comunità di montagna), mentre Pshavi e Khevsureti sembrano aver conservato una terminologia più antica (Charachidze 1968: 232, 235).

⁷³ L'uso ricorrente nella letteratura (Cfr. ad esempio Charachidze 1968: 231; Bukhrashvili, Dolidze et al. 2003; Tuite 2003, 2011) e quello dei miei collaboratori locali promuove la traduzione di questi termini (equivalenti fra loro nel significato) con la parola “prete”: in effetti, come vedremo, il *khevisberi* presenta molti dei tratti che in ambito cristiano vengono assegnati a colui che presiede il culto ortodosso: credo quindi che l'impiego di questa specifica designazione sia sufficientemente motivato. Da parte mia, però, scelgo di continuare ad utilizzare uno o l'altro dei due termini georgiani a seconda della regione di cui parlo, senza tradurlo.

tradizionalmente al *qevi* (ყვევი, secondo la scrittura di un tempo), la prima vera e propria unità territoriale riconosciuta in Georgia e nel Caucaso, attestata nei documenti sia cristiani che medievali.

le *qevs-beri* est donc le chef d'une unité sociale et territoriale de dimensions et d'importance variables. L'expression ne se rencontre que dans la montagne géorgienne. Il est possible qu'elle ait précédé le titre xevisur, Xucesi. [...] Au XIVE siècle, le Xevisberi représentait le personnage le plus important de la société montagnarde et était seul à occuper la première place à la tête de la hiérarchie locale (Charachidze 1968: 236-237).

Questo conferma le radici antiche e profonde del rapporto che lega le comunità al territorio e l'esistenza di un'autorità che condensava in sé funzioni sociali, politiche e religiose, in un modello di gestione delle risorse e della comunità che si differenziava marcatamente da quello presente nel resto della Georgia. Il *khevisberi* è tutt'ora un attore sociale molto importante nello Pkhovi: un tempo le sue funzioni si estendevano all'ambito giuridico e amministrativo mentre oggi, oltre a presiedere il culto presso i santuari, egli mantiene un ruolo di primo piano nella trasmissione della conoscenza narrativa dei luoghi sacri, come risulterà evidente nel corso del prossimo capitolo.

2.5. La struttura degli altari e la spazializzazione del sacro

Uno degli aspetti di maggior rilievo da tener presente nell'avvicinarsi – non solo cognitivamente, ma anche proprio *fisicamente* – agli altari dello Pkhovi è il carattere fortemente spazializzato del concetto stesso di “sacro”. Esso trova la sua espressione forse più importante nelle severe restrizioni che regolano l'accesso ai santuari, il movimento al loro interno, finanche la manipolazione degli oggetti e degli elementi materiali, generando un vero e proprio sistema di interdizioni che marcano lo spazio dell'altare e hanno sostanzialmente a che fare con le complesse dinamiche dei rapporti di genere.

I santuari cosiddetti “maschili”, infatti, sono assolutamente interdetti alle donne, che possono recarvisi (per le pulizie e la sistemazione nei giorni prima del culto) solo se sono in fase menopausale⁷⁴. L'intreccio di prescrizioni e divieti che circonda gli altari, infatti, rimane in vigore non solo durante i rituali veri e propri, ma in tutti i momenti

⁷⁴ Proprio per questo motivo, la mia permanenza presso il santuario di *ᲘᲟᲠᲗᲗ* o quello centrale di Lashari, ad esempio, si è concretizzata in un'osservazione e documentazione svolte esclusivamente *dall'esterno* del recinto sacro.

dell'anno e deve quindi essere rispettato anche se ci si reca ad essi soltanto per una visita. In tal senso mi è stata molto utile la collaborazione di Tariel che, nell'illustrarmi la localizzazione dei luoghi sacri nello Pshavi, mi ha sempre pregato di prestare molta attenzione proprio a questo aspetto: «anche voi [donne] potete andare fino a dove è permesso alle donne, loro vi dicono, gli uomini invece vanno un po' più avanti, le donne stanno un poco più in qua, hanno ognuno il proprio limite». E ha insistito a lungo: «Non andateci troppo vicino, non entrate dentro agli alberi di bosso, non è permesso, è un luogo sacro, non è possibile [...]. Da lontano sì, ma dentro non dovete andare» (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 25 luglio 2010 [4a]). I termini stessi che Tariel utilizza (*vicino, dentro, lontano* insieme a *permesso, possibile, sacro*) rivelano la forza con cui lo spazio si fa vero e proprio linguaggio tangibile delle norme sociali.

L'interdizione di genere, come dicevo, si intreccia in modo molto profondo con il concetto di "sacralità" (entrambe, cioè, funzionano attraverso il dispositivo della separazione) e si esprime esattamente nella struttura spaziale dell'area entro cui si estende il santuario. Santuario che, è bene ripeterlo, in un certo senso è già in sé un luogo "moltepllice" e "distribuito", in quanto costituito da un insieme ben preciso di corpi architettonici, elementi naturali, oggetti e percorsi che, proprio nell'interazione spazializzata entro una porzione di territorio, garantiscono al luogo il suo carattere di *setting* "sacro", "magico" e "rituale" attorno a cui ed entro cui ha senso l'attivarsi di determinate pratiche sociali dotate di una forte efficacia simbolica.

Prima di passare alla sfera delle pratiche, vero e proprio fulcro del mio approccio alla percezione locale degli altari in quanto luoghi sacri, vorrei quindi analizzare le caratteristiche e la funzione simbolica dei vari elementi per poi considerare, in un'ottica più globale, la valenza culturale non solo dei santuari in quanto luoghi fisici, ma anche nel loro costituire un paesaggio ricco di connotazioni che vanno al di là dei singoli siti e investono i loro rapporti reciproci, rendendo di fatto sacro *tutto* il territorio, e non solo i punti effettivamente corrispondenti agli altari. Nel prossimo capitolo, invece, riprenderò le trame mitiche che ne raccontano la fondazione e cercherò di chiarire in che senso la narrazione costruisca e riproduca la sacralità dei luoghi e la temporalità del paesaggio.

Innanzitutto, come precisa Tuite (1998: 10-11), quasi tutti i complessi sacri del Nord-Est georgiano sono costituiti da strutture in pietra in forma di piccola torre: le chiese di

origine cristiana riconoscibile sono pochissime e di un periodo piuttosto tardo (non ve ne sono infatti di costruite prima del XII sec.).

I *salocavi*, inoltre, sono situati sempre *fuori* dai villaggi, proprio perché ognuno è comune a più villaggi diversi: la loro collocazione è quindi uno degli elementi che creano nessi attraverso il paesaggio locale.

La maggior parte di essi possiede un vero e proprio “cuore” chiamato *ḵvrivi* (კვრივი), attorno al quale l’intero complesso sacro è organizzato. Si tratta di una torre più o meno grande, a base quadrata, costruita tipicamente in pietra di scisto composta a secco, spesso con tetto piramidale oppure con una copertura in lamiera (Figura 31). E’ questo l’ “altare” vero e proprio e corrisponde al punto esatto in cui si ritiene che il Patrono – la divinità che vi presiede – abbia “toccato terra” al termine dei suoi numerosi viaggi in questi territori, scegliendolo come proprio luogo di abitazione: solo il *khevisberi* può entrare in contatto con questa zona del santuario⁷⁵, che è quella caratterizzata dal più alto valore simbolico e sacrale. Secondo Ḳiḵnadze, il *ḵvrivi* è il nodo focale dell’intero complesso sacro, l’unico a partire dal quale se ne può studiare la spazialità (*Corrispondenza con Zurab Ḳiḵnadze*, 1 giugno 2010).

Molto vicino all’altare di solito è collocato il *sasantle* (სასანთლე, “[luogo] per le candele”, dal g. სანთელი/*santeli*, “candela”), ossia una torretta più piccola o una sorta di piano, sempre in pietra, dove il *khevisberi*, durante il rito, accenderà e posizionerà le candele dedicate alla divinità (Figura 32). Non lontano si trova di solito il *sazare* (საზარე, “[luogo] per le campane”, dal g. ზარი/*zari*, “campanello”): anche questo elemento ha un ruolo preciso nei rituali, e in particolare è associato alla *drosha* (დროშა), la bandiera che il *khevisberi* porta fino al santuario e posiziona proprio qui accanto (Figura 33). Spesso, ma non sempre, ho osservato la presenza del cosiddetto *darbazi* (დარბაზი) o *sadasturo* (სადასტურო), un edificio più grande che funge da luogo di soggiorno temporaneo per il personale dell’altare (i già citati *dasṭuri*, aiutanti del *khevisberi*). A volte separate da un basso muricciolo, altre volte semplicemente distanziate dal resto del complesso sacro, le strutture che ho descritto fin qui possono essere fisicamente avvicinate, manipolate, utilizzate ritualmente soltanto dal *khevisberi* e dai suoi più stretti collaboratori.

⁷⁵ Anzi, in alcuni casi nemmeno lui: cfr. Tuite 2003: 12.



(*sopra, a sinistra*) Figura 31: Il *kvirvi* o altare principale. Santuario di *ᲘoᲑala*, Pshavi (Giugno 2010). Tutte le foto di questo santuario sono di Data Chigolashvili, a cui ho gentilmente chiesto di scattarle per me perché io, in quanto donna, non potevo entrare nel recinto sacro.

(*sopra, a destra*) Figura 32: *Sasantle*. Santuario di Gogolauri, Pshavi (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).

(*qui a sinistra*) Figura 33: *Sazare*. Santuario di Gogolauri, Pshavi (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).

Vi è poi una seconda area, che come una sorta di cintura circonda la prima, nella quale possono muoversi soltanto i membri di sesso maschile della comunità dei villaggi. Essa comprende innanzi tutto il *sasaklao* (სასაკლაო, “[luogo] per i sacrifici”, dal g. *საკლავი/saklavi*, “animale sacrificale”), una piccola fossa in cui il *khevisberi*, gli aiutanti e alcuni partecipanti al culto sgozzano gli animali portati da questi ultimi alla divinità e poi bagnano l’altare con il loro sangue (Figura 34). Un tempo, i corpi degli animali venivano gettati giù dalla collina, oggi invece vengono appesi poco lontano, scuoiati, preparati, cucinati e poi consumati. Il *sageino* (საყეინო), invece, è una piattaforma bassa in pietra dove si depongono in calici per bere la birra, verso la fine del rituale (Figura 35): il termine georgiano significava propriamente “per il Khan” ed indica il brindisi innalzato in onore di coloro che sono periti combattendo in nome del santuario. La birra, bevanda sacra per eccellenza in queste regioni, viene prodotta nel *salude* (საღუდე, “[luogo] per la birra”, dal g. *ღუდი/ludi*, “birra”), una struttura a forma di casa situata un po’ più lontano, di solito nascosta nella vegetazione. Gli ingredienti per la birra, le provviste e tutta l’attrezzatura per il rituale vengono tenuti invece in un magazzino chiamato *begheli* (ბეღელი), letteralmente il “granaio”. Altro elemento molto interessante è poi il *natvris khe* (ნატვრის ხე), “l’albero dei desideri” (Figura 36): appendervi un pezzo di tessuto significa dedicare una parte di sé stessi alla divinità e averne in cambio la possibilità di esprimere un desiderio⁷⁶.

⁷⁶ Questa pratica ha a che fare probabilmente con il concetto locale di *natsilianoba* (ნაწილიანობა, partecipazione degli uomini alla natura divina) che approfondirò più avanti. In Georgia, il simbolismo dell’albero è particolarmente complesso e infatti ne riprenderò via via gli aspetti più pertinenti alla mia ricerca. Per ora, vorrei far notare che l’albero dei desideri è un elemento molto frequente nel paesaggio georgiano, anche al di fuori dei luoghi sacri veri e propri: lo si può trovare lungo le strade o, più spesso, in prossimità di chiese (sia attive che abbandonate); sicuramente, quindi, il suo antico valore si inserisce in una più vasta cornice simbolica ed è entrato a far parte della cultura popolare locale.



Figura 34.: In basso a destra il *sasaqlao*, poco più in là si intravedono l'albero dei desideri, l'altare e un'icona di San Giorgio. Santuario di Lashari (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).



Figura 35: *Saqeino* e calici per la birra. Santuario di Lashari (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).



Figura 36: *Natvris khe*. Santuario di *Იopala* (Foto di data Chigolashvili, Giugno 2010).

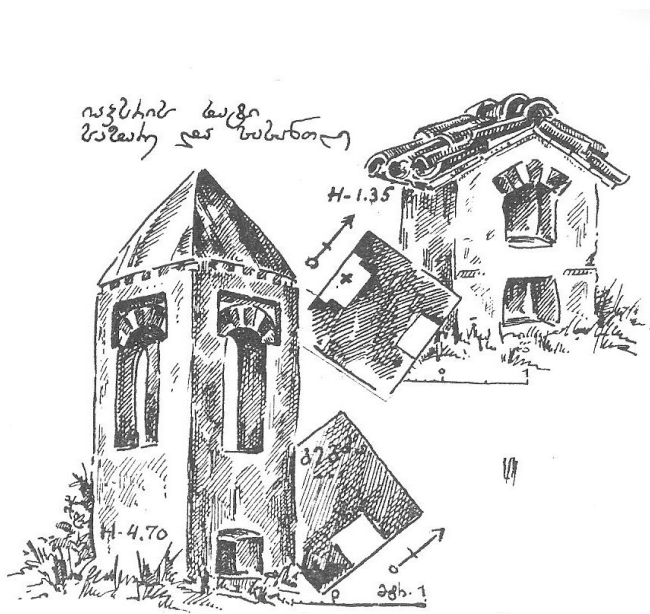


Figura 37: “Iakhsris khati. Sazare da sasantle” (L’altare di Iakhsari. Il campanile e il luogo per le candele, tratto da Bardavelidze 2003: 105).

Più all’esterno rispetto a questi appena elencati, abbiamo poi quelli che Tuite chiama «spaces of female exclusion» poiché sorgono ad una distanza notevole sia dal villaggio che dagli altari: innanzitutto il *samrelo* (სამრელო), situato al bordo del villaggio, che

un tempo veniva utilizzato come capanna mestruale e non veniva mai avvicinato dagli uomini, e che oggi esiste ancora come “edificio” ma ormai da qualche decennio ha perso la sua funzione sociale specifica⁷⁷; in secondo luogo il cosiddetto *sachekhi* (სახეხი) o *kokhi* (კობი), una capanna collocata finanche ad un kilometro dal villaggio, dove le partorienti venivano recluse durante il parto e per le tre o quattro settimane successive, allo scopo di purificarsi, periodo durante il quale era loro interdetto qualunque contatto, anche solo verbale, con gli uomini della comunità (Figura 38).

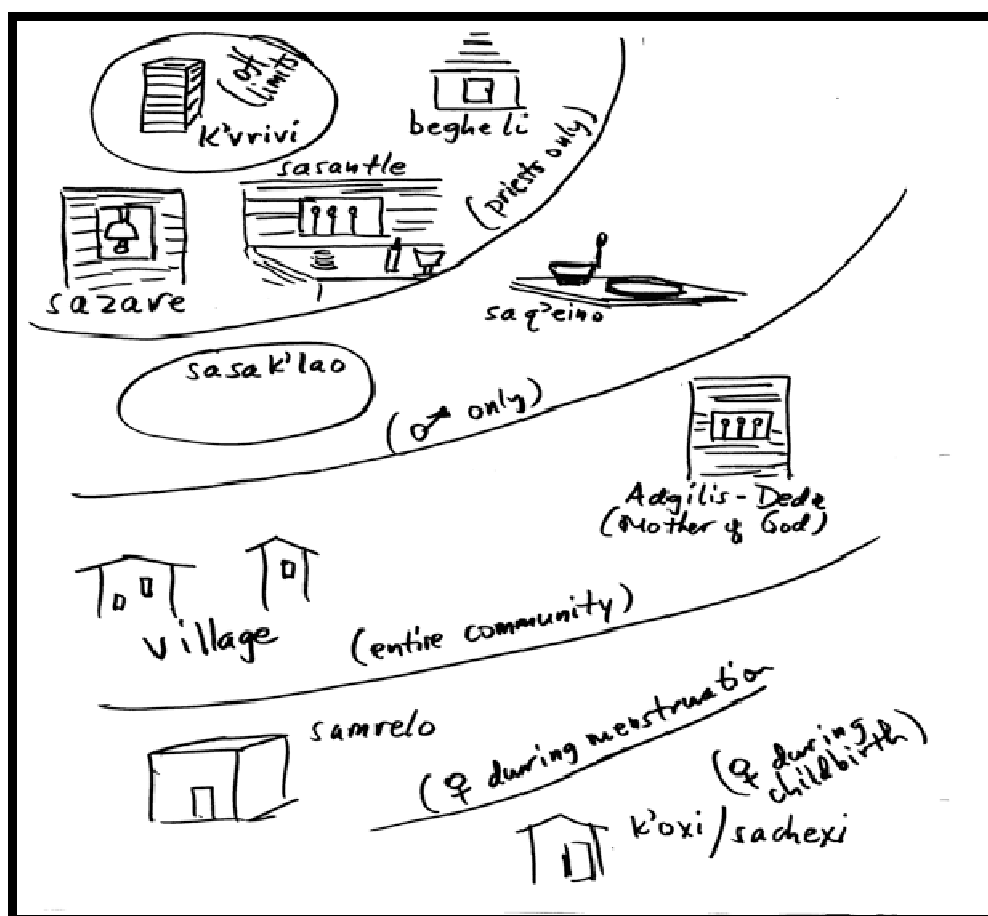


Figura 38: Gli “spazi di sacralità decrescente” in un disegno di Kevin Tuite (Tuite 2007).

Come spiega in modo molto chiaro Kevin Tuite, «The contrast between male-linked divine purity and female-linked corporeal impurity finds expression in numerous taboos

⁷⁷ L'uso delle capanne mestruali fu abolito proprio con quella stessa decisione del governo sovietico che costrinse la popolazione alla rilocazione in pianura. Secondo Tuite (2003: 17), questo intervento non ha introdotto cambiamenti sostanziali nell'idea di impurità connessa alla donna, in quanto da quel momento in poi «lying-in hospitals in towns at some distance from highland Xevsureti took on the function of providing a space far from the household and the shrines during this period of heightened impurity».

and practices of purification, and in particular through the spatial organization of the commune». Infatti ogni complesso sacro è costituito da un cuore inviolabile e circondato da spazi via via più accessibili, che egli definisce «spaces of decreasing sacredness and increasing corporeality»:

The sacrificial area, where priests receive offerings presented by the menfolk, but which is off-limits to women; common areas open to both sexes; finally (until as late as the 1950s), the menstruation huts and childbirth cabins, where women went in time of bloodflow and which men, especially those in the service of the shrine, dared not approach (Tuite 2003: 12).

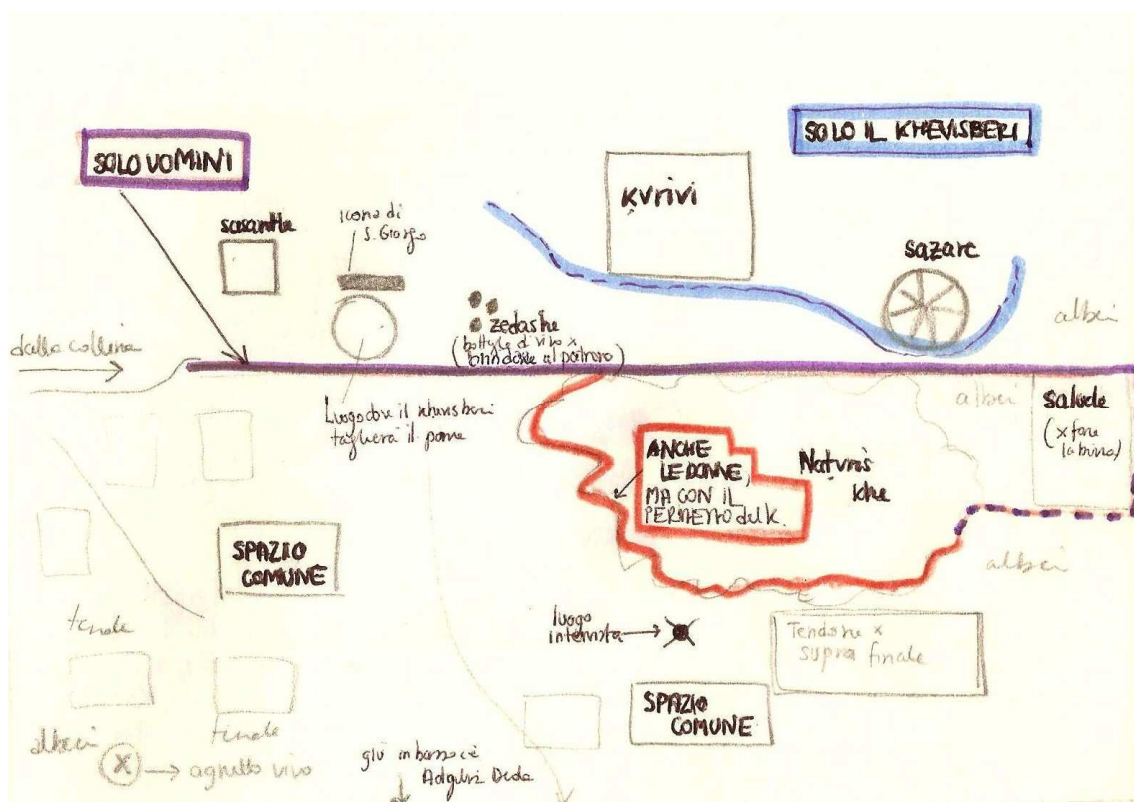


Figura 39: La spazializzazione del sacro: un esempio dal santuario di Gogolaurta, porzione inferiore (dal *Diario di campo*, 18 luglio 2010).

Detto in altre parole, più ci si allontana (verso il fuori e, aggiungerei, verso il basso) dal santuario, più il territorio diventa letteralmente “impuro”⁷⁸. Ecco perché

Women, being considered more impure than the menfolk, remain at a distance from the shrine. The extreme of impurity is represented by the women’s menstruation huts

⁷⁸ Ho approfondito questo aspetto nel mio intervento dal titolo “The Mother of place. Highland shrines, traditional narratives and ritual practices in North-Eastern Georgia (Caucasus)” presentato alla conferenza SIEF - *People make Places: Ways of feeling the World*, tenutasi a Lisboa nell’aprile del 2011.

(*samrelo*), on the margins of the village, and the childbirth huts (*sachexi*), often a kilometer or more further away (Tuite 1998: 10-11).

Anche se le capanne mestruali e quelle per il parto oggi non sono più in uso, nondimeno rimane attivo il *pattern* di segregazione che caratterizza tanto il luogo sacro, quanto il rapporto fra questo e la comunità, e fra la comunità e il proprio villaggio.

L'elemento che permette di graduare il concetto di "sacro" in relazione al territorio è proprio il sangue: quello delle donne, in quanto impuro, è mantenuto distante dal centro rituale e contrapposto a quello degli animali sacrificati davanti agli altari (di solito tori o montoni, comunque rigorosamente maschi), con il quale viene letteralmente "unto" (quindi benedetto) il *kvrvivi*, nucleo degli altari stessi. In occasione dei sacrifici offerti al tempio di Lashari, ad esempio, il mio informatore Irakli, che aveva portato in offerta un grosso montone, mi ha spiegato che per gli abitanti di questa regione, da cui egli stesso proviene, esistono tre tipi di sangue: quello impuro (g. უწმინდესი/*utsminduri*) delle donne mestruate; quello, più pulito (g. სუფთა/*supta*, che significa anche "puro") e degno, dei guerrieri morti o feriti in guerra; e quello, massimamente puro (g. *tsmind*) degli animali sacrificati al dio (g. *ghvtaeba*). Il primato accordato a quest'ultima tipologia ha un fondamento narrativo importante: è legato infatti alle vicende di Kōpala e alla sua lotta contro i demoni (g. *devebi*) che popolavano la terra nei tempi ancestrali (cfr. Capitolo 3.2.3.1).

Questo tipo di simbolismo, e il suo chiaro trasferimento sul piano della spazialità, hanno ricevuto un'interpretazione piuttosto unanime da parte degli studiosi specialisti dell'area. Secondo l'analisi binarista della cosmologia locale elaborata da Charachidze (1968) e ripresa poi da Tuite (1998, 2002), ciò che nel sistema di credenze locale caratterizza la donna sarebbe una sostanziale ambiguità: da un lato, si tratta di un essere incomprensibile e pericoloso – due aspetti che vengono simbolicamente condensati in ciò che la rende potente perché generatrice, cioè il sangue mestruale, "impuro" e inavvicinabile – dall'altro, però, è fertile, dunque assolutamente necessaria alla vita, al benessere e alla riproduzione del lignaggio e della comunità – e vi circola come risorsa riproduttiva, dopo esserne entrata dall' "esterno" attraverso l'esogamia, grazie a cui contribuisce a rinsaldare anche i legami e le alleanze fra i diversi clan. Il sangue mestruale, nello specifico, viene considerato come elemento contaminante «ou – plus correctement – comme doué d'une force qui le rendait capable de nuire l'efficacité des

hommes dans la performance de certaines fonctions réservées à leur sexe, dont le sacrifice, la chasse, la communication avec les dieux» (Tuite e Bukhrashvili 2000: 48). Si tratterebbe insomma di un contrasto profondo, e ad un tempo dell'inevitabile complementarità, di

male-linked/divine “purity” (Geo. *sic'minde*) and female linked/corporeal “impurity” (Geo. *uc'mindureba*), the latter derived from an ancient representation of women as *sacra* (in the old Latin sense of the word [...]), i.e. inherently powerful, but threatening to male/divine “purity”. Associated with this notion of opposed principles is the seeming paradox that the survival of the community requires contact and cooperation between them (Tuite 2002: 26).

Nella lettura proposta da Tuite e Bukhrashvili (2002), in particolare, si rileva che la figura maschile viene comunemente associata all'idea della purezza, e questa a sua volta comprende elementi ben precisi quali la “partecipazione” alla natura divina, la carne, il sangue degli animali sacrificati; quella femminile, dal canto suo, ricade sotto la categoria dell'impurità, ed è quindi in connessione con elementi quali il pericolo e la morte:

Much of the ideological apparatus is involved in overcoming the fundamental paradox a system of this type must necessarily confront: assuring the continuity of the patrilineage through union with dangerous, impure women. Paired female and male deities, and the institution of *ts'ats'loba* (a premarital relation between girls and boys from the same community), play a key role in transcending the contradiction (Tuite e Bukhrashvili 2002: 21).

Vedremo tra poco, infatti, che questa duplicità della natura femminile ha dei fortissimi riflessi nella rappresentazione delle varie divinità e dei loro rapporti, e si concretizza sul piano rituale proprio in una peculiare differenziazione dei luoghi sacri stessi: non vi sono infatti soltanto gli altari maschili, ma anche quelli femminili (seppur in numero inferiore) e tutta un'altra categoria di “luoghi” che sono legati proprio alla natura ambigua del “femminile” (umano e divino). Infine, sempre in connessione simbolica al mondo femminile, esistono anche dei luoghi “impuri”, o meglio dedicati non alle divinità positive, bensì a quelle negative.

Rispetto al tema dei luoghi sacri nello Pkhovi, come si sarà ormai intuito, esiste una tradizione interpretativa di impronta marcatamente strutturalista, inaugurata dal fondamentale testo di Charachidze (1968) e proseguita, anche se in modo non altrettanto

radicale, dai lavori di Tuite: una lettura potenzialmente feconda per certi aspetti, ma per alcuni altri decisamente troppo spinta in senso macro-simbolico. Pur riconoscendo senza dubbio importanza simbolica di aspetti quali il valore del sangue, da parte mia ribadisco quanto detto prima circa l'impossibilità di pervenire ad una comprensione esaustiva e completa del significato locale di "sacralità" e, all'eccessivo strutturalismo di certe analisi, contrappongo una cauta ricognizione dei sistemi di pratiche che gravitano attorno ai luoghi di preghiera, facendone dei nodi significativi nel tessuto territoriale e, per questo, dei dispositivi culturali dinamici. In particolare, credo debba essere rilevato il fatto che, in generale nell'ambito dei villaggi, in modo più evidente presso gli altari, lo spazio codifica precise relazioni sociali.

La connotazione fortemente spazializzata dei rapporti di genere (o, detto altrimenti, la divisione fortemente *gender-oriented* dello spazio sacro) ha avuto delle conseguenze concrete sulla mia etnografia: innanzi tutto perché – sia nella visita agli altari che in occasione delle cerimonie – mi ha costretta ad un'osservazione soltanto *semi-partecipante* della realtà locale, essendo io una "donna in età fertile". In secondo luogo, proprio la mia solo parziale partecipazione al momento rituale mi ha fatto capire che questo tipo di relazionalità è costruito sulla prossimità fisica e non sul "vedere" ciò che succede: in altre parole, le donne presenti durante la cerimonia devono attenersi al complesso sistema delle interdizioni riguardo alla loro posizione *fisica*⁷⁹ rispetto al luogo sacro (non possono avvicinarsi, non possono entrare, non possono attraversare, non possono toccare), ma non è loro vietato *vedere* ciò che succede durante il rito (anche se poi, di fatto, l'eccessiva lontananza dal *kvrivi* e dal *khevisberi* a cui sono costrette diventa anche impossibilità visiva: *Diario di campo*, 19 luglio 2010). Il *khevisberi* stesso, d'altra parte, evita assolutamente ogni contatto, non solo fisico ma anche verbale, con le donne: a motivo della propria funzione socio-religiosa, infatti, egli deve mantenere il più alto grado possibile di purezza ed allontanare ogni forma di potenziale contaminazione (*Intervista al khevisberi Philippe Baghiauri*, 18 luglio 2010). Così, nelle settimane precedenti la cerimonia che presiederà, per purificarsi il *khevisberi* dovrà sacrificare un gran numero di animali, astenersi da certi cibi ed evitare il contatto

⁷⁹ Tuite (2007) individua tre zone in cui si distribuisce il simbolismo spaziale: lo spazio "prossimale" (officiante del culto, partecipanti focali), quello "intermedio" (uomini, persone a cui è consentito assistere), e quello "distanziato o escluso" (donne).

non solo col mondo dei morti⁸⁰ e con il corpo femminile, ma anche con il mondo della pianura, che vedremo essere considerata un veicolo di contaminazione altrettanto temuto. In terzo luogo, comunque, proprio queste dinamiche mi hanno permesso non solo di concettualizzare, ma anche di esperire concretamente e fisicamente il peso del mio posizionamento (in quanto giovane donna e in quanto straniera), sorta di filo rosso vibrante che ha attraversato tutta la mia etnografia⁸¹. E mi permette tutt'ora, ripercorrendo le pagine del diario di campo, di riflettere su un aspetto cruciale della spazialità in questo contesto culturale: a marcare la mia “non appartenenza” alla cultura dello Pkhovi, infatti, è bastata la mia incapacità di riconoscere le linee invisibili “da non sorpassare”, e il conseguente accumularsi di “errori” nei miei movimenti dentro l'area sacra, prontamente fatti notare da chi quelle linee – invisibili, sì, ma evidentemente solo per gli occhi – le conosce bene. Da chi, cioè, a quei luoghi *appartiene*.

Etnografare un luogo sacro – l'ho imparato pian piano, attraverso le mie varie esperienze in questo campo di studi – è altamente istruttivo proprio sul grandissimo valore che la *local knowledge* ha non solo di per sé stessa, ma anche come fonte di informazione che si esprime indirettamente attraverso il “sapersi muovere in un luogo”, dato che la competenza negli spostamenti, nell'occupazione degli spazi, nell'uso degli oggetti e della parola, si fa massimamente preziosa proprio nei luoghi considerati “sacri” e definiti tali dal gruppo.

⁸⁰ Egli non deve in alcun modo avvicinarsi ad un cadavere. Secondo quanto riferiscono Tuite e Bukhrashvili (2000: 47), le comunità dello Pkhovi si sono “dotate” di figure particolari (dette *narevi* nel Khevsureti, *mireuli* nello Pshavi) che sono deputate a manipolare il cadavere: lo vegliano, lo lavano, lo vestono. Considerate impure, durante questo periodo è fatto loro divieto assoluto di avvicinarsi al santuario o di mangiare con altre persone, e prima di rientrare nella comunità devono lavarsi a fondo. Nei riti funebri, il khevisberi è rimpiazzato da un altro officiante, chiamato *sulis khutsesi* (სულის ხუტესი, “prete dell'anima”).

⁸¹ Il 16 maggio 2010, durante il mio primo soggiorno ad Almati con Teimur e la sua famiglia, scrivevo ad esempio: «“Posizionamento”: 1) Il mio essere “donna”: qui la differenza tra i generi è molto chiara e si traduce in comportamenti assolutamente definiti. Teimur, come già Vakhtang, non muove un dito in casa. Si alza da tavola senza nemmeno mettere le posate sul piatto. Le donne trafficano attorno al tavolo come formiche. Pur sapendo che è “culturale” ed irriflesso, non riesco ad evitare che tutto questo mi dia un po' fastidio. A parte ciò, il mio appartenere al genere femminile, con tutte le conseguenze in termini di aspettative di condotta, va un po' a cozzare con la mia natura, nel senso che qui non mi è permesso fare nulla di ciò a cui sono abituata, in quanto qui è “cosa da uomini”, e sono spesso relegata agli spazi femminili. 2) Il mio essere “ospite”: in realtà, mi impedisce di fare anche ciò che fanno le donne. Insomma, in quanto donna e in quanto ospite, non posso fare *nulla*».

2.6 I luoghi speculari: altari doppi, santuari gemelli e altari satellite. Il caso dello *jvari* di Lashari

I santuari dello Pkhovi sono luoghi strutturalmente molteplici ed internamente articolati: con questa precisazione mi riferisco alla loro organizzazione *interna* e al modo in cui la sacralità letteralmente *emerge* dall'interazione tra i vari elementi (costruiti e non) che costituiscono ogni luogo sacro. Oltre a questo, però, vi sono anche dei casi particolari di articolazione *esterna*, vale a dire di un rapporto del santuario con un più ampio sistema di luoghi che hanno, rispetto ad esso, una precisa collocazione nel territorio e stanno con esso in una relazione significativa.

Innanzitutto va annoverata la presenza, nelle due provincie dello Pkhovi, di altari dedicati alla stessa divinità: ad esempio lo *jvari* di *Ḳaraṭi* nel Khevsureti è anch'esso dedicato alla figura divina di *Ḳopala* (che qui è il Patrono del clan di *Likoḳi*, insediato grosso modo nella zona di *Guro*), esattamente come quello dello *Pshavi*⁸².

Altrettanto rilevante è l'esistenza di santuari che – pur costituendo in sé *un* unico luogo – si “distribuiscono” in due zone fra loro connesse: si tratta di quelli che *Charachidze* (1968) chiama “santuari gemellati” (*sanctuaires jumelés*) e che io scelgo invece di denominare “santuari doppi”. Essi sono costituiti infatti da *due* luoghi, geograficamente distinti ma non di meno inseparabili, assolutamente complementari. E' il caso, per esempio, dell'altare di San Giorgio di *Gogolauri*: una parte del santuario sorge sulla cima di *Kmodis Gori*, a più di 2000 m di altitudine, la seconda parte nell'insediamento (oggi abbandonato) di *Turmanauli*, collocato relativamente più in basso. I due siti che compongono il santuario esistono l'uno in stretta relazione all'altro: in particolare, ho notato che di solito il loro rapporto è marcato da una differenza di altitudine, con una delle due parti situata in basso e l'altra più in alto. Anche questa differenza è fortemente connotata in senso simbolico e si traduce in interdizioni ben precise: al santuario della cima possono avvicinarsi solo il *khevisberi* e i suoi aiutanti, più alcuni membri del villaggio ma solo se di sesso maschile. In alcuni casi, è proprio lì che si svolgono i sacrifici animali. A ciò che succede in questa parte del santuario, tutta una porzione del gruppo sociale non ha accesso né fisico, né visivo⁸³, dal momento che di solito le due componenti del sito sacro sono invisibili una all'altra. Trovo molto

⁸² Altri esempi di questo nesso toponomastico figurano nel Tusheti, e nel Capitolo 4 vedremo come tale omonimia rimandi in realtà a delle precise circostanze storiche del rapporto fra le due regioni.

⁸³ Io stessa, dunque non ho potuto visitarla o documentarla, proprio perché sono una donna.

interessante il fatto che nei santuari doppi la sacralità venga graduata non solo nel rapporto fra interno (il cuore del santuario) ed esterno (le parti più prossime al villaggio) ma anche e soprattutto in quello tra “alto” (g. მაღლა/*maghla*, di solito associato alla cima, g. წვერი/*tsveri*) e “basso” (g. დაბლა/*dabla*, di solito associato alla collina, g. გორა/*gora*): più si sale, più il territorio diventa sacro, puro, inviolabile, divino⁸⁴. Questo particolare aspetto, e la riflessione che esso mi permetterà di sviluppare sul valore locale associato all’ “altitudine”, è emerso esclusivamente a partire dall’etnografia e dalle narrazioni sui luoghi, trovando soltanto poi delle conferme nella letteratura: in tal senso, costituisce sicuramente uno dei risultati più originali ed interessanti della mia ricerca sul campo.



(a sinistra) Figura 40: “Gogolauri della cima”, presso *Kmodis Gori*, Uķana-Pshavi. La foto è tratta da Tuite (2007) poiché io, in quanto donna, non avrei potuto salire a visitare l’altare.

(a destra) Figura 41: “Gogolauri della collina”, presso Turmanauli, Uķana-Pshavi (Foto di Valentina Simeoni, Luglio 2010).

⁸⁴ Su questo punto mi discosto in parte dalle analisi di Tuite, che privilegia la dimensione orizzontale ed il rapporto interno/esterno come chiave per interpretare i gradi di sacralità degli spazi. L’idea che il territorio in sé sia considerato sacro non esclude l’esistenza di punti nei quali questo valore viene percepito in modo più denso che in altri: «although the whole landscape may be considered sacred, there are differences between this and the sacredness of sites that have particular significance. [...] Does this mean that there are *degrees* of sacredness? Or is it, again, merely limitations in the understanding of the cultures and languages concerned?» (Hubert 1994: 19, corsivo nel testo). Al di là del fatto che esistano o meno dei “gradi di sacralità” del territorio, nel contesto georgiano della mia ricerca ho osservato un’effettiva “graduazione” del tipo di pratiche e devozione, insomma della “cura”, che si dedicano ai diversi luoghi della comunità (parti del villaggio, pascoli, altari) e soprattutto un interessante intreccio fra le norme sociali tacite e la pertinenza degli spazi.

Lo sdoppiamento del luogo sacro si verifica anche presso il santuario di Ҷopala nello Pshavi, intitolato alla divinità clanica degli Udzilauri: anche qui l'altare principale (il "Ҷopala della collina") è situato più in basso, nel villaggio di Tsikhe-Gora⁸⁵. Ecco la descrizione che ne fornisce Charachidze (1968: 363) riprendendo Maḳalatia (1985: 191, or. 1934):

Cixe-Gora est un village de frontière, entre la Pshavi et la Khevsureti, encaissé dans une gorge profonde. Le *xat'i* est à l'écart du village, dans une clairière au milieu d'un bois de frênes. Il est entouré d'un muret. A l'entrée, sur le portique, sont placés des cornes de cerf, des pierres blanches, des crânes de mouton, des cornes de mouflon. Les bâtiments du *xat'i* sont ceux d'un sanctuaire clanique normal. L'autel du dieu contient l'étendard divin, le Drosha, en bois de bouleau. Le „corps“ du drapeau est orné d'étoffes multicolores en son milieu. La pointe est garnie d'une sphère d'argent, d'ou pendent des rubans. La sphère porte l'inscription suivante: „Cet étendard de Saint Georges, nous, le clan Udzilauri, nous te l'avons consacré à toi, K'op'ala, l'année 1890“.

Già questa descrizione fornisce numerose e rilevanti informazioni sui luoghi sacri dello Pkhovi. Innanzi tutto, conferma nuovamente quella che è la loro collocazione geografica privilegiata, vale a dire *in alto e lontano dai villaggi*; in secondo luogo, ne sottolinea un'altra caratteristica, il fatto cioè che di norma sorgano in una "radura" (sono sempre circondati, dunque nascosti, da un boschetto e recintati da un piccolo muro): anche questo punto è molto significativo, date le connessioni semantiche rintracciabili fra il concetto di "radura" e quello di "luogo"⁸⁶.

Il sito complementare (quello che Charachidze chiama "K'op'ala della cima") è situato circa quattro km più in alto, verso la montagna, lungo il percorso sterrato che porta allo *jvari* di Lashari: di esso, Charachidze scrive che è costruito su una sorta di sporgenza rocciosa e si compone di un solo altare ornato da corna di cervo e da una grande croce situata entro il recinto. E' piuttosto isolato, inabitato «et aucun prêtre ne s'en occupe en de hors des fêtes du premier sanctuaire [cioè quello della collina]» (Charachidze 1968: 368).

⁸⁵ Il g. *gora*, *gori* significa "collina": è un termine che ritorna spesso nei santuari doppi, come si può vedere anche dal caso dei Gogolauri.

⁸⁶ Cfr. Heidegger 2000 (or. 1936); Langé 2008. Fra gli altri elementi di interesse individuabili in questa descrizione, vi è innanzi tutto il riferimento a San Giorgio, qui affiancato alla divinità clanica Ҷopala, che chiarirò nel prossimo capitolo; poi, la presenza di una bandiera composta di stoffe colorate (detta in georgiano *drosha*), che invece verrà ripresa e contestualizzata in modo più preciso nel capitolo finale.

Anche *Ḳaraṭis jvari*, nel Khevsureti, ha una struttura doppia: di nuovo, l'edificio principale è situato nella valle, non lontano dal villaggio, e presenta una struttura sostanzialmente tipica: l'edificio centrale è costituito da una torre fatta in pietre di scisto, il tetto sormontato da piccole croci; dentro all'altare è posta la *droscha*. Il "santuario della cima", invece, si trova a *Ḳaraṭi*, fra le montagne. Come fa notare Charachidze, in tutti questi casi le due parti del santuario sono assolutamente solidali e costituiscono un unico organismo al cui funzionamento esse concorrono in egual misura, «liés par une sorte d'immanence réciproque, comme d'ailleurs la plupart des sanctuaires jumelés de la montagne géorgienne» (Charachidze 1968: 409).

Di particolare rilievo, oltre ai santuari doppi, sono poi quelli dotati di uno statuto speciale: con quest'espressione, intendo dire che essi rappresentano il centro simbolico non (solo) di un particolare *temi*, ma di un'intera e più ampia regione. Nello Pshavi ve ne sono quattro: si tratta di *Lasharis Jvari*, *Tamar-Ghele* e dei due altari minori di *Sakvira* e *Damaste* (Tuite 2002a).

Situato ad una relativa distanza dai vari insediamenti della zona⁸⁷, *Lasharis Jvari* ("La Croce di Lashari") ha costituito e costituisce il centro pubblico e religioso più significativo non solo dello Pshavi, ma per tutta la popolazione delle montagne georgiane orientali. In epoca medievale, i sovrani del regno lo conoscevano per il ricchissimo tesoro che possedeva (un gran numero di icone, croci in argento, vasellame e libri manoscritti): per secoli, fino almeno all'800, gli abitanti della regione contribuirono ad arricchirlo donando alla "Croce di Lasha" oggetti in argento, coppe e catene, un vero e proprio tributo pagato al santuario raccolto dai suoi uomini che andavano per le terre a riscuoterlo presso i vari villaggi.

Il nome completo del santuario è *Lashari Tsminda Giorgi*, cioè "San Giorgio di Lashari": abbiamo quindi la compresenza di un appellativo cristiano e di uno non cristiano. In effetti, questa doppia onomastica è quasi la norma per gli altari dello Pkhovi e naturalmente ha stimolato numerose riflessioni sulle sue radici storiche. Secondo i primi etnografi georgiani, la grandezza e la nomea del più grande santuario dello Pshavi sarebbero state sostanzialmente legate alla figura del suo fondatore Giorgio IV, figlio del re Tamar, soprannominato "Lasha", che regnò dal 1213 al 1222: in questo luogo, infatti, egli avrebbe fatto costruire una chiesa consacrata a San Giorgio, alla

⁸⁷ Più o meno tre ore di cammino dal villaggio di Matura.

quale fece dono di una stupenda icona. Vaja-Pshavela (cit. in Charachidze 1968: 640) sostiene che la popolazione locale avrebbe poi dimenticato questa circostanza e avrebbe dunque confuso l'oggetto donato e il donatore in un'unica entità, che ha infine divinizzato. La teoria di Vadzha-Pshavela appare però troppo semplicistica e sembra non tener conto di alcune importanti circostanze storiche, prima fra tutte la dinamica della penetrazione militare e religiosa dei sovrani georgiani in queste regioni. E' improbabile, infatti, che un re si sia avventurato a far costruire una chiesa in una zona così isolata fra le montagne, una zona con cui in nove anni di regno non aveva mai avuto contatti e, soprattutto, presso popolazioni così espressamente ostili sia all'evangelizzazione sia alla conquista politica. Di fronte a tanta resistenza, infatti, lo stesso re Tamar aveva inviato una spedizione per sottomettere i ribelli del Caucaso, che si concretizzò in massacri, incendi e distruzione dai villaggi, come raccontano anche i miei collaboratori georgiani:

Nell'Uķana Pshavi. Lashari si trova nella gola di Lashari; nel XI-XII sec. Tamar, che aveva il proprio comandante Davit Spallelunghe, lui voleva conquistare le aree delle montagne settentrionali, da qui non riuscì ad entrare nello Pshavi – nello Pshavi non ci riuscì, per portare il Cristianesimo, allora entrarono aggirandolo dallo Mtiuleti e hanno distrutto, hanno bruciato tutto e conquistato con la forza. Davanti a lì c'è una chiesa costruita nel XI-XII secolo. E' una chiesa che porta il nome di Lasha-Giorgi (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2e]).

Secondo altre interpretazioni, piuttosto, la faticosa imposizione del Cristianesimo sulle popolazioni di montagna si sarebbe tradotta in una sorta di compromesso che rimane evidente proprio nella toponomastica di molti santuari, dove al nome di una deità (g. *ghvtaeba*) locale, in questo caso collegato probabilmente al valore sacro della luce⁸⁸, è stato affiancato strategicamente il riferimento ad un Santo cristiano, costruendo così un'associazione positiva che favorisse l'accettazione del nuovo credo.

⁸⁸ Charachidze nota che già alla regina Tamar è stato spesso associato un mito solare, mentre il termine abkhazo *lashara* significa proprio "illuminare".

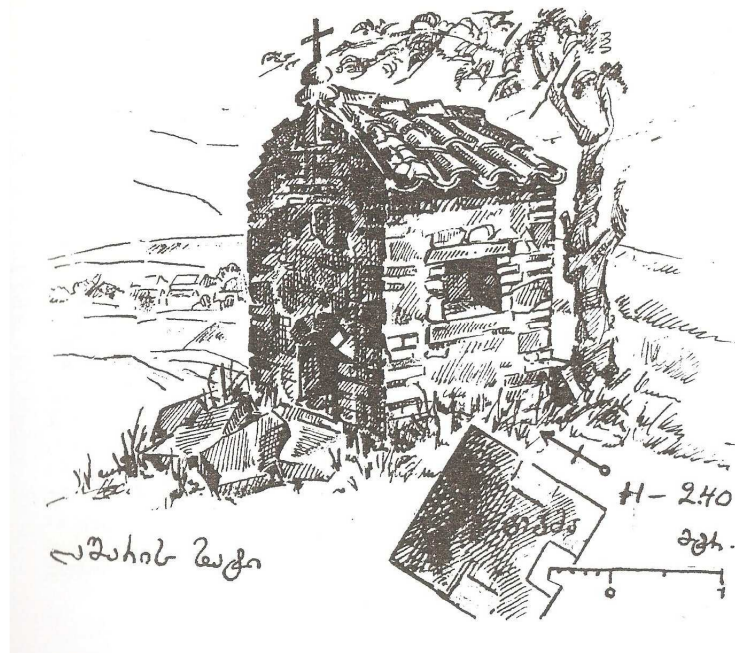


Figura 42: Lo *jvari* di Lashari in un disegno di Nino Brailashvili (Bardavelidze 2003: 94). Formatasi come artista grafica all'Accademia Georgiana delle Arti nel 1924-1929, Nino Brailashvili (Baku 1899 -) divenne inizialmente nota al pubblico come realizzatrice di bambole e giocattoli. Il suo itinerario artistico, però, si evolvette poi in un ambito molto più ampio: ritratto, paesaggio, nature morte, illustrazioni nei libri per bambini, uso di varie tecniche realizzative e materiali fra cui persino la miniatura medievale. Notevoli doti artistiche che ha saputo affiancare ad una grande precisione per le misure, il dettaglio, la classificazione degli oggetti e ad una particolare sensibilità culturale, diventando una preziosissima ed indispensabile collaboratrice degli etnologi georgiani, che accompagnò in numerose spedizioni nelle province storiche della Georgia e a cui prestò la propria opera di disegno nella forma dello "schizzo". Fra le illustrazioni più belle vi sono quelle realizzate per il libro-diario etnografico di Vera Bardavelidze: ricchi di particolari e sempre pienamente contestualizzati, i suoi disegni fatti sul campo sono diventati delle vere e proprie fonti etnografiche (cfr. Brailashvili 1990).

Colui che presiede il culto allo *jvari* di Lashari è chiamato *tav-khevisberi*, cioè "il capo (g. თავო/*tavi*) dei *khevisberi*". Tradizionalmente, infatti, questo santuario era anche il centro ufficiale di amministrazione della giustizia: vi si riuniva il consiglio degli anziani – presieduto appunto dal *tavkhevisberi* – per deliberare su questioni religiose e politiche, come le dispute fra clan o le relazioni di guerra e pace con le altre tribù caucasiche.

Lasharis Jvari è situato sulla cima di un'ampia collina chiamata Khmel-Gora, letteralmente "la montagna secca", un'area di vegetazione abbastanza bassa da cui spuntano in modo evidente gli alberi che circondano il complesso sacro. Gli edifici sono anche qui la torre principale utilizzata come altare per il culto; il *sasantle* dove sono deposte delle croci ed un'icona di San Giorgio; il *sasaklao* dove vengono sacrificati gli animali, con antistante una sorta di fossa in pietra lungo cui viene lasciato scorrere il

sangue delle vittime; il *begheli* e il *salude*, costruiti poco più in basso⁸⁹. Oltre agli elementi che ho già richiamato per tutti i santuari, tuttavia, Lashari presenta anche delle note distintive, a marcare la sua maggiore importanza religiosa. Innanzitutto la fossa sacrificale:

L'animale sacrificale non lo uccidono in nessun posto, solo qui. Questo è, come si dice? Il principale luogo sacro dello Pshavi. Nello Pshavi ci sono 12 *temi*, ognuno dei 12 temi ha la propria icona. L'icona centrale a capo di questi 12 è Lashari e il *khevisberi* di questi 12 *temi* era il capo di tutti gli altri *khevisberi* e a maggior ragione quando metteva insieme persone per l'esercito, e lui stesso era un capo nell'esercito (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2f]).

In secondo luogo, quelli che lo circondano non sono alberi generici ma una foresta di querce, che fa parte delle proprietà del santuario e il cui significato risulterà più chiaro alla luce del mito che racconta la sua fondazione (Capitolo 3); infine, è interessante anche il fatto che qui il *khevisberi*, durante o dopo la cerimonia annuale, semini dell'orzo *dentro* allo spazio sacro, vicino a dov'è collocata la bandiera, mentre di norma la coltivazione degli ingredienti per la birra avviene in un apposito terreno *esterno* all'area del tempio. Personalmente non ho potuto osservare e verificare da vicino quest'elemento perché, in quanto donna, non mi era consentito avvicinarmi al *kvrivi*.

Parzialmente diversa è la situazione territoriale di *Tamar-Ghele*, che rappresenta una sorta di “specchio femminile” dell'altare di Lashari: non a caso, una delle particolarità di questo santuario è che a prendersene cura, fino a non molto tempo fa, erano le cosiddette *khatis kalebi*, le “donne dell'altare”, legate ad esso da un voto di verginità e fedeli allevatrici del suo bestiame. Dopo la presa di potere sovietica del 1922, mentre il santuario di Lashari veniva spossessato delle sue terre, tutte le donne di Tamar-Ghele venivano mandate a lavorare nelle fattorie collettive.

Tamar-Ghele è il santuario gemello di Lashari, e infatti il suo nome stesso è associato a quello della regina georgiana Tamar, madre di Lasha. Il “gemellaggio” è un legame simbolico fra due santuari, che viene stabilito e rinnovato attraverso il riferimento al legame fra due personaggi mitico-religiosi dalle caratteristiche opposte ma

⁸⁹ Il *salude* e altre parti dell'altare sono state recentemente restaurate grazie alle donazioni di alcuni cittadini locali più facoltosi, mentre i membri dei vari villaggi hanno voluto offrire al santuario una nuova bandiera con l'effigie di San Giorgio (Tuite 2002a). Anche Tariel, durante la nostra intervista, mi ha raccontato di altri casi in cui si è espressa la volontà, da parte dei cittadini locali, di prendersi cura degli altari, come per esempio nei piccoli villaggi di Gometsa e Simagreula, o con l'icona di *ᲘᲟᲛᲗ*, particolarmente cara agli abitanti dello Pshavi.

complementari. In questo caso, a Lashari è associata la figura di San Giorgio, a Tamar-Ghele quella della dea caucasica Samdzimari: «The resident divinities bear the names of the King Giorgi IV Lashara and his mother Queen Tamar, but they are represented in Pxovian hymns and legends as a divine couple with attributes similar to those noted in the traditional pantheons of many Transcaucasian regions». In particolare, spiega Tuite, «Lashara, modeled after the pagan St. George, is the patron of men, especially warriors, whereas his sworn sister (*dobili*) Tamar is invoked by women for health, livestock fertility, and dairy production» (Tuite 2003: 13-14; Cfr. anche Capitolo 3). Lo stretto rapporto fra i due luoghi è marcato anche geograficamente: rispetto a Lashari, infatti, Tamar-Ghele è collocato sul lato opposto della stessa valle⁹⁰ (Figura 43).



Figura 43: A sinistra, il santuario di Tamar- Ghele (da Tuite 2007); a destra, la collocazione rispettiva di Lasharis Jvari e Tamar-Ghele, speculare rispetto al fiume Aragvi.

Di nuovo, il sito sacro si trova in una radura al centro di una piccola foresta, l'altare principale contornato da un muricciolo di pietre. Anche Tamar-Ghele possiede numerosi campi coltivati, tuttavia questo santuario in passato era famoso soprattutto per la sua grande ricchezza in termini di pecore e montoni, e per un tesoro segreto costituito dai doni fatti alla divinità dalle novelle spose, che le offrivano il loro vestito e gli ornamenti nuziali, e dagli sposi che le donavano la propria cintura d'argento (Charachidze 1968: 652).

Nello Pkhovi, la differenziazione degli altari in “maschili” e “femminili” è decisamente sbilanciata a favore dei primi, che sono molto più numerosi. L'interdizione

⁹⁰ In georgiano standard, *ghele* (ღეღე) significa “ruscello”, ma qui va probabilmente inteso come “piccola valle, piccola gola”.

di genere, inoltre, pur investendo tutti questi ultimi, spesso non vale all'inverso e gli uomini frequentano i santuari femminili tanto quanto le donne, anche se la natura dei rituali che vi si svolgono (e di cui purtroppo non posso occuparmi in questa ricerca) è marcatamente diversa.

Tamar-Ghele è un santuario "locale", nel senso che è legato in particolar modo ai tre lignaggi che costituiscono il clan Misrashvili⁹¹, dal quale provengono le figure autorevoli che ne gestiscono il culto: «indeed, according to a legend, Tamar is believed to have forcibly expropriated the land for her shrine from the Gabidauri clan (who now live in the adjacent commune of Xoshara), and driven the local residents away» (Tuite 2003: 14).

Tuttavia proprio la sua collocazione, e soprattutto il gemellaggio simbolico con Lashari (gemellaggio istituito tanto attraverso la struttura del territorio, quanto attraverso i miti di fondazione di cui parlerò tra poco), ne rendono più ampio (e cioè almeno "tribale") il raggio d'influenza sulle comunità. Questo aspetto, in realtà, merita una particolare attenzione relativamente ad entrambi gli altari la cui gestione attuale, infatti, non è in mano ad uno specifico clan e la cui valenza come luogo di preghiera e adorazione si estende oggi a tutto lo Pshavi (nel caso di Tamar-Ghele) e addirittura a tutto il Nord-Est georgiano (nel caso di Lashari). Per caratterizzarli in tal senso, Tuite usa l'espressione "status extraterritoriale", che a mio parere rende molto bene l'idea del rapporto che essi intrattengono con il territorio circostante (Tuite 2003: 14): «One highly significant difference between the Lashara-Tamar complex and the comune is that only the latter are in the hands of local clans and lineages [...]. The two shrines have an extraterritorial status».

Lo *jvari* di Lashari e quello di Tamar-Ghele – i due luoghi-simbolo dello Pshavi – possono essere paragonati, anche se solo in parte, ai due principali complessi sacri del Khevsureti: lo *jvari* di Gudani e quello di Khakhmaṭi. Nonostante siano i più importanti della regione, tuttavia, questi ultimi non godono ufficialmente di uno statuto extra-territoriale, pur essendo di fatto venerati anche al di fuori della comunità di villaggio corrispondente: *Gudanis Jvari* è gestito dai clan Arabuli, Tchintcharauli e Gogotchuri e storicamente ha avuto una grande importanza sotto il profilo militare. Un'importanza

⁹¹ O Misriashvili. Secondo quanto mi è stato raccontato da Tea e Givi, questo clan fu fondato da uno straniero (semberebbe un fabbro egiziano legato a re Tamar).

socio-politica che però, dal punto di vista religioso, è superata senza dubbio da quella del santuario di Khakhmaṭi: situato tra i villaggi di Khakhmaṭi e Bisio, su una parete montuosa lungo la valle dell’Aragvi, *Khakhmaṭis Jvari* è senza dubbio un altare di primaria importanza non solo nello Pkhovi ma per tutta la Georgia orientale. Si tratta di un basamento piuttosto grande in pietra, ricoperto da un doppio tetto di lastra metallica: i muri non hanno finestre e dentro vi sono tre ambienti comunicanti: quelli che in georgiano si chiamano *sakvabe* (საკვაბე), *darbazi* (დარბაზი) e *sakode* (საკოდე). Il primo indica la stanza in cui sono contenuti i recipienti e gli ingredienti per la preparazione della birra, considerata qui la bevanda sacra per eccellenza. Al centro, il *darbazi* è il salone con il fuoco per cucinare la carne degli animali che vengono sacrificati durante il rito e per benedire la birra che l’accompagna. Il *sakode*, infine, è lo spazio in cui la birra sacra viene conservata dentro a botti di legno. Ecco perché, secondo Charachidze (1968: 497) è la birra che determina la struttura stessa del santuario, ed ecco anche perché, a differenza che in molti altri siti sacri, manca qui il *begheli*, l’edificio solitamente utilizzato per depositarvi il grano raccolto dalle terre del santuario. Di fronte a questa costruzione sorge la torre per il culto, fatta in pietre di scisto, consacrata a San Giorgio e contenente le bandiere, un’icona cristiana raffigurante il Santo e delle coppe d’argento. Poco distante si erge il *sazare*: la piccola torretta delle campane custodisce una sorta di incudine che, secondo il mito di fondazione del santuario, fu utilizzata da San Giorgio nella sconfitta dei Kaji, gli abitanti del mondo sotterraneo. Lì accanto vi sono altre due torrette, che però già da molto tempo non vengono più utilizzate e di cui nessuno sembra più ricordare la funzione. Molto interessante è anche l’edificio che chiude da un lato il territorio sacro del *khati*: si tratta di un *sasanatlave* (სასანათლავე), un “battistero” (dal g. ნათვლა/*natvla*, battezzare): come fa notare Charachidze (1968: 497), tuttavia, in lingua khevsura il verbo *natvla* non significa “battezzare” quanto piuttosto “purificare”, e questa parte del luogo sacro è infatti quella deputata alla purificazione attraverso il sangue animale. Poco più in alto, lungo il pendio montuoso, sorge la torre di Mananulaj, ornata di corna d’animale e campanelli, dove i fedeli solitamente celebrano la festa di Pasqua. Un’altra costruzione è chiamata *mtsevrīs saplavi* (მწვერვის საფლავი): è adornata con corna di muflone e circondata da grandi pietre che sono certo da collegare alla vicenda mitica di Ḳopala. Vi è infine un’ultima costruzione, chiamata *Tamaris Cikhe*, cioè “fortezza di Tamar”,

anch'essa collegata ad un importante sequenza mitica che è parte della tradizione narrativa locale⁹².

Siamo di fronte, come dicevo, ad altri due santuari gemelli che, di fatto, sono importanti almeno quanto il complesso Lashari-Tamar.

Il concetto di “statuto extra-territoriale”, comunque, può essere utile a comprendere non solo questi che sono gli altari più grandi, conosciuti e frequentati dell'area, ma più in generale la distribuzione geografica dei luoghi sacri di cui sto trattando.

Anche se in questa zona senza dubbio si esprime al meglio il legame fra socialità, geografia e sistema di credenze, infatti, i *salocavi* non sono diffusi soltanto entro i confini dello Pkhovi, ma costellano l'intera regione dello Mtskheta-Mtianeti. Ad esempio nello Khevi, e più in particolare vicino al piccolo villaggio di Geleti vicino a Stephantsminda, sorge l'altare dedicato a *Იviria*, una figura divina molto importante di cui parlerò quarto capitolo e a cui sono dedicati numerosi altri santuari proprio in quest'area. Nelle vicinanze vi sono poi degli altari minori che, rispetto a quello di Geleti, possiedono soltanto alcuni degli elementi solitamente costitutivi del complesso sacro: a Cdo, ad esempio, abbiamo le rovine del santuario con un *nishi* (ნოში, il resto di un altare) ed la statua di un montone; a Pkhelshe, invece, abbiamo un santuario femminile del tutto interdetto agli uomini, costituito da una torre che sta cadendo in rovina e da una statua di regina vestita di bianco e adornata di gioielli (Charachidze 1968: 318). Un altro esempio molto importante è il santuario dedicato allo *khaṭi* di Lomisi, situato su una cima molto elevata sopra il villaggio di Mleta, lungo la già nominata Strada Militare Georgiana.

Soprattutto, siti della stessa tipologia di quelli analizzati finora sono diffusi anche più a Nord, fra le tribù abitanti i Paesi della federazione russa subito al di là del confine, mentre i santuari situati proprio *lungo* il confine (o comunque nei suoi pressi) sono comuni tanto a queste ultime, quanto agli abitanti della Georgia e sono noti agli etnografi come *rjulian-urjulo salocavebi*, vale a dire altari presso cui pregano sia i credenti (g. რჯულიანო/rjuliani) sia i “non credenti” (che nella sostanza significa “non cristiani”, g. ურჯული/urjulo): «A particularly striking reflection of attitudes toward

⁹² Non ho potuto visitare personalmente quest'ultimo altare per cui, nel tracciarne il profilo strutturale, mi rifaccio alle descrizioni di Mak'alatia (1935) e Bardavelidze (1974, 2003).

outsiders is the existence in Xevsureti of several so-called “believer-unbeliever sanctuaries”, *rjulian-urjulo salocavebi*», conferma anche Tuite (2002: 32).

La generale diffusione dei *salocavi* tanto nella Georgia settentrionale quanto nei Paesi situati appena più a Nord è un ulteriore, importantissimo elemento che, assieme agli altri analizzati in precedenza (cfr. *supra*, § 2.2), conferma e rafforza la permeabilità del confine stesso. Presso questi santuari, infatti,

pregano sia i Musulmani che i Cristiani, perché qui c’era la Caucasia del Nord, qui i Ceceni venivano, andavano, venivano, certi erano mandati, alcuni di loro, sì, venivano accettati. I Tumanauri, per esempio, sono parte della generazione dei Kisti, ce ne sono molti così, anche i Makhauri e quelli, sì. Poi li avevano accettati, allora li hanno chiamati loro stessi qui, venivano a quell’icona, venivano, uccidevano tori, lì e partecipavano a tutte le cose, per questo si chiama “santuario dei religiosi-non religiosi”. Lashari. Potevano venirci tanto i Musulmani quanto i Cristiani, per entrambi il *khevisberi* uccideva un animale. E’ apposta, per non distruggere nemmeno una famiglia nel Caucaso, per conservare allora un aspetto unitario, ecco cosa (*Intervista a Taniel Udzilauri*, 25 luglio 2010 [4b]).

Taniel mi ha citato, fra questi, proprio l’altare di Lomisi che avevo visitato poco prima partecipando al pellegrinaggio annuale che lo elegge come meta. In effetti la collocazione di questo altare trasmette in modo molto potente l’idea di una condivisione dei luoghi che supera le frontiere nazionali, proprio perché queste non sono tracciate nel territorio ma solo nelle convenzioni politiche:

Io sono padre Toma, sono un ospite, sono venuto qui dall’eparchia di Tchqondidi⁹³. Noi ora siamo in una diversa eparchia, ma questo è il tempio della natività di San Giorgio. C’è il villaggio Mleta, a Mleta inferiore c’è la chiesa, anche a Mleta superiore. Questo...ora siamo a Mleta superiore. Qui c’è la chiesa della natività di San Giorgio, chiamata anche “tempio” di San Giorgio di Lomisa. [...] Siamo venuti qui proprio in connessione a questo. Ecco perché oggi così tante persone sono qui (*Intervista a Padre Toma*, 26 maggio 2010 [5a]).

⁹³ Si tratta di un luogo nella Georgia dell’Ovest. “Eparchia” deriva dal greco *epi* “sopra” e *archeia* “governo”: coniato all’epoca del regno seleucide (IV sec. a. C.), nell’impero bizantino il termine indicava una circoscrizione amministrativa sostanzialmente corrispondente a quella chiamata in latino *provincia*. Scomparve attorno al VII secolo con l’istituzione dei *temi* per volere dell’imperatore Eraclio I, che introdusse come suddivisione territoriale quella in *themata* (un termine che forse può essere collegato a quello georgiano *temi*, come dicevo sopra). Da un punto di vista religioso, nella Chiesa Ortodossa l’eparchia indica tutt’ora la porzione di territorio, e i rispettivi fedeli, affidati alla cura pastorale di un eparca, o vescovo: è quindi un’entità molto simile alla “diocesi”.



Figura 44: L'altare di Lomisi, situato sulla cima che sovrasta il villaggio di Mleta, nello Khevi. All'orizzonte, fra le montagne, si staglia il confine con la Russia (Foto di Valentina Simeoni, 26 maggio 2010).



Figura 45: Padre Toma durante la nostra intervista, mentre mi spiega le caratteristiche del santuario di Lomisi (Foto di Valentina Simeoni, 26 maggio 2010).

Credo che Padre Toma esemplifichi da più punti di vista proprio la presenza dell' "Altro" in questa terra: è un prete cristiano ortodosso venuto presso un luogo sacro che accoglie genti di religioni diverse ma che sostanzialmente è dedicato ad una deità (g. *ghvtaeba*) non-cristiana; porta al collo una catena che, da un punto di vista simbolico, è connessa all'altare di Lomisi attraverso il racconto mitico della sua fondazione, leggenda che di nuovo ha una matrice non-cristiana; proviene inoltre dalla Georgia occidentale, mentre queste montagne rappresentano le vette più significative dell'area

georgiana orientale ed incarnano i valori del suo universo socio-culturale; prega all'aperto, verso le montagne, *fuori* dalla chiesa che pure è affiancata al *salocavi*. Egli stesso si dichiara "ospite" di questo luogo, ma afferma di sentirvisi ben accolto. La sua presenza, come quella di tanti altri preti che quel giorno erano saliti con noi al santuario, non fa che confermare la molteplicità di valori, di rappresentazioni e di potenziali pratiche a cui questi luoghi si prestano: una molteplicità che è senza dubbio ricchezza, anche se non sempre viene vista come tale da chi, in Georgia, si riconosce invece soltanto nella più compiuta ortodossia religiosa.

Così come a Lomisi, anche per le celebrazioni presso l'altare di *Ḳaraṭi* salgono persone da tutta la Georgia. In passato, la comunanza simbolica con l'altare dello Pshavi si traduceva persino in una concreta condivisione rituale dei luoghi: infatti il santuario di *Ḳopala* nello Pshavi è situato al confine con il *Xevsureti* e qui, come testimonia ancora *Charachidze*, «les fidèles viennent non seulement de groupes sociaux allogenes pshav, mais aussi de Xevsureti», mentre lo *jvari* di *Ḳaraṭi*, dal canto suo, «est certainement l'un des plus connus des *xat'i* de la montagne; sa renommée, dépassant les tribus xevsur, pshav, moxev, tush, mtiul, s'étend jusque dans la plaine géorgienne». Non solo: «Autrefois, paraît-il, le sanctuaire était commun aux Pshav et aux Xevsur. Ils célébraient le culte ensemble, en liaison avec celui du *K'op'ala pshav*» (*Charachidze* 1968: 401-405). Ciò che viene particolarmente sottolineata, in entrambi i casi, è proprio «la notion d'étranger» (*Charachidze* 1968: 401), come accade anche per *Khakhmat'i* e *Gudani*:

the influence of the shrine and its patron deities extends far beyond the frontiers of *Xevsureti* and even of Georgia. Among those coming with offerings of bread, beer and sacrificial animals to attend the great summer festival of *Atengenoba* were not only Georgians from adjacent provinces but also nominally-Muslim Chechens and Ingush. They considered *Xaxmat'i* a powerful shrine which, if presented with offerings, would grant them success in multiplying their own livestock and in stealing that of their neighbors. Among other sanctuaries represented as having forged links with the Chechen and Ingush communities to the north are *Gudani Jvari* (*Xevsureti*'s principal sanctuary), *Somxoz* ("Armenian") *Giorgi*, who "grants favors to believers and non-believers alike" [...], and *Anat'oris Mtavarangelozis* (formerly located at the Georgian-Chechen frontier, overlooking the *Argun River*) (*Tuite* 1998: 15).



Figura 46: “Shrine of Iakhsar-Pillar of Light or the Serpent-like Saint George Cross. Amgha Village, Arkhoti Community, Georgia-Ingushetia Border Zone, Georgia, 1977. In this shrine the Khevsurs — Christian Georgian highlanders and Muslim (Sunni) Ingush used to pray together. Traces of Mazdaism, a pre-Christian and pre-Islamic religion can be found in the rituals that the highlanders of Caucasus performed in this shrine” (Foto di Vakhtang Chikovani, 2004).

Gli stessi *khevisberi*, deputati a celebrare presso questi altari, venivano reclutati da entrambe le comunità devote al santuario. Secondo Tuite, questo tipo di compresenza riflette sia le circostanze storiche di un contatto continuo fra i popoli del Caucaso settentrionale (cfr. Capitolo 1), sia la consapevolezza, maturata nel tempo da parte dei Georgiani, che l’Altro costituisse tanto una fonte di potenziale pericolo, quanto una risorsa in termini di beni, tecnologie, alleanze, servizi e aiuto:

the Psovians permitted the integration of outsiders. Georgians from other provinces, as well as Chechens, Ingush and Daghestanians from the North Caucasus, who sought refuge from blood feuds or other difficulties back home, could petition for admission to the community. If the members of the shrine community were in agreement, the newcomers sacrificed a bull as a pledge of faithfulness, and were granted a parcel of land from the shrine’s own holdings, and eventually accepted as “vassals” of the clan’s patron deity (Tuite 2002: 32).

L'ambiguità dello "straniero", insomma, si sarebbe trasferita dentro al pantheon delle regioni georgiane nord-orientali e ne pervaderebbe il sistema di credenze⁹⁴. Le stesse divinità dello Pkhovi non sono esenti da questo continuo movimento di osmosi simbolica: «Inter-ethnic links were projected onto the divine plane as well, as attested by myths of Georgian deities crossing over to Weinakh territory to pay a visit to a local god» (Tuite 2002: 32). Come vedremo sulla scorta delle ricostruzioni proposte da Charachidze stesso, infatti, è possibile sostenere che proprio all'importantissima figura di San Giorgio, nella misura in cui è associata agli altari, viene attribuita un'origine straniera (forse cecena, forse tartara): anche questo aspetto, tuttavia, può essere meglio compreso soltanto alla luce dei miti di fondazione degli altari e trova dunque la sua chiave di lettura privilegiata proprio nella dimensione narrativa (Charachidze 1968: 455).

L'importanza dei santuari "di confine" – la cui presenza, in realtà, fa evaporare l'idea stessa di "confine" – è dunque cruciale per comprendere non solo la cultura dello Pkhovi ma, più in generale, la storia e la natura dei rapporti fra le popolazioni del Caucaso settentrionale che, nel con-vivere "luoghi", condividono in realtà tutta una cosmologia, un modo di abitare, un sistema di credenze e di pratiche. La consapevolezza dei legami transnazionali è emersa più volte durante le mie interviste nella regione:

[l'altare] Non è nel villaggio, è separato da esso. Era tutto un luogo sacro e attorno c'erano dei villaggi...sulla scala dell'intera Georgia andavano i Ceceni, i Kisti – sì, questi sono la stessa cosa; i Tush, anche i Tush vi andavano e partecipavano lì...anche i Tush... venivano da Omalo. Lì al *khaṭi*. E' un *salocavi* molto grande e a suo tempo è stato molto potente. Anche adesso ci vengono molte persone. Ora, Lomisi è sulla strada e per questo vengono... qui (invece) vengono non di meno anche se la strada è brutta... se avessimo le frontiere aperte ci verrebbe gente da altri paesi...diventerebbero pazzi... in Europa non ce' nulla del genere... (Intervista a Taniel Udzilauri, 25 luglio 2010 [4c]).

Proprio attraverso le parole del mio intervistato vorrei arrivare all'ultima dimensione territoriale in cui si articolano i *salocavi*: mi riferisco alla rete di rapporti che, diramandosi proprio a partire dagli altari dello Pkhovi, si estende a connettervi non solo le regioni montuose circostanti, ma anche le *pianure* della Georgia nord-orientale.

⁹⁴ A titolo di esempio, Tuite cita anche la magnifica cattedrale di Alaverdi, nel *Ḳakheti*, al cui interno, proprio dentro il muro che circonda la chiesa e marca il confine fra spazio sacro e spazio profano, un tempo sorgeva una moschea (Tuite e Bukhrashvili 2000: 51).

Alcuni dei santuari di cui ho parlato fin qui, infatti, possiedono degli “altari satellite” che sorgono nel Tusheti e/o nel Ҷakheti, vale a dire i territori – montuoso e pianeggiante rispettivamente – situati appena ad Est dello Pkhovi. Di solito, i satelliti portano lo stesso nome del santuario-matrice e la loro esistenza è strettamente connessa alle dinamiche storiche di cui ho parlato in questo capitolo, in particolare alla migrazione – verso altre montagne, poi verso la pianura – degli abitanti dello Pkhovi sin dai secoli scorsi e in modo massivo durante la sovietizzazione. In un certo senso, nel migrare essi portarono con sé i propri luoghi sacri:

Certains sanctuaires montagnards possèdent des annexes en de hors de leur territoire, marquées matériellement par des autels rudimentaires. Une fois l’an, un groupe d’hommes, désignés par le *kadag*, se rendent là où se trouvent les autels pour y recevoir des offrandes que les habitants destinent au sanctuaire principal. Par exemple, les Xevsur de Xaxmat’i et de K’arat’i levaient tribut – au nom de leur dieux respectifs en Tusheti (Charachidze 1968: 214).

Questo processo è evidente, e ben noto, in tutta la regione, ma soprattutto per lo *jvari* di Lashari, che anche da questo punto di vista conferma di essere il complesso sacro più importante. Lashari, infatti, ha almeno due satelliti e uno di questi si trova nel Tusheti, l’altro nel distretto di Akhmeta, nella valle del fiume Iori in Ҷakheti (cfr. Figura 47): «Le sanctuaire pshav de Lashari possédait des vignolese en Kakheti, dans la plaine» ne scrive Charachidze (1968: 214-215), «Chaque année, un groupe de fidèles sous la conduite du mk’adre portant le Droscha, descendait chercher des outres de vin en vue des libations rituelles. Le Droscha était promené en grande pompe à travers le vignes».



Figura 47: *Tianeti & K'axeti — hybrid of highland and lowland practices* (tratto da Tuite 2007). La mappa mostra la collocazione dei due santuari principali (Lashari e Tamar-Ghele) e dei loro rispettivi satelliti, poco più in basso ma già nella valle dello Iori.



Figura 48: L'altare-satellite di Lashari nella valle dello Iori (Tuite 2007, foto scattata nel 2004).

Riguardo al Tusheti, d'altra parte, all'inizio di questo capitolo ho già spiegato come durante le prime fasi della cristianizzazione gli abitanti dello Pkhovi fossero stati spinti in qualche modo ad emigrarvi: molti di loro, la cui famiglia era in realtà originaria del Tusheti, vi fecero quindi ritorno. Attraverso la toponimia, è proprio il territorio a portare le tracce di questo passaggio migratorio e di tutta l'articolazione di vicende storiche che vi è connessa. Nel Khevsureti e nel Tusheti, infatti, non mancano villaggi con nomi

uguali o simili: Kakhabo è lo stesso nelle due regioni, poi vi sono Gudani e Gudanta, Biso e Baso rispettivamente (cfr. Cap. 4.2). Ma ancora più evidente, nota Topchishvili (2005: 125) è appunto la presenza, nel Tusheti, di siti sacri che corrispondono chiaramente a quelli dello Pkhovi: *Lasharis jvari*, *Ḳaraḡis Jvari*, Ḳopala. La “migrazione” delle icone e dei santuari dal Khevsureti al Tusheti, sostiene Ochiauri (1967), sarebbe una delle maggiori evidenze etnografiche di un più ampio processo storico che ha segnato profondamente la vita sociale, economica e religiosa della Georgia, così come lo sono i pellegrinaggi che ogni anno muovono centinaia di persone da uno dei due santuari all’altro, a cui si sentono ugualmente devote in quanto dedicato alla medesima divinità. Il rapporto tra i santuari – tipico è appunto quello fra “altare principale” e “altare satellite” – supera la dimensione topografica per invadere a pieno titolo quella simbolica e generare così una più ampia geografia sacra prodotta e riprodotta proprio attraverso le pratiche di luogo: «In case of migration», scrive Topchishvili (2005: 125), «other facts of attitude to the ancestors’ praying places are stated. The descendents of mountainous migrants kept going to their ancestors’ praying places for a long time». Fino almeno agli anni ’50 del secolo scorso, ad esempio, è attestato il movimento annuale dal Khevsureti al Tusheti per continuare qui le celebrazioni religiose iniziate lì; oppure quello che ogni anno portava gli abitanti di Akhmeta dal “loro” *jvari* di Lashari a quello dello Pshavi: guidati dal *khevisberi* che teneva in mano la bandiera rituale, i fedeli iniziavano con una preghiera presso il santuario di Akhmeta, per poi incamminarsi attraversando la regione. Lungo il tragitto, si fermavano nei vari luoghi sacri dei villaggi, dove venivano accolti e ristorati dagli abitanti che, essendo spesso originari dello Pshavi, si consideravano servi dello *jvari* di Lashari. La processione fermava infine al santuario di Tamar-Ghele, dove i pellegrini trascorrevano la notte per poi raggiungere la Croce di Lashari il mattino successivo e celebrarvi l’annuale festa religiosa (GNM 2009: 43). A proposito del rapporto fra gli altari attraverso il territorio, Tuite parla non solo di una topologia spazio-spirituale del cosmo (Tuite 1996), ma addirittura di una “teo-geopolitica” fatta di gerarchie fra altari, satelliti e tributari, gemellaggi e comuni (Tuite 2007).

Lo stesso tipo di movimento da luogo a luogo oggi coinvolge anche chi, storicamente, si è trasferito dalla montagna alla pianura (in particolare nel Ḳakheti) ma continua a “salire all’altare” del suo villaggio d’origine almeno una volta all’anno: la

salita rituale alle montagne sembra quasi un filo teso in parallelo a quello della transumanza pastorale, che costituisce tutt'ora una delle principali attività per gli abitanti del Tusheti.

Assistiamo così a tutta una rete di movimenti trans-regionali che – mossi dalla partecipazione al rituale del proprio altare di riferimento, e insieme dalla pratica semi-nomade del territorio – solcano e segnano le geografie del Nord-Est georgiano.

Il rapporto fra “montagna” e “pianura”, a cui finora ho solo accennato, e che analizzerò puntualmente nell'ultimo capitolo, si arricchisce così di una componente geografica ben precisa: la strutturazione culturale del paesaggio attraverso la presenza degli altari e le loro connessioni reciproche.

2.7 Un paesaggio sacro

Dopo aver evidenziato gli aspetti più rilevanti riguardo la localizzazione, la struttura e la relazionalità reciproca dei santuari, è possibile proporre una parziale risposta alle domande che ho formulato all'interno di questo capitolo, pur tenendo presente la difficoltà di pervenire ad una definizione esaustiva del valore locale che essi rivestono in quanto “luoghi sacri”.

Gli altari dello Pkhovi sono luoghi complessi, articolati all'interno in una pluralità di elementi fra loro correlati, la cui interazione e spazializzazione sembrano aver a che fare da vicino con le nozioni locali di “sacralità”, “purezza” e “impurità”: nell'assorbire e riflettere dimensioni altamente relazionali come i legami fra i lignaggi e i rapporti di genere entro la comunità, questi luoghi si rivelano dei veri e propri *processi sociali*.

Sono partita innanzitutto dal dato linguistico: durante la mia ricerca sul campo ho infatti raccolto ed analizzato i termini locali che sono più diffusi per riferirsi a questi luoghi. *Salocavi* è l'espressione più generica, che viene utilizzata anche dai Georgiani delle altre regioni per parlare specificamente dei luoghi di preghiera dello Pkhovi; gli abitanti dello Pkhovi stesso, invece, indicano questi luoghi con i termini di *jvari* (nello Pshavi) e *khati* (nel Khevsureti), due etnemi che abbiamo visto raccogliere in sé una notevole molteplicità di significati, dei quali naturalmente i parlanti sono consci in modi diversi a seconda di vari fattori (età, contesto familiare, zona di residenza). L'idea di “luogo sacro” è veicolata anche dal termine *nishi* (ნიში), che indica più propriamente un'alcova, un pertugio, una nicchia per l'appunto, e viene utilizzato riferirsi non solo ai

santuari veri e propri, ma anche a tutti i piccoli luoghi sacri che si incontrano dentro i villaggi o lungo la strada, e che dei santuari riproducono in qualche modo la struttura materiale. Per indicare l'insieme degli edifici che costituiscono un santuario, a volte si utilizza anche la parola *kompleksi*, una consuetudine che ho riscontrato tanto fra gli "esperti" quanto fra gli abitanti con cui ho avuto il piacere di conversare.

I *salocavi* del Nord-Est georgiano sono situati tipicamente in alto, sulle cime delle colline o delle montagne; sono sempre separati dai villaggi e isolati da un apparato vegetale di protezione e nascondimento. In generale, gli altari sono collocati in quello che i miei informatori chiamano un "buon luogo" (*kai adgili*): un concetto molto emblematico, che cercherò di esplicitare nel prossimo capitolo utilizzando le preziose suggestioni che a tal proposito mi vengono dalle narrazioni sui luoghi sacri, dove l'espressione "buon luogo" ricorre con una sorprendente frequenza.

Verso l'esterno, invece, gli altari sono "intrecciati" ad altri santuari presenti nella regione (o nelle regioni vicine), che di volta in volta stanno con loro in un rapporto di "sdoppiamento", "gemellaggio" o "vassallaggio simbolico": questa geografia, insomma, è fatta di fili, trame e traiettorie invisibili che, percorrendo il territorio locale, generano un paesaggio sacro altamente connotato ed intriso della vita sociale delle comunità che lo abitano. Con una precisazione importante: non esiste qui (ma nemmeno altrove) uno spazio neutro ed indifferenziato, sorta di "livello zero del territorio" sul quale verrebbe iscritto il valore astratto della "sacralità", selezionandone così delle porzioni più importanti di altre; quelli che vengono localmente considerati e indicati come "luoghi sacri" sono parte, piuttosto, di un'intera geografia che è fin da subito l'intreccio indissolubile, e soprattutto irriducibile, di spazi e percezioni, entro la quale alcuni "nodi significativi" vengono messi in evidenza attraverso un insieme molto specifico di pratiche. Di fronte a simili rilievi e alla necessità di interpretare non solo le forme del territorio, ma l'originaria compresenza di "terra" e "comunità", "uomini" e "luoghi", risulta chiaro come la struttura territoriale della regione sia cosa ben più complessa di quanto una sua descrizione meramente cartografica – o anche paesaggistica in senso classico – lascerebbe supporre.

Credo quindi che la descrizione – già di per sé interpretante – del rapporto fra comunità di villaggi (*temebi*), gruppi sociali d'elezione (*saqmoebi*) e luoghi di culto (*salocavebi*) porti necessariamente ad un primo, necessario ripensamento del concetto

stesso di “paesaggio”, che lo riscopra innanzitutto come tessuto sostanziale di percezioni e pratiche, quindi come realtà processuale, temporale e, lo vedremo fra breve, narrativa⁹⁵. La sacralità dei luoghi, infatti, non è soltanto il portato di un sistema di credenze relativo al mondo soprannaturale, bensì vi intreccia, numerose componenti sociali, esperienze storiche ed elementi del territorio, ma anche i riferimenti simbolici continuamente veicolati dai miti così come essi vengono raccontati oggi.

Come realtà in rapporto all'uomo, il paesaggio è stato sempre considerato o in un'ottica naturalistica (esso sarebbe semplicemente uno sfondo neutro e statico per l'azione umana, individuale e collettiva, ma del tutto esterno ad essa), oppure in una di tipo mentalistico (secondo cui esso esisterebbe soltanto nella mente e nell'occhio dello spettatore oppure si ridurrebbe ad una mera organizzazione cognitivo-simbolica dello spazio territoriale). Quest'ultima prospettiva, in particolare, teorizza il paesaggio come una *superficie* sulla quale verrebbero superimposti dei significati culturali che, di per sé, sono attribuiti alla mente del soggetto percipiente e che poi verrebbero appunto trasferiti, proiettati, marcati *sul* paesaggio: in tal modo, tuttavia, il paesaggio stesso viene fatto coincidere con uno spazio vuoto ed indifferenziato, che resta in attesa di essere costruito culturalmente come esperienza percettiva. In questo tipo di lettura si parla quindi di “culturalizzazione dello spazio” come del processo che vede giustapposti la superficie fisica, grezza e materiale da un lato e gli esseri umani - latori di significato, dotati di una mente che contiene “rappresentazioni - dall'altro, e che ha come risultato ciò che chiamiamo appunto “paesaggio”.

⁹⁵ A questo proposito parto dalle conquiste concettuali che sono state formulate nelle ricerche di Olwig (1996, 2002, 2008, 2008a), Cosgrove (2006) e Ingold (1993, 2000, 2004a, 2007), e che hanno come riferimento la nozione alto-tedesca di *Landschaft*. Nel ricostruire la storia e la tradizione di questo concetto così come è stato sviluppato negli studi geografici ed antropologici sui paesaggi del Nord-Europa, non ho mancato naturalmente di interrogarmi sulla valenza di questa categoria, che, anche solo dal punto di vista linguistico, rimane comunque una nozione sviluppata in ambito occidentale: pertanto nello studiare la percezione dei luoghi in un ambito culturale “altro” credo sia sempre opportuno domandarsi prima di tutto se sussista una precisa concezione *emica* del “paesaggio”. Nel caso del Nord-Est georgiano, le parole per paesaggio sono due, *landshapti* (ლანდშაპტი) e *peizadij* (პეიზაჯი, quest'ultima molto più rara nell'uso): entrambe le forme sono evidentemente dei calchi semantici, una dalle lingue anglo-germaniche, l'altra da quelle romanze, ed entrambe sono poco utilizzate nel parlare comune. Vi è comunque un concetto, quello di *mitsatsquali* (მიწაწყალი, “terra-acqua”) che ho già citato e che credo si avvicini piuttosto bene all'idea processuale, storicizzata e relazionale di paesaggio che sto utilizzando in questo lavoro; “paesaggio” rimane dunque un concetto che sicuramente coglie l'ispirazione della prospettiva locale, ma che sul piano epistemologico pertiene più propriamente al *mio* punto di vista, confermando ad un tempo l'importanza dei concetti vicini all'esperienza e l'impossibilità, per chi pratica l'antropologia sul campo, di avvicinare i significati nativi se non attraverso le *proprie* categorie.

Ma siamo davvero sicuri che questa impostazione mentalista rispecchi l'ontologia delle popolazioni che dichiarano la propria appartenenza ad un territorio e a proposito delle quali parliamo di "paesaggio culturale"?⁹⁶

La prospettiva a cui mi rifaccio in questa ricerca è piuttosto quella di un'epistemologia relazionale, contraria ad ogni facile riduzionismo, che vorrebbe evidenziare il legame inscindibile – ed originario – fra soggetto, mondo ed azione⁹⁷. In antropologia però parlare di "azione", e più in particolare di "pratica", significa necessariamente coinvolgere nozioni quali la "processualità" e la "temporalità" (o meglio, come ho specificato nel primo capitolo, la "storicità"). Considerando la mia ricerca alla luce della prospettiva ecologico-relazionale appena delineata ed estesa all'articolazione fra soggetti ed ambiente, si comprende meglio la necessità epistemologica ed etnografica di "temporalizzare il paesaggio" (Ingold 2000: 189 sgg),

⁹⁶ Questo tipo di interrogativo conduce fino a domande più radicali e distanti, relative alla natura della percezione e, in ultima analisi, della conoscenza stessa. Come ci formiamo le nostre immagini/rappresentazioni del mondo? Come conosciamo "le cose là fuori"? Chiedersi quale rapporto una persona o una comunità intrattenga con il proprio territorio arrivando all'esperienza del paesaggio significa infatti chiedersi, in ultima analisi, quale tipo di rapporto intrattiene con la realtà *tout cour*. Questo non solo e non tanto perché il paesaggio è una porzione di questa realtà, bensì perché, molto più radicalmente, quella dell'abitare – dell'essere non tanto radicati, quanto piuttosto *abituati* ad un luogo, dell'essere sempre "localizzati" – è la condizione primaria ed originaria dell'uomo, quella che permette tutti gli altri tipi di apertura e di interazione col mondo.

⁹⁷ Nell'approccio promosso da Ingold, la conoscenza è concepita come un processo (dunque non un "pacchetto di informazioni") mai definitivamente localizzato nella mente o nel mondo (queste essendo due dimensioni che non comunicano), ma proprio nel loro rapporto, un rapporto che è costantemente mediato dal coinvolgimento (*engagement*) percettivo del soggetto nel mondo stesso. tale coinvolgimento, a sua volta, passa attraverso l'essere – fisicamente, percettivamente – nel mondo e soprattutto si sviluppa tramite il movimento nel mondo stesso. Anche per questa ragione, sembra più corretto parlare non tanto di "rappresentazione" quanto piuttosto di "percezione" dell'ambiente: si tratta infatti di una conoscenza che scaturisce dal rapporto concreto, corporeo ed incorporante, con ciò che ci circonda, che lascia una memoria nei nostri sensi e su cui a nostra volta lasciamo una traccia. In breve, ciò che una gnoseologia ecologicamente orientata arriva a riconoscere è che l' "avere a che fare" con le cose (dunque l'azione) – e non il contemplarle da lontano – è il modo in cui si accede alle cose stesse: la conoscenza, in altre parole, ha origine nella *pratica* ed è un processo *distribuito* tra soggetto (la sua struttura cognitiva, i suoi sensi), oggetti, contesto. Si tratta non tanto della formazione di una rappresentazione, quanto piuttosto di un processo di scoperta, anzi di "ri-scoperta guidata": «Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed» (Ingold 2000: 55). Una nozione assolutamente centrale in questo senso è quella gibsoniana di *affordance*, che fa capire come la rappresentazione delle cose non sia un'immagine astratta ed indipendente dall'interazione con le cose stesse, bensì come siano gli oggetti che, attraverso la loro forma esteriore, permettono al soggetto di dedurne la funzionalità, il modo in cui interfacciarsi con essi, utilizzarli (Gibson 1999, or. 1979). Muoversi in modo esperto in un ambiente, quindi, significa non tanto conoscerlo in modo astratto quanto piuttosto aver acquisito, tramite quello che Ingold chiama "processo di *enskilment*", l'abilità di dirigere la propria attenzione verso le cose che in quel contesto la richiedono: è proprio vivendo a lungo in un ambiente, abituandosi ad esso, che i soggetti diventano capaci di letteralmente "sintonizzare" (*become attuned*) il proprio sistema percettivo in modo da raccogliere le informazioni disponibili in quell'ambiente, ad esempio le caratteristiche più significative di un paesaggio. Per ulteriori approfondimenti sull'approccio ecologico ingoldiano, si veda Ingold 2004.

che è sostanzialmente un modo per “metterlo in movimento” ridefinendolo non più come *setting* bensì come processo, realtà fluida ed articolata che incorpora e deposita storia, percezioni e valori e si fa traccia visibile e concreta della temporalità sociale⁹⁸.

La costruzione e l’attraversamento della spazialità, infatti, si confermano essere il veicolo privilegiato di riproduzione dei valori sociali, nonché un dinamico dispositivo che implementa la loro pratica. La geografia sacra dello Pkhovi si dipana infatti tanto attraverso le norme che regolano l’accesso e la frequentazione di ogni singolo luogo sacro, quanto nei più ampi rapporti fra i diversi santuari. Entrambi gli aspetti spazializzano una dimensione altamente simbolica e ci parlano di precise vicissitudini storiche, ma anche delle azioni concrete tutt’ora messe in atto da coloro che li considerano il proprio centro comunitario e spirituale. Proprio l’attenzione alle pratiche mi sembra dunque il modo più interessante e, credo, anche epistemologicamente corretto, di avvicinare l’esperienza locale dei luoghi sacri, ed è infatti in questa precisa direzione che intendo sviluppare il mio lavoro nei prossimi capitoli, cercando di mappare il modo locale di “fare luogo” (*place-making*), vale a dire quell’articolata rete di attività (individuali e sociali) che si compiono nei o attorno (fisicamente e simbolicamente) ai luoghi: visitare, pregare, venerare, raggiungere, costruire, spostarsi da un luogo all’altro (percorso), raccontare luoghi. Insomma: quella rete di azioni grazie alle quali i luoghi diventano oggetto di “cura”.

Fra queste, la narrazione dei luoghi stessi – dunque la dimensione narrativa – costituisce a mio avviso la via d’accesso privilegiata al paesaggio sacro dello Pkhovi, proprio perché credo che la comprensione del valore culturale dei luoghi sacri si possa avvicinare al meglio soltanto attraverso i miti che ne raccontano la fondazione, l’origine divina, i rapporti reciproci e il potere magico.

Quelli che inizialmente sembravano essere solo dei “punti” su una mappa (i siti dei villaggi o degli altari), infatti, si sono ora arricchiti di almeno due dimensioni ulteriori: la prima è stata trattata in questo capitolo ed è quella orizzontale della loro relazionalità interna e reciproca; la seconda è quella verticale della profondità e della temporalità, che radica le comunità e i santuari a dei precisi punti del territorio, tanto attraverso i processi storici di lunga durata, quanto nella tessitura narrativa delle mitologie.

⁹⁸ Cfr. anche Bender 1993, 2002, 2007; Bender e Winer 2001.

Detto altrimenti, la natura e la localizzazione dei santuari, nonché la storia comune che la loro esistenza implica, svelano gli snodi di una sorta di “biografia o storia di vita del paesaggio” locale alla quale contribuiscono però, in modo altrettanto determinante, proprio le storie mitiche che riempiono queste presenze di sostanza narrativa e rappresentazioni sociali complesse.

In un certo senso, quindi, attraverso le proprie forme visibili il paesaggio è esso stesso una “narrazione”.

Capitolo 3

ANDREZI

Miti di fondazione degli altari e struttura narrativa del paesaggio

Finally we reached the summit at 2,885 meters and looked down on a new landscape in which patches of snow added a polka-dot to the everlasting green. Over to the north-east, the mountains of Daghestan looked sternly down – to the North, so did the dangerous Chechen highlands. In distance, the valley narrowed to a crack which through a gully to the village of Shatili. Looking down to this emptiness I remembered the words of a Georgian friend talking about the stories she had heard of the Gods underlying this landscape.

“I don’t know if it’s right”, she had said, “and I keep hearing different versions, but the Khevsurs still have a wonderful mythology.

The way I understand it is that before the Gods arrived the Khevsur land was ruled by devis, evil creatures who used them as slaves. That one day one Khevsur appealed to the main god, Morige, who sent down his sons, the warrior-gods, Kopala and Kviria. [...] There was a big battle, the devis were defeated, and the land became holy. The Khevsurs have several gods who sometimes come down to earth. They can move freely between heaven, earth and the underworld. Gudani is another, and when the Christians came he became associated with St. George. The ‘churches’ of the Khevsurs are the places where the sons of god descend to earth. They build khatis, small covered areas over these places [...]. If you go into a certain khati today, occasionally you’ll see some of these items: a bell, a cup, a sieve, a plough, a banner of a woman. The territory of each khati is supposed to be the distance you can hear its bell. Many khatis are now empty because the treasures have been stolen or lost. The Khevsurs believe treasure has a mystical power that makes you either good or bad – purifies your soul or turns you into a devi”.

With these words turning through my head I surveyed this land of the Sons of God. Certainly a captivating myth, no matter how accurate. I could feel how it bound these people to their land before the arrival of Christianity.

But who kept it going now? A couple of kilometers later came a first clue: a shepherd walking with his horse and dog.

Peter Nasmyth, *Georgia. In the Mountains of Poetry*, 2001, pp. 235-236.

3.1 La quercia sacra di Lashari

3.1.1 Marina

Ecco, nello Pshavi c'è la collina di Lashari. Ecco, su quella collina di Lashari stava una quercia. Eh questa quercia – quercia: l'albero. [...] Tramite una catena d'oro, questa quercia aveva la sua cima attaccata al cielo, ecco, la catena era connessa al cielo e loro [gli abitanti] parlavano con Dio (*ghmerttan*). Questo Lashari era considerato un luogo sacro (*tsminda adgilas*) ... (Intervista a Marina Bakuridze, 17 agosto 2010 [8a]).

E' il 17 agosto 2010, e Tbilisi cola sotto la consueta ondata di caldo estivo che, soprattutto in città, mischia polvere e smog rendendo stancante persino l'aria. Io e Marina sediamo in un'aula vuota della grande Università dedicata allo storico georgiano Ivane Javakishvili, dove le pareti di marmo sveltano alte e il rumore dei passi si perde in labirintici corridoi. Durante la nostra seconda intervista siamo circondate da quel silenzio pacifico che cala solo durante l'ora della pausa pranzo: il momento del giorno in cui tutto, persino l'edificio, sembra trattenere il fiato.

Quando le ho chiesto di poterla intervistare sul suo villaggio d'origine e sui luoghi sacri delle montagne georgiane, si è mostrata subito disponibile, ma altrettanto intimorita: preoccupata, in particolare, di non sapermi dare abbastanza “informazioni” sulla storia del territorio, delle sue comunità e dei siti dedicati al culto. Come spesso accade durante un'intervista etnografica – e qui siamo in un'area del mondo in cui l'etnologia di impronta sovietica ha lasciato dei ricordi ben precisi – infatti, la mia *respondent* crede che io voglia fare incetta di “dati oggettivi” da portare a casa per la tesi di dottorato: da buona folklorista e filologa qual è, mi promette di mostrarmi tutti i *masalebi* (letteralmente, “materiali”) di cui è in possesso e che lei stessa ha scrupolosamente raccolto per la *sua* tesi di dottorato. La cosa non può che farmi piacere: si tratta di fonti raccolte direttamente sul campo da chi quel campo lo conosce bene e vi è legato anche affettivamente.

Ciò che tuttavia vorrei farle capire – ma mi riesce molto difficile confidarle in modo esplicito – è che nei nostri colloqui lei mi interessa soprattutto come persona e non tanto come “esperta”: mi interessano la storia della *sua* famiglia, la *sua* personale esperienza di migrazione, la *sua* vita a Tbilisi e la sua scelta, molto sofferta, di stare “lontano da casa”. La famiglia di Marina, infatti, è originaria del piccolo villaggio di Cigho, fra le altissime montagne del Tusheti. Filologa e folklorista, all'attivo una tesi sul “Materiale [folklorico] del Tusheti”, oggi Marina lavora come insegnante in ben due università

georgiane: la Ivane Javakishvili e l'Università Internazionale del Mar Nero, ma non ha dubbi sulle proprie origini: «ecco, io sono Bakuridze, ok? – I Bakuridze vivono a Chigho». Eppure io, la prima volta che ci eravamo parlate, avevo capito lei fosse di Alvani, che è un noto villaggio del Kakheti ma soprattutto l'ultimo grande insediamento situato “in pianura” prima del grande baluardo caucasico: «Ma io *sono* di Alvani! Mi sono diplomata a scuola ad Alvani. Perché la mia famiglia è scesa ad Alvani. Ecco, mia madre e mio padre sono nati ad Alvani, no? Però i loro genitori già erano nati nel Tusheti» (*Intervista a Marina Bakuridze*, 6 luglio 2010 [7a]). Il papà di Marina si è laureato all'università, quella che c'era ad Alvani appunto, e poi è risalito per lavorare come direttore scolastico nel Tusheti.

La famiglia allargata (lo *gvvari*, o cognome) di Marina, dunque, è originaria del Tusheti, però la sua famiglia nucleare è scesa dalle montagne alla pianura del Kakheti, e di qui lei poi è venuta a Tbilisi? «Non solo la mia. Ecco, anche la famiglia di cui di racconto. [La famiglia] di tutti, l'intero Alvani è sceso dal Tusheti. Perché... sai cosa? In montagna sì, c'erano condizioni difficili,... in inverno c'era la neve fino alla gola, e durante quei tempi la gente già pian piano iniziò a scendere in pianura, ovvero ad Alvani. Dalla montagna» (*Intervista a Marina Bakuridze*, 6 luglio 2010 [7b]). Una generazione intera, quindi, ha vissuto tutta la vita fra le montagne; quella successiva si è trasferita ad abitare ad Alvani, in pianura, ma tutto sommato non molto lontano dal villaggio d'origine; mentre lei, rappresentante della terza generazione, si è spostata a Tbilisi, in città, per studiare e lavorare. Eppure, tutte e tre le generazioni della sua famiglia si incontrano, almeno una volta l'anno, al santuario del loro villaggio, fra le montagne. Quello è il loro “luogo”, quella rimane la loro origine. Come vedremo, questo tipo di esperienza migratoria non è rara fra coloro che sono nati tra le montagne.

Il timore di non essere un'intervistata “soddisfacente” traspare in modo particolarmente chiaro proprio quando cerco di stimolarla su quello che mi sta più a cuore, vale a dire le narrazioni tradizionali che raccontano la fondazione dei siti sacri diffusi fra le montagne.

Inizialmente, e a conferma del fatto che in questo tipo di interviste la “risposta” autentica su un tema non si ottiene quasi mai insistendo con domande esplicite, «Marina mi assicura che la signora Venera, a Magharoskari, mi farà parlare con le “persone giuste” del villaggio, con gli anziani che vengono dal Tusheti e mi racconteranno la loro

storia». Come mi è successo altre volte durante i colloqui sul tema di mio interesse, e come appunto ho annotato sul mio diario di ricerca, i miei *respondents* «tendono a delegare le risposte ad altri: “devi parlare con quello, quell’altro ti dirà tutto, loro ne sanno più di me ...” e così via. Frequentissimo è il rimando agli *dzveli* (o *mokhuci khalkhi* – le “persone anziane” – soprattutto quando si tratta di “tradizioni orali”», un rimpallo che viene solitamente corredato dall’espressione *ase amboben*, “così dicono”. Questo tipo di situazione si è ripetuta spesso nel corso delle interviste e in generale, durante la permanenza sul campo, sono stati numerosi i periodi di vera e propria “attesa”, a volte incomprensibile ai miei stessi occhi, per raccogliere storie: ho capito quindi come fare “etnografia delle narrazioni” significhi anche saper aspettare che le persone che lavorano con noi (i cosiddetti “informatori”: in realtà nel mio caso sarebbe meglio parlare di “narratori”) si sentano socialmente o personalmente autorizzati a raccontare (*Diario di campo*, 15 maggio 2010).

Marina, dal canto suo, di certo non si ritiene una “brava narratrice”. Il suo modo di porsi mi fa tornare alla mente Sergo, un altro amico georgiano (originario di Sagarejo, nel *Ķakheti*), che giusto due settimane prima mi aveva detto di non essere “un grande narratore” e poi invece, posto addirittura davanti ad una telecamera, mi aveva parlato, cantato, raccontato per più di due ore della sua terra e del suo villaggio.

Si tratta, evidentemente, di avere pazienza, come mi sarebbe stato dato di comprendere anche e soprattutto nel contesto cerimoniale, dove ho svolto in più occasioni la mia osservazione partecipante. E infatti poco più tardi, senza nemmeno che io glielo chieda, è proprio *in un racconto* che si trasformano le parole di Marina: «spontaneamente, e in un ordine dettato solo dal suo stesso discorso, mi ha raccontato proprio quelle cose che avrei voluto sapere da lei: la storia della sua famiglia, del villaggio; ha raccontato della migrazione in pianura, degli altari e delle loro leggende, in particolare quella dello *jvari* di Lashari» (*Diario di campo*, 6 luglio 2010).

Lashari è uno dei luoghi sacri più importanti dello Pkhovi, ma non è un caso che Marina lo conosca bene pur essendo originaria del Tusheti: anche nella sua regione d’origine, come abbiamo visto, ci sono dei siti sacri che portano lo stesso nome e che, rispetto al santuario principale, funzionano come dei “satelliti” che in esso si rispecchiano e ad esso rimandano. In realtà la storia della sua fondazione, come

vedremo tra poco, è parte di un patrimonio narrativo condiviso da tutte le comunità del Nord-Est georgiano.

Il grande altare di Lashari sorge “sulla collina” di *Khmel-Gori*, in un punto situato molto più in alto rispetto agli insediamenti della zona. Ciò che lo distingue dalla maggior parte degli altri santuari locali è il bosco di alberi che lo circonda, nasconde e protegge: esso infatti è costituito da querce (g. მუხებო/*mukhebi*) invece che da alberi di bosso o da pioppi, come accade invece per quasi tutti gli altri santuari della regione.

Secondo il mito, però, in origine di quercia ve n’era una sola, ed era una quercia sacra.

3.1.2 Taniel

Ecco, a questo proposito, com’era la leggenda: prima di entrare nel Cristianesimo, lo chiamavano “l’Angelo della quercia”, Angelo della quercia, e lì di querce ce ne sono di molto grandi, c’era una tale leggenda, la leggenda della “quercia porta d’oro” e l’oro è andato in cielo, la quercia è collegata al cielo da un “qualcosa”, loro pregavano questo “Angelo della quercia”, lo adoravano tutte le persone, tutta la gente (Intervista a *Taniel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2g]).

Taniel si sistema meglio sulla sedia: mentre mi parla della grande quercia di Lashari – il luogo dello Pshavi da cui tutto sembra originarsi e a cui tutto sembra tornare – si anima di un evidente fervore, quello che spesso invade chi si ritrova a parlare di un posto che conosce e che, in un certo senso, ama.

La Croce di Lashari, in effetti, custodisce tutt’ora un simbolismo molto potente che gli abitanti dello Pkhovi descrivono e giustificano raccontando dell’immensa quercia che un tempo sorgeva in quel luogo, e di cui le querce rimaste oggi costituiscono una sorta di *memento* naturale. Per molto tempo, soprattutto in epoca medievale, la quercia (g. მუხა/*mukha*) di Lashari è stato il punto di incontro privilegiato degli abitanti locali e soprattutto un luogo di adorazione collettiva: secondo la leggenda, infatti, attraverso la catena dorata che la legava al cielo essa incarnava la congiunzione degli uomini col mondo divino e soprannaturale.

Di storie come questa, mi spiega Taniel, ne esistono molte: ce ne sono per ognuno dei santuari conosciuti, anche se quella di Lashari è sicuramente la storia che *tutti*

conoscono e *tutti* raccontano: in effetti, dei riferimenti più o meno approfonditi a questo mito sono emersi praticamente in tutte le mie interviste¹.

Ma che cosa vuol dire, concretamente, “narrare un luogo”? Perché si sente il bisogno di raccontare la sua origine e il suo valore? In che tipo di rapporto si pongono, in questo caso, il soggetto narratore e l’oggetto narrato?

Anche in virtù della sua lunga esperienza come capo-villaggio, Tariel conosce molte storie. Senza nemmeno che glielo chieda, lungo l’itinerario tracciato dai suoi discorsi emergono di continuo i fili delle trame mitologiche che fanno dei santuari ciò che essi sono per la popolazione locale: dei “luoghi sacri”. Trame che, in questo territorio, si intrecciano in modo del tutto spontaneo (direi quasi inevitabile) alle descrizioni del paesaggio locale che i miei informatori mi hanno consegnato nel corso dell’etnografia, proprio a dimostrazione di quanto i luoghi stessi ad un tempo incapsulino e generino delle vere e proprie strutture narrative.

La “geografia” che Tariel mi racconta, in tal modo, diventa pian piano una “storia”. Ecco dunque che le parole di Marina («nello Pshavi c’è la collina di Lashari [...] su quella collina di Lashari stava una quercia») vengono virtualmente riprese da quelle di Tariel, e riempite di un riferimento mitico («c’era una tale leggenda, la leggenda della “quercia porta d’oro”») che, in realtà, è proprio l’unico in grado di giustificare il fatto che «questo Lashari era considerato un luogo sacro».

Sembra dunque esservi uno stretto rapporto, qui, fra senso dei luoghi, senso del sacro e pratiche narrative. Ma qual è, più precisamente, il nesso (ontologico) fra narrazione e paesaggio e quello (epistemologico) fra l’analisi delle pratiche narrative e lo studio antropologico di ciò che la letteratura specialistica conosce ormai bene come *sense of place*? E che contributo possono dare tali pratiche in termini di fonti per un’etnografia del paesaggio?

Il territorio del Nord-Est georgiano, come abbiamo visto, è costellato di altari per il culto e la preghiera, luoghi che incentrano significati profondi per i membri delle

¹ Quando parlo di “patrimonio narrativo condiviso” (o, più avanti, di “conoscenza narrativa”) non voglio assolutamente generalizzare suggerendo l’esistenza di una qualche forma di “pensiero collettivo” monolitico, uniforme e sovraindividuale: mi limito a constatare la frequenza con cui determinate narrazioni, o un riferimento più o meno esplicito alle loro trame, sono emerse durante le mie interviste e le integro con le fonti etnografiche già esistenti sul tema. La dimensione in cui mi muovo è quindi sempre quella dell’incontro faccia a faccia con gli informatori e con la *loro* storia di vita e di abitazione del paesaggio, tenendo continuamente in considerazione la molteplicità interna alla razionalità sociale. Qualsiasi tendenza alla generalizzazione (ad esempio l’utilizzo di soggetti collettivi quali “i Georgiani del Nord-Est”) va dunque intesa in senso puramente operativo.

comunità che vi abitano attorno. Tali significati, condensati in una complessa nozione di “sacralità”, sono veicolati principalmente attraverso il riferimento alla loro nascita che, collocata, attraverso il raccontare, nel tempo ancestrale del mito, ebbe luogo tramite un atto di *fondazione* (g. დასაბუთება/*daarseba*).

Le storie di fondazione degli altari sono parte di più un ampio patrimonio narrativo condiviso fra le comunità locali, che viene tuttora tramandato e rappresenta un aspetto di estremo interesse nello studio di questo contesto culturale: si tratta dei cosiddetti *andrezi* (ანდრეზი), i “miti di fondazione degli altari”.

3.1.3 La storia di una quercia, la nascita di un “luogo”

Andrezi N. 178. *La quercia di Lashari*

A Khmelgori, dove ora c'è l'altare (*salocavi*) dello *jvari* di Lashari, stava una vecchia quercia, la cui cima era attaccata al cielo. L'ombra di questa quercia arrivava fino a Khoshara. Sulla cima di questa quercia era attaccata una catena d'oro, e lungo la catena gli angeli del cielo scendevano e stavano seduti sui rami della quercia. Zurab Eristavi voleva occupare lo Pshavi e il Khevsureti, ma non ci riusciva. Distrusse molti altari nello Pshavi e nel Khevsureti, e ne rubò molte ricchezze, ma non poté far nulla con lo *jvari* di Lashari. I suoi servi iniziarono a tagliare la quercia di Lashari, ma quando tagliavano anche solo un piccolo pezzo dall'albero, questo volava indietro e si riattaccava di nuovo all'albero. Secondo la tradizione orale (*gadmocema*) [raccontata da] qualcuno, i soldati di Zurab stavano a tagliare l'albero fino a notte, nell'oscurità non vedevano nulla e smettevano di lavorare, [ma] il giorno seguente l'albero era guarito, come nuovo. Zurab aveva dei problemi. Voleva trovare da qualche parte il modo di tagliare questo albero e rubare questa catena dorata. Alla fine chiamò degli uomini dai dodici *temi* dello Pshavi e chiese loro di raccontargli il segreto di come tagliare l'albero.

Inizialmente chiamò un Gogolauri, e gli disse: devi dirmi il segreto su come tagliare l'albero o dovrai saltare giù da questa scogliera. La roccia era molto alta e spigolosa. Se qualcuno saltava da lì, non sopravviveva. Gogolauri scelse di saltare dalla roccia e lo fece. Saltò nell'Aragvi, nuotò nel fiume e arrivò all'altra riva e sopravvisse nella foresta. Ora Zurab chiamò un Tsotskurauli (dal *temi* di Muku), gli disse di dirgli il segreto su come tagliare la quercia, oppure avrebbe dovuto mangiare carne di serpente. Tsotskurauli disse: non ti dico il segreto e mangerò (*gamovtsotskavo*) il serpente. Per questo, il loro nome ora è Tsotskura e il loro cognome è Tsotskurauli². Fino ad allora avevano avuto un altro cognome. Il Mukueli [abitante di Muku] sopravvisse alla morte e dopo di ciò, questo Tsotskurauli fu chiamato “stomaco con serpente” (*muclgvelianebs*). La terza volta Zurab chiamò la principale persona (*uprosi*) del *temi* di Cabauri, e gli impose di mangiare carne di cane se non sapeva insegnargli come tagliare l'albero. E nemmeno lui lo insegnò a Zurab Eristavi, mangiò carne di cane bollita. Per questa ragione esiste un vecchio detto sugli Cabauri:

da quella parte vanno i Cabauri

i Gogotchuri sono mangiatori di carne di cane.

Dissero ad un uomo di un [altro] *temi*: se non ci insegni, uccideremo tuo fratello e bolliremo la sua carne. Nemmeno quest'uomo acconsentì e mangiò la carne di suo fratello.

² Il riferimento è al nesso linguistico tra il verbo *gamovtsotskav* e il cognome Tsotskurauli.

Proprio alla fine, una persona con cognome Jalabauri disse loro di uccidere un gatto e gettare il suo sangue sull'albero, e poi avrebbero potuto tagliarlo. Così scoprirono il segreto di come tagliare l'albero, ma nessuno osava uccidere il gatto [*usurmagi* = *utsminduri*]. Poi Zurab pagò con un regalo (*sachukrebit*) [un certo] Apciauri, il quale uccise questo gatto nero e spruzzò il suo sangue sulla quercia. Iniziarono a tagliare. Tagliarono l'albero ma la catena sulla cima iniziò a rotolare e a gridare come un serpente, salì in cielo e scomparve. Così Zurab Eristavi non poté avere questa catena.

Lo *jvari* di Lashari maledisse gli Apciauri e da questo giorno essi non poterono più restare a vivere e moltiplicarsi (*vera gvaroben*) nella gola dell'Aragvi. Un ragazzo dallo Pshavi non ha il permesso di sposare una ragazza degli Apciauri, e allo stesso modo una donna dello Pshavi non può sposare un ragazzo degli Apciauri.

*Non voglio Apciauri nella gola dello Pshavi
hanno tagliato la nostra quercia
dello Jvari di Lashari.*

Gli Apciauri dovevano abbottonarsi al collo e questo era la punizione³. Era una punizione data dal Dio (*ghvtisagan*).

Presso questa quercia di Lashari, dove egli la toccò una volta tagliata, ovunque si sono stabiliti dei luoghi sacri (*nishi*). E un pezzo di questo albero saltò nella valle dello Iori [Kakheti] e anche lì c'è il luogo sacro (*nishi*) dello *jvari* di Lashari⁴.

Il racconto che ho riportato qui è di Khvtiso Mokverashvili ed è stato trascritto da Trıştan Makhauri nel 1981, nel villaggio di Jijeti (Pshavi). In realtà, sulla caduta della quercia di Lashari esistono numerosi racconti, sia in prosa che in versi: anche se il santuario principale si trova nello Pshavi, infatti, abbiamo visto che ha dei satelliti in tutto il territorio del Nord-Est georgiano, e dunque le varianti di questa storia circolano tuttora anche nel Tusheti e nello Mtiuleti (mentre quelle narrate nel Khevsureti parlano di un albero di platano invece che della quercia).

Nello Pkhovi come nel Tusheti, infatti, San Giorgio di Lashari è conosciuto anche col nome di “Angelo della quercia”. L'epiteto rimanda chiaramente al simbolismo e al culto dell'albero, un fenomeno la cui diffusione in area georgiana è registrata sin da testi molto antichi: già le narrazioni di Apollonio Rodio, ad esempio, parlano della foresta sacra di Ares, mentre Nicola di Damasco riferisce di un costume colchideo in base al quale i cadaveri degli uomini (considerati sacri) venivano appesi agli alberi, invece quelli delle donne (impuri) venivano interrati (Hahn 1891: 811). Riferimenti alla sacralità associata agli alberi si hanno nella stessa *Kartlis Tskhovreba* e, in epoche successive, nelle testimonianze di numerosi etnografi e viaggiatori. Le ricerche più recenti (riassunte in Ghudushauri 2005) evidenziano che la venerazione dell'albero è un

³ Nel senso che poi venivano riconosciuti come Apciauri.

⁴ I testi degli *andrezi* proposti d'ora in poi, e non raccolti durante le interviste, sono tratti da Kiknadze 2009 (seguendo la numerazione progressiva scelta dall'autore): gli originali corrispondenti (redatti in alfabeto georgiano) sono raccolti nell'Appendice II.

fenomeno culturale diffuso non solo in Georgia ma in tutta l'area caucasica, e probabilmente affonda le radici nel culto dei cosiddetti "boschi sacri", concepiti come luoghi epifanici di rivelazione della divinità⁵. Senza dimenticare, per altro, la diffusione capillare degli "alberi dei desideri", che qui in Georgia normalmente troviamo associati proprio agli altari e che sembrerebbero costituire il mezzo per la comunicazione con la divinità.

In questi, come nel caso di Lashari, infatti, non abbiamo a che fare tanto con un'identificazione della divinità e dell'elemento naturale "albero", quanto piuttosto con l'istituzione di un legame fortemente localizzato tra i due: come precisa Charachidze (1968: 660), la quercia non è il dio (g. *ghvtaeba*) ma rappresenta, per il dio, un luogo privilegiato di dimora. L'abitare, in tal senso, costituisce dunque la modalità primaria di rapporto al territorio non solo per gli uomini ma, ancor prima, per gli esseri sovranaturali.

La quercia è un albero molto particolare: piuttosto rara a queste altitudini, la sua presenza sin da tempi molto remoti nei dintorni del santuario è confermata proprio da una ricca tradizione di leggende ed inni fra loro coerenti. L'esatto termine georgiano con cui essa viene chiamata nel racconto citato qui è *bermukha*, che significa "vecchia" (g. *beri*) "quercia" (g. *mukha*): l'albero viene dunque caricato di un attributo che abbiamo visto essere tenuto in grande e positiva considerazione.

Come specificava Taniel stesso, in realtà nella zona non vi era un'unica quercia, ma un vero e proprio bosco: l'esemplare più grande era la dimora del *khati*, mentre quelle minori servivano a circondare e proteggere il luogo sacro. Un tempo, sembra che tutta l'area dei santuari nello Pkhovi fosse circondata e protetta da un recinto, una cintura di alberi sostenuta da due grandi querce che venivano chiamate "la porta d'oro": la robusta catena dorata che le ancorava al cielo serviva invece alla salita e discesa degli angeli e della divinità stessa, che si muoveva di continuo fra cielo e terra (Maqalatia 1985, or. 1934: 198). E' possibile inoltre che il riferimento all'"oro" sia legato da un lato al tesoro che il santuario custodiva, dall'altro all'effettiva presenza di questo metallo fra le montagne del Caucaso e le terre georgiane, come abbiamo già visto

⁵ Hahn (1891), ad esempio, ricorda come i missionari cristiani appena arrivati tra i Circassi avessero avuto l'accortezza di appendere le prime croci proprio agli alberi dei boschi, cosicché la gente si abituasse gradualmente a venerare un simbolo cristiano passando prima attraverso la (già nota) adorazione dell'albero. In Ossezia, invece, era d'uso celebrare i matrimoni nei pressi di grandi alberi che, come la quercia di Lashari stessa, rappresentavano dei simbolici punti di ritrovo della comunità.

rievocando il racconto greco del Vello d'oro. Simili tentativi di razionalizzare il mito non sono mancati nella letteratura sul tema: come tuttavia notava Braund (1994) già a proposito delle vicende narrate dalla mitologia antica, non sarà forse mai possibile giungere a delle decodificazioni definitive, per cui risulta molto più interessante guardare ai risvolti performativi del mito stesso in quanto forma narrativa e pratica sociale, che *in un certo momento storico* riflette e riproduce dinamicamente *una certa prospettiva sul mondo*, orientando in tal modo non solo le rappresentazioni ma anche le azioni, incorporando e riorganizzando la memoria storica secondo itinerari precisi.

Una versione piuttosto antica del mito della quercia, strutturata in versi e diffusa soprattutto nel Tusheti, fa addirittura parlare il *khati* attraverso l'albero: per bocca sua, la divinità racconta che fra tutti i principi (o emissari del Re), soltanto uno osato affrontarlo e sradicarlo, per distruggerne il potere sugli uomini. Qui il riferimento leggendario si mescola al fatto storico nella figura autentica del principe Zurab Eristavi: vissuto in Georgia nel XVII secolo, egli era il signore della provincia dell'Aragvi, padrone di una terra che includeva tutta la parte meridionale delle montagne georgiane ad esclusione dello Pkhovi e del Tusheti. Desideroso di espandersi anche nei loro territori, Zurab tentò più volte una campagna militare contro queste popolazioni, ma senza riuscire a sottometterle. Per opporsi alle invasioni del principe, infatti, le popolazioni delle varie comunità si riunivano sotto la guida del *tavkhevisberi* e si raccoglievano al santuario di Lashari, dov'erano custoditi gli stendardi di guerra. Considerando quest'ultimo aspetto, secondo Charachidze (1968: 662) è più che comprensibile che Zurab sia giunto a considerare Lashari come il simbolo della resistenza da parte delle popolazioni di montagna e abbia profuso tutte le proprie forze nel tentativo di demolirne il santuario, che costituiva allora il centro sia religioso che politico dell'intera regione.

Non c'è da stupirsi nemmeno, comunque, della forte resistenza locale alla dominazione esterna, una resistenza che nella tradizione leggendaria è rappresentata proprio dalla "grande quercia che non si lascia tagliare". Come ho già spiegato in precedenza, infatti, gli abitanti dello Pkhovi avevano sempre goduto di una relativa autonomia rispetto alle altre regioni feudalizzate della Georgia, e di questa autonomia erano molto gelosi: devoti ad un santuario che aveva in realtà un valore politico oltre che religioso, essi si consideravano già i "servi" di Lashari, e non intendevano diventare

servi di qualcun altro. La fedeltà reciproca delle varie famiglie è sottolineata in modo forte dal racconto delle strategie di corruzione utilizzate dall'invasore: pur di non tradire il santuario i membri dei clan chiamati in causa (si tratta probabilmente dei *khevisberi*, o comunque degli esponenti più anziani di ogni villaggio: persone, cioè, che conoscono la sacralità della quercia e dunque il segreto per abbatterla), accettano di compiere gli atti in assoluto culturalmente più inaccettabili, vale a dire mangiare carne di serpente e di cane, oppure persino del proprio fratello, sconfinando così nell'antropofagia. Per un'estrema contraddizione, insita però nel delicato rapporto stesso di fedeltà al santuario, sarà proprio un membro interno alla comunità locale, appartenente al clan degli Apciauri, a tradire i propri compagni rivelando a Zurab come abbattere l'albero: è necessario, egli spiega, bagnarlo con il sangue di un gatto, un animale che nel testo viene definito *utsminduri*, "impuro"⁶.

In tutta la Georgia, ma soprattutto in queste regioni, la tradizione della poesia epica (spesso cantata con l'accompagnamento del *panduri*) così come la trasmissione orale dei miti di fondazione trae il proprio "materiale narrativo" da tre tipologie di vicende di natura in parte storica, in parte leggendaria, che Tuite (1996:85) definisce come "tre periodi di crisi e sperimentazione (g. ცვლცდა)" e che Kiknadze (1996) riassume sotto il titolo de "I tempi in cui piovve sangue" (g. *tsiskhlis tsvimebis droebi*). Ne abbiamo qui un primo esempio proprio nel riferimento ad Eristavi, questo glorioso nobile proveniente dalla pianura che ha cercato per lungo tempo di "invadere la montagna" e la cui presenza nello Pkhovi ha lasciato una traccia importante nelle percezioni locali. Secondo Tuite la vicenda di Eristavi merita particolare attenzione. Egli fa notare infatti che, se la figura di Eristavi è stata così evidentemente "demonizzata" nella narrativa pkhoviana, così non è stato per quella del re Erekle II che, al contrario, è rimasta positivamente impressa nella memoria collettiva. Anche in questo caso è una leggenda a parlare di lui: da piccolo, egli sarebbe stato abbandonato nella foresta e allattato da un cervo, «a promising beginning for a mythic hero» (Tuite 1996: 85-86). Secondo quanto ne racconta Kiknadze (1996), Erekle avrebbe presto manifestato dei forti poteri sciamanici e sovranaturali, e proprio per questo gli fu concesso persino di entrare nella parte più interna e sacra del grande santuario di Gudani e di parlare direttamente con la

⁶ Di un'impurità intesa in senso forte, visto che questa parola è il contrario di *tsinda*, "sacro" (come in *tsinda adgili*, "luogo sacro").

divinità, per poi rivelare agli abitanti il volere di quest'ultima, e cioè che essi si aggregassero alla battaglia per la liberazione della Georgia dagli invasori. Emerge qui un altro dei tre temi ricorrenti di cui parlavo prima e cioè il riferimento alla "guerra contro gli invasori" (in questo caso, quelli persiani del XVIII sec.): in più occasioni, infatti, le tribù dello Pkhovi sono state chiamate come supporto in battaglia dai re georgiani, che ne stimavano le notevoli abilità belliche.

La storia di Eristavi e quella di Erekle sono un buon esempio del modo in cui le trame narrative riescono ad intrecciare eventi storici e *pattern* leggendari, trasfigurando entrambi in una dimensione rispetto alla quale forse non ha più nemmeno senso porre il problema epistemologico della "verità" o dell'aderenza del mito al fatto storico, perché la questione principale diventa capire quale valore (simbolico e pratico) abbia la rappresentazione culturale che ne risulta. Ad esempio la figura di Erekle è un buon esempio per intuire in che modo alcuni monarchi georgiani siano stati letteralmente assimilati a delle divinità (i cosiddetti *ghvtishvilni* ossia "Figli di Dio", di cui parlerò fra poco), in che senso dunque alcuni altari portino il loro nome e soprattutto fino a che punto il potere religioso e quello politico si siano spesso fusi in modo inestricabile; la storia di Eristavi, d'altro canto, rende conto in modo molto chiaro della percezione negativa che si è sviluppata attorno ai numerosi tentativi esterni di disciplinare e cristianizzare gli abitanti locali: nelle trame locali del mito questi tentativi di invasione sono raccontati nientemeno che attraverso il riferimento alla distruzione di un luogo sacro. Ecco dunque emergere, all'altro capo della storia, proprio la sacralità del territorio e il grandissimo valore simbolico attribuito, in particolare, ad alcuni suoi luoghi: solo attraverso la violazione dei luoghi sacri è possibile conquistare lo Pkhovi, proprio perché la loro contaminazione scalfisce dei veri e propri pilastri identitari e comunitari.

«Hanno rimosso l' 'Angelo della Quercia' e poi lo hanno rimpiazzato con San Giorgio – San Giorgio e adesso ci sono entrambi, quando ci vai preghano tutti e due, sia Lashari che l'Angelo della Quercia che San Giorgio, si chiamano San Giorgio di Lashari».

Nel suo racconto sulla Croce di Lashari, Taniel non fa menzione del principe Zurab e colloca l'evento un po' più indietro nel tempo, all'epoca del re Tamar (XII-XIII sec.) e

dei suoi vari tentativi di conquistare lo Pkhovi, sia per sottomettere le comunità locali da un punto di vista politico, sia per diffonderci il Cristianesimo:

poi hanno deciso cosa fare per far loro dimenticare questo altare (*salocavi*), perché non ci andassero più, perché venissero più a questo albero, per far accettare il Cristianesimo (*kristianoba*) e, poi si sono messi, e qui vivevano gli abitanti Apciauri e conoscevano il segreto di come si dovesse fare per tagliare questo albero, perché esso non si tagliava, quando lo colpivi con l'ascia non si tagliava, non era possibile tagliarlo. Sì, e gli Apciauri poi conoscevano il segreto di come si doveva tagliare la quercia, e hanno tradito gli Pshav e lo hanno detto a loro [ai conquistatori]. [...]

Chi, e che era la gente di Tamar, a loro gli Apciauri hanno detto di conoscere questo segreto e hanno tradito gli Pshav, gli Apciauri sono stati banditi dallo Pshavi. Anche ora, in questo periodo, anche quanti vuoi le persone con cognome Apciauri che si sposano allo Pshav non esiste una famiglia che non si disintegri, ecco anche ora negli ultimi tempi è successo che si sono sposati ma la famiglia si è distrutta. Non esiste, non si dava il caso, voi ora non ci credete. Non esiste nessuna variante. [...]

[Gli Apciauri] non ci vivono [più qui], in generale sono stati cacciati da qui, portano la sposa ma la famiglia non tiene, va indietro. E' molto interessante, sì, e siccome quell'Apciauri aveva consegnato questo segreto – ora gli fanno studiare – si deve tagliare il collo ad un gatto, e hanno sparso il sangue di un gatto attorno all'albero, questo rituale hanno fatto, e poi hanno tagliato la quercia, sì e lui li aveva traditi poi [il *khevisberi*] aveva maledetto questi Apciauri, non esiste, se hanno sposato un Pshav questo è bandito, questo è un esempio vivo.

Il tradimento perpetrato dagli esponenti del clan Apciauri è tanto grave da causare la perpetua interdizione territoriale per la loro famiglia: tutta la loro generazione (Tariel dice *sashvilishvilod datsqevles*, “fino ai nipoti”) viene maledetta e bandita dall'intero Pshavi, dove essi non potranno mai più far ritorno. Viene fatto loro divieto persino di avere contatti con i suoi abitanti e, a maggior ragione, di sposarsi con loro. Ai traditori della tradizione viene dunque inflitta la punizione culturalmente più pesante: l'impossibilità di tramandare il proprio cognome nella loro terra d'origine. Dopo la cacciata, gli Apciauri vengono relegati a valle, nel Dusheti:

Beh, nelle municipalità del Dusheti, molti ne vivono anche nello Mtiuleti, di Apciauri... a Pasaauri. Nello Pshavi non ne vive più nessuna famiglia, ce n'erano ma sono andati a vivere altrove, erano quelli che facevano le icone di Lashari, storicamente li hanno fatti andare via tutti. Non ce n'è più nessuno⁷.

Forse che il luogo a cui vengono destinati – la pianura – rimanda al contatto con elementi potenzialmente contaminanti? Come vedremo, il contenuto di alcuni racconti

⁷ Lett. “non si riesce a trovarne uno per medicina” dove “tsamlad ar aris” = quando non è rimasto nulla di qualcosa (*Intervista a Tariel Udzilaury*, 12 giugno 2010, [2h]).

tradizionali sembra suggerire proprio questo tipo di associazione fra violazione delle norme sociali e vita lontano dalla montagna. In effetti nel corso della nostra intervista, svoltasi dopo la celebrazione di Gogolaurtoba, il *khevisberi* Philippe Baghiauri mi ha spiegato che, al pari del tentativo di unione matrimoniale fra persone dello stesso clan, anche il tradimento comunitario poteva essere causa dell'allontanamento forzato verso le pianure (*Intervista a Philiphe Baghiauri*, 18 luglio 2010).

Ma non è questa l'unica conseguenza della violazione e distruzione di Lashari: in realtà, il mito della quercia sacra contiene dei riferimenti molto preziosi anche alla nascita dei suoi cosiddetti “altari satellite”, che abbiamo visto essere presenti sia in pianura (nella valle dello Iori, *Ķakheti*), sia in altre zone di montagna (*Tusheti*).

Ecco, a tal proposito, il racconto di Marina:

E questo sangue aveva cosperso questa quercia, questa quercia perse il ponte [il quale ponte] volò nel cielo e la quercia cadde. Dalla quercia si dispersero tre schegge (*sami napoṭi*)... “napoṭi” è un piccolo pezzo di legno. Sì, questo, e un albero è sceso e nel *Tianeti* vi sono gli abitanti dello *Pshavi*, anche lì vivono gli *Pshaviani*, lì è stato costruito l'altare di Lashari. Ora: tra il *Tusheti* e gli *Pshaviani* – i nostri *Tushi* – vi era una relazione molto buona, quando il nemico ci stava contro si riunivano come un pugno e combattevano.

Però *Vaja-Pshavela* scrive che di tanto in tanto nella nostra storia apparivano queste epoche scure e buie, quando una comunità [*temi*] aggrediva un altro *temi*. Ehm, poi lo *Pshavi* si è suddiviso in dodici *temi*. E in quel tempo nacque nel *Tusheti*, come di un fratello cattivo, un certo *Tilisdze*, *Giorgi Tilisdze*. Ecco, questo *Tilisdze* scese tra gli abitanti dello *Pshavi* e rubò del bestiame. Rubò e se lo portò via nel *Tusheti*. E lì vi erano i fratelli *Tsotskolauri* e furono uccisi da lui. In seguito, questo *Tilisdze* comprese quello che aveva fatto. Mi capisci? Compresi di essersi comportato male, e andò nello *Pshavi*. Portò con sé anche un toro bianco, un toro e... ci fu una riconciliazione.

E racconta questa grande poesia in segno di riconciliazione: gli *Pshaviani* gli spiegavano che lui aveva commesso un grande peccato.

“Hai fritto, hai pestato *Khoshara* e il fumo è andato fino al cielo”. Questo *Tilisdze* fece loro una confessione, per cui [disse]: “Prega, figlio dello *Pshavi*, come sacrificio ho preso un toro bianco”.

Dunque, come affermano le tradizioni orali (*gadmocemebi*), avvenne una riconciliazione. Avvenne una riconciliazione e invece di questa riconciliazione, ecco: una scheggia di quell'albero sprizzò fuori dalla collina di Lashari. “Tu non avevi il permesso di venire qui”. *Tilisdze* portò la scheggia a *Chigho* e fondò quel luogo sacro e fu costruito quel grande altare (*salocavi*) di Lashari (*Intervista a Marina Bakuridze*, 17 agosto 2010 [8b]).

Numerosi dati storico-etnografici testimoniano che, per molto tempo, gli abitanti dello *Pkhovi* e del *Tusheti* hanno vissuto un rapporto di parziale tensione ed ostilità, che culminò quando questo ultimi invasero lo *Pshavi* e si scontrarono con gli avversari nei pressi del villaggio di *Khoshara*, che i *Tush* rasero al suolo prima di venire sconfitti e

fatti prigionieri: nei loro resoconti (raccolti da Vaja Pshavela, Maḡalattia e Shanidze), essi attribuiscono la sconfitta all'intervento diretto di San Giorgio, Patrono di Lashari, il cui altare si trova per l'appunto poco lontano da Khoshara. Solo uno di loro, Tilisdze appunto, riuscì a sfuggire e a ritornare nel proprio Paese: stando ad una leggenda che è evidentemente di origine tush, ricostituito il gruppo dei combattenti egli tornò al santuario non più per lottare, ma per fare ammenda: a questo scopo, portò in sacrificio un grande bove bianco (la vittima dedicata a San Giorgio per eccellenza) e dodici montoni.

In base al racconto di Marina (riferitomi in seguito anche da Lili, un'altra mia collaboratrice che abita nel Ḳakheti), nel momento stesso in cui la quercia viene tagliata tre piccole schegge volano lontano, portando in sé l'essenza sacra dell'albero e, proprio nei punti dove cadono, nasceranno altri altari dedicati a Lashari: «Deprived of their divine protector, the trees were cut down, and the mountaineers were defeated in battle. (Fortunately, according to the legend, new cultic centers sprung up to replace those destroyed by Zurab, and the highlanders finally prevailed)» (Tuite 1996: 85).

Originaria del Tusheti, Marina declina la storia di Lashari portandola ed estendendone la conclusione nel *suo* territorio, laddove Tariel, invece, aveva concluso parlando della divisione clanica avvenuta nello Pkhovi, la sua regione di residenza. Tanto per Tariel quanto per Marina, insomma, nel corso delle nostre interviste la "storia dei luoghi" si intreccia via via alla loro "storia di vita".

Entrambe le versioni relative alla quercia sacra, comunque, circolano nel Nord-Est della Georgia: in tal senso, Lashari è forse l'esempio più evidente di come esista una vera e propria conoscenza narrativa condivisa da tutte le comunità della regione. La rete delle trame mitiche che ha come nodi fondamentali i luoghi sacri, infatti, sembra quasi seguire le strutture del territorio. Non è un caso che una particolare versione del mito narri le medesime vicende che hanno come protagonista Zurab, ma sia ambientata a Kakhabo, un villaggio del Tusheti:

Andrezi N. 122. *La quercia dello Jvari di Lashari*

Eravamo i servi dello *jvari* di Lashari, lì avevamo una sedia [eravamo stabiliti lì]. Ogni anno noi Mindikauri andavamo lì e vi portavamo animali sacrificali (il toro, il vitello e il torello). C'era un albero sulla collina di Lashari. Sulla cima di questo albero c'era una catena che va fino in cielo. Questa [catena] l'aveva in mano il nobile Zurab. Ma era impossibile tagliare quest'albero. Era sanguinante [se lo si tagliava], formava una bolla

che poi scompariva.

C'era un uomo della nostra famiglia che non usò la falce per tagliare l'albero e mangiava carne di cane (chi non usa questa falce [*culi*] deve mangiare carne di cane). Per il proprietario della nostra famiglia ci portarono questa sedia e lo *jvari* li chiamò suoi servi.

Anche in questo caso, una volta che la grande quercia è stata contaminata col sangue di un animale impuro (ucciso per altro secondo le procedure della stregoneria, cioè con mano inversa), la divinità non può più dimorarvi. Essendo *tsminda* (“sacro”), infatti, il dio di Lashari non può ontologicamente coesistere con l'impurità: se il sacrificio di un animale puro è ciò che conferma il suo legame al luogo e al territorio, il sacrificio inverso (cioè di un animale impuro) è il solo dispositivo in grado sciogliere questo legame. Offrire un gatto (o un cane) come vittima sacrificale ad uno spirito divino o ad un animo morto rappresenta infatti l'offesa suprema: poiché questi sono animali demoniaci (associati in generale anche alla calunnia e alla malattia), tale gesto assimila il destinatario stesso al “male”. Proprio perché la quercia, in qualche modo, può essere abbattuta e dunque la resistenza degli abitanti incrinata, Charachidze sostiene che, nell'interpretare la scena descritta dal racconto, il vero elemento di stabilità dev'essere individuato non tanto nell'albero in sé, quanto piuttosto nella catena (g. ჯაჭვი/*jatchvi*) che lo tiene legato al cielo: in effetti, è solo dal momento in cui la catena si rompe, che l'albero può essere facilmente abbattuto. Siamo di fronte quindi ad un simbolismo molto complesso che localmente, per altro, ha trovato delle estensioni molto interessanti, sia sul piano narrativo che su quello rituale. L'albero, infatti, viene spesso assimilato non solo al corpo umano ma anche ad uno degli oggetti più significativi del culto di Lashari, vale a dire la *droshta*, o bandiera, che il *khevisberi* o il *mḡadre* (letteralmente, il “porta bandiera”) portano con sé e depositano a fianco del *sazare* durante il rito. In virtù della direzionalità verticale che le distingue, infatti, come la bandiera (ambito del rito), così la quercia di Lashari (ambito del mito) fungono da veicolo di mediazione concreta fra il mondo degli uomini e quello degli dei.

Nel proporre questo tipo di lettura del mito e di ricostruzione del simbolismo che lo sostiene, comunque, ribadisco quanto ho già detto nel capitolo precedente a proposito della spazializzazione del “sacro”: le concezioni locali legate alla “purezza” e all'“impurità” rimandano senz'altro a dei più ampi riferimenti simbolici e cosmologici, ma la loro riconduzione a questa dimensione rimane un'operazione interpretativa delicata, che più volte nella letteratura etnografica è scivolata in uno strutturalismo forse

eccessivo. Il mio interesse specifico, anche in questo caso, è rivolto al *significato sociale* dei nessi narrativi, al modo in cui le rappresentazioni si traducono in pratiche di luogo e, viceversa, tali pratiche rafforzano specifiche associazioni simboliche. La dinamica dell'abbattimento della quercia e il tipo di oggetti e azioni che nel mito vi sono coinvolti non sono casuali e, in effetti, hanno una corrispondenza piuttosto precisa sia con circostanze storiche che andrò spiegando nel corso della tesi, sia con l'attuale percezione ed esperienza del paesaggio locale⁸. Tanto in riferimento alla cosmologia georgiana antica quanto alle attuali pratiche di paesaggio, infatti, credo sia pertinente sottolineare l'importanza della "dimensione verticale", che ritorna anche e soprattutto nel rapporto fra mondo degli uomini e mondo delle divinità. Secondo la sintesi che ne propone in particolare Berman (2010: 86 sgg), infatti, il mondo sarebbe costituito da tre strati (g. სქნელი/*skneli*) sovrapposti: quello superiore (g. ზესქნელი/*zeskneli*) è il regno divino, originariamente popolato da divinità cosmologiche (il Sole, la Luna, il Dio Cielo, il Dio del Tempo ecc.) che, con l'avvento del Cristianesimo, furono sostituite da, o si mischiarono con, figure cristiane quali l'Arcangelo, Sant'Elia, San Giorgio e via dicendo; quello intermedio, terreno, abitato dagli uomini⁹; infine quello sotterraneo (g. ყვესქნელი/*qveskneli*) popolato sostanzialmente da esseri demoniaci, negativi. Seppur separati, i tre mondi sono connessi fra loro da un "albero della vita" (g. ჩიხილაკი/*chichilaki*), quella stessa struttura verticale e di sostegno che abbiamo appena incontrato nella forma della catena (Berman 2010: 86) e che si ritrova anche, da un punto di vista architettonico, sia nella struttura a torre di molti santuari che in quella del pilastro-madre (cfr. g. დედაბოზი/*dedabozi*) che organizza simbolicamente l'ambito domestico. Tutti questi elementi esemplificano in effetti un radicato simbolismo del "centro", considerato come il solo punto nevralgico in cui è possibile la comunicazione con i poteri sovranaturali (Ghudushauri 2005; Abakelia 2007, 2011).

⁸ E' dunque in tal senso che vanno considerati i miei riferimenti alla cosmovisione e/o alla cosmologia georgiana antica così come ho potuto tratteggiarla sia a partire dai colloqui coi miei collaboratori e con alcuni studiosi locali (soprattutto Zurab Kiknadze, Nino Abakelia, Tinatin Ghudushauri, Ketevan Khutsishvili), sia attraverso i commenti e le analisi che loro stessi hanno proposto sulle proprie fonti (cfr. in particolare Abakelia 2007; Ghudushauri 2005; Kiknadze 1996).

⁹ Nel mondo umano vi è poi un centro che lo divide in due regioni: quella anteriore (g. წინა სამყარო/*tsina samqaro*) e quella posteriore (g. უკანა სამყარო/*ukana samqaro*): una bipartizione, stavolta orizzontale, che abbiamo visto riproporsi in molti dei territori reali, divisi in una parte situata "al di qua" (*tsin*) e una situata "al di là" (*ukan*) di un certo punto di riferimento (cfr. Capitolo 2).

Nella sua ricostruzione delle rappresentazioni mitiche costruite attorno all'idea dell'albero, Tinatin Ghudushauri (2005) fa notare che in molte leggende esso viene considerato un messaggero divino. In effetti, come vedremo fra breve, uno dei *leitmotiv* più ricorrenti nelle tradizioni orali nord-georgiane è proprio la crescita insistente di un albero nel punto in cui si trova il focolare domestico: esso viene interpretato come il segno, per il proprietario, che egli deve abbandonare quella casa perché una divinità (letteralmente un "signore", g. ბატონი/*batoni*, qui *batonni*) l'ha scelta come luogo per il proprio tempio. Al pari del riferimento al concetto di "porta", l'albero e la catena (in alcuni casi si parla di un "ponte") configurano dunque l'articolato nesso fra due mondi che, sul piano mitologico, si esprime esattamente attraverso le forme del territorio: la specifica collocazione dei santuari, la loro conformazione concreta, la presenza e la funzione di certi tipi di vegetazione in connessione a certi tipi di luogo sacro. In numerosi esempi che proporrò in questo e nel prossimo capitolo, inoltre, vedremo che la catena – inizialmente integra, poi spezzata – è un elemento molto ricorrente: questa dinamica potrebbe sottolineare che, una volta compiuto il suo ruolo di elemento fondatore della relazione uomini-dei, il sovrannaturale lascia posto allo sviluppo delle vicende umane; oppure, più verosimilmente, essa potrebbe voler ricordare che, se da un lato è possibile costruire una comunicazione con il divino, dall'altro questa non deve mai essere data per scontata. Nel complesso, è da rilevare la superiorità che di norma viene accordata al "livello superiore", mentre è molto forte l'associazione del mondo situato più in basso con l'esistenza di entità ambigue e demoniache.

L'insistenza su elementi quali l'albero e la catena dorata potrebbe però sembrare pleonastica, se è vero che – come rivela il mito – questo legame può essere disattivato e che altri oggetti sono in grado di incarnare la presenza divina. In realtà, e lo suggerisce anche Charachidze (1968: 676-677), il ciclo narrativo di Lashari e tutti i suoi elementi possono essere compresi soltanto guardando ad un'altra serie di miti: quelli che ricostruiscono e legittimano la fondazione di un santuario e del suo culto.

3.2 Andrezi: i miti di fondazione degli altari

I brani N. 178 e 122 che ho riportato sopra sono tratti da un testo del professor Zurab Kiknadze dal titolo *Andrezebi* (redatto interamente in georgiano con l'aggiunta, nell'appendice, di alcune spiegazioni in inglese): pubblicato dall'autore nel 2009, esso

concretizza in realtà gli sforzi di più di trent'anni di ricerca svolta fra i villaggi delle montagne da parte di Kiknadze, etnografo e folklorista georgiano originario di Almati, nel Kakheti. Nella restituzione etnografica di questa sua lunga ed assidua frequentazione dei villaggi del Nord-Est, con questo lavoro egli ha scelto di concentrarsi in particolare sull'articolato *corpus* di narrazioni tradizionali che circolano fra gli abitanti dello Pkhovi, dello Mtiuleti e del Tusheti, tramandate oralmente da secoli.

Che cosa sono, dunque, gli *andrezi*?

La parola vernacolare *andrezi* (ანდრეზი, pl. *andrezebi*) è una variante locale del termine letterario *anderzi*, la cui etimologia rivela una probabile origine iraniana e che significa propriamente “testamento”. L'*andrezi*, quindi, è un “racconto” e allo stesso tempo un “lascito”: in altre parole, una vera e propria “tradizione” nel senso latino del verbo *tradire*, cioè tramandare, trasferire, lasciare in consegna a qualcuno.

“Tradizione orale”, in georgiano, si dice *gadmocema* (გადმობეჭება, un termine spesso impiegato tanto nel parlare quotidiano quanto negli studi culturali): questo sostantivo contiene il preverbo *gada/gamo* che serve infatti ad indicare precisamente il senso di un processo dinamico di trasmissione di qualcosa da parte di qualcuno a qualcun altro. Gli *andrezi* sono dunque un tipo particolare di *gadmocema*, o meglio la specifica forma che la tradizione orale assume in questa parte della Georgia: anzi, una forma non semplicemente “orale” ma proprio marcatamente *narrativa*, dal momento che gli *andrezi* sono per la maggior parte dei racconti (più o meno lunghi) di impronta mitologica¹⁰. Nel complesso, quando si fa riferimento alla narrazione vi sono almeno tre

¹⁰ In lingua georgiana esistono anche i termini georgiani *miti* (მიტი), *tkmuleba* (თქმულეება) e *legenda* (ლეგენდა), che spesso i miei informatori hanno utilizzato per riferirsi ai medesimi racconti, e che dunque io stessa userò indifferentemente per indicarli. Nel senso in cui lo intende Kiknadze, il “mito” è una narrazione investita di sacralità ed assunta come vera da chi la racconta, i cui fatti si svolgono nel tempo ancestrale delle origini e che serve a dare in qualche modo ragione dell'esistente. Pur riconoscendo la coerenza di questa concezione rispetto al contesto georgiano, risulterà chiaro anche più avanti che una definizione “tecnica” e circoscritta di “mito” mal sia adatterebbe al mio percorso tematico: in questa tesi, pertanto, prendo in considerazione il mito soprattutto in quanto “racconto” che è frutto di una “pratica” (il raccontare), esistita ed esistente, i cui risvolti più significativi si manifestano nella sfera della socialità e del rapporto al territorio, e rispetto al quale non è pertinente il problema della verità o falsità rispetto alla “realtà”. Anche nella tradizione occidentale, in effetti, originariamente lo stesso termine *mythos* indicava semplicemente la parola, il discorso, il racconto e rappresenta probabilmente la nostra più antica forma di narrazione, ma fu solo con la nascita del pensiero filosofico (VI-V sec. a.C.) che esso venne precisandosi come racconto favoloso ed associato soprattutto alla dimensione cultico-religiosa, contrapponendosi al *logos* razionale e “vero”. In questo mio lavoro, pertanto, il mito andrà pertanto inteso in quanto forma di narrazione (accanto ad altre forme) e dunque come pratica, anche se resterà chiaro il suo carattere di “storia tradizionale” nei termini in cui lo definiscono Scholes e Kellogg (2002: 14) insistendo appunto sul suo legame con la *trasmissione* attiva di una trama: «il mito sacro, una forma di narrativa associata al

termini che vanno distinti e riconosciuti: *anbavi* (ანბავი, pl. *ambebi*) indica infatti “la storia”, il racconto inteso in senso molto generale; *gadmocema* si riferisce invece, come abbiamo appena visto, ad una tradizione trasmessa oralmente, che ha di solito una struttura narrativa; infine *andrezi* designa quel tipo particolare di *gadmocema* che ha un carattere mitologico ed è diffuso nelle regioni montuose del Nord-Est¹¹. E’ quindi in quest’ultimo senso che va inteso l’uso che ho fatto finora del termine “mito” per il contesto georgiano.

Anche se sembra perdersi in un passato decisamente remoto, e di certo attinge ad un bacino mitologico molto antico, secondo il professor Kiknadze (probabilmente ad oggi il maggior esperto in materia), gli *andrezi* hanno iniziato a formarsi come sistema narrativo relativamente coerente e strutturato non solo dopo la cristianizzazione della Georgia (avvenuta nel corso del IV sec.), come testimonia la forte presenza nei racconti di termini quali “croce”, “icona” ecc., ma probabilmente nemmeno prima della conquista mongola del Caucaso (risalente al XIII sec.): negli *andrezi*, infatti, compaiono molti nomi di origine centro-asiatica, che suggeriscono un’influenza di lunga durata da parte di popoli originari di quell’area¹².

Si tratta di un patrimonio culturale ampio ed articolato, per nulla uniforme e di natura assolutamente processuale, dove gli eventi locali vengono integrati in più ampie visioni cosmologiche che sembrano essere comuni a tutta l’area caucasica, la “storia” ufficiale viene incorporata nella biografia del territorio e dei suoi abitanti, e nuovi racconti si intrecciano di continuo a trame molto più antiche (come quelle che ho richiamato nel capitolo iniziale). Dal canto suo, in questo volume Kiknadze ne ha raccolti e pubblicati ben 418 (alcuni registrati personalmente, altri tratti da fonti etnografiche preesistenti), con una suddivisione molto precisa in base alla provincia storico-etnografica in cui sono stati registrati: Khevsureti (1-177), Pshavi (178-272), Mtiuleti (273-306), Gudamaqari (307-359), Tusheti (360-396) e Khevi (397-418).

rituale religioso, è una specie di narrativa mitica; ma leggenda e racconto popolare sono anch’essi mitici nel senso di tradizionali, così come il poema epico orale».

¹¹ *Diario di campo*, 6 luglio 2010; Kiknadze 1996: vii. Una tradizione narrativa di natura sostanzialmente simile (ricca, ad esempio, di miti di fondazione), si ha nello Svaneti, dove prende il nome di *haraki* (Topchishvili 2006). In generale, questa distinzione ha un peso nella ricerca etnografica in quanto, laddove l’obiettivo specifico sia quello di “raccolgere e/o condividere storie”, è opportuno aver chiaro che cosa si vorrebbe sentirsi raccontare.

¹² Come ad esempio in uno dei racconti sulla fondazione dello *jvari* di Gudani, dove al patrono viene dato il soprannome di Bagatur/Baghatur, una parola altaica che significa “guerriero”, “eroe” (*Colloquio con Zurab Kiknadze*, 19 maggio 2010).

Da più punti di vista l'opera di Kiknadze ha un valore molto importante nella storia degli studi sul tema degli *andrezi*.

Innanzitutto rappresenta la prima trascrizione sistematica di quello che per secoli è stato tramandato come patrimonio culturale esclusivamente *orale* e tutt'ora viene raccontato oralmente. Da questo punto di vista, costituisce una fonte inestimabile per la mia ricerca perché ha fissato in forma scritta quello che io, da parte mia, ho ritrovato sul campo come "fonte orale"; mi ha permesso così di ragionare concretamente intorno al forte tasso di variabilità che caratterizza ogni produzione narrativa e che rimanda naturalmente all'ineliminabile soggettività se ne fa portavoce. Caratterizzati dall'andamento e dallo stile tipici dell'oralità, i racconti che ho raccolto sul campo ne sono un esempio evidente: la spontaneità, le interruzioni continue, le interazioni con me che spesso chiedo precisazioni sui significati o su come si scrivono le parole, lo spazientirsi dell'intervistato laddove io sembri non capire il senso di ciò che mi viene detto. Quello che ho registrato è un materiale magmatico e in un certo senso "disordinato" che, anche da parte mia, ha richiesto degli specifici interventi di sistemazione¹³. Nell'utilizzare le storie come fonti della ricerca, quindi, vi è la necessità di tener conto non solo degli elementi che ricorrono identici, ma anche e soprattutto delle variazioni: ogni volta che viene narrata, infatti, una storia diventa – almeno in parte – una storia diversa. Questo accade già all'interno della raccolta di Kiknadze, che infatti sulla nascita di alcuni particolari luoghi riporta sino a quattro versioni diverse (cfr. gli *andrezi* N. 3-7 sull'insediamento di Gudani) e in un caso persino otto (cfr. gli *andrezi* N. 307-314 su uno dei santuari dedicati a San Giorgio nell'area di Gudamaqari).

La fonte orale, nota Portelli (2008), presenta infatti dei tratti caratteristici molto importanti da un punto di vista metodologico. Uno dei punti più critici è senz'altro l'illusione, da parte del ricercatore, di poter arrivare all'effettivo "vissuto" delle cose semplicemente perché incontra delle testimonianze "dirette": in realtà, sostiene lo studioso di storia orale, «fra l'accaduto [...] e la narrazione [...] c'è di mezzo il problema della memoria» e, più in generale, dei molteplici "filtri" di cui l'etnografo deve essere consapevole: «nelle fonti orali ci sono tutte le distanze del mondo: la distanza cronologica, il filtro della memoria e quello linguistico». Un secondo aspetto

¹³ A priori: utilizzo di convenzioni per la trascrizione, annotazione dei termini georgiani originali laddove non riuscissi a coglierne subito il significato, e a posteriori, soprattutto in riferimento alla traduzione e alla comparazione delle varianti di un medesimo racconto.

problematico, che in realtà ho già specificato descrivendo le circostanze generali delle mie interviste, ha a che fare con il fatto «che il racconto che ci viene fatto dal singolo dal singolo narratore non ha possibilità di generalizzazione, di estensione, e quindi non può essere usato perché troppo idiosincratco» (Portelli 2008: 109). Credo che però questo problema si ponga sostanzialmente quando la fonte viene utilizzata per cercare o confermare una qualche verità generale sul mondo, mentre la mia attenzione in questa ricerca va piuttosto a concentrarsi sulla narrazione come forma complessa di *agency* culturale e dinamica performativa in relazione al senso dei luoghi, senza alcuna pretesa di generalizzazione¹⁴.

Il processo di trascrizione-fissazione della parola su di un *medium* richiede poi delle specifiche accortezze metodologiche, anche e soprattutto in fase di analisi delle trascrizioni realizzate da qualcun altro. Da parte mia, ad esempio, ho dovuto far attenzione a non considerare quella di Kiknadze come una sorta di modello o versione “corretta” del racconto, men che meno come la “giusta” narrazione di riferimento: al contrario, l’esistenza di più varianti (tutte ugualmente valide dal punto di vista sia narratologico che sociale) solleva il problema della verità e della referenzialità nei racconti delle fonti orali, il cui valore rimane inestimabile proprio laddove si scopre che il loro contenuto informativo è scarso o diverso dal dato accertato o dalla versione socialmente accettata come “vera” (Bermani e De Palma 2008).

In secondo luogo il lavoro di Kiknadze, tuttora in corso e progressivamente spostato sulle tradizioni orali delle comunità che si sono trasferite in pianura (Capitolo 4), si fa testimonianza critica di un processo culturale di grande rilevanza per lo studio della storia georgiana – vale a dire la rilocalizzazione in pianura delle popolazioni di montagna – proprio nella misura in cui esso si è espresso nelle precise geografie culturali della sacralità.

L’attenzione portata a questa particolare forma narrativa, infine, consente di accedere, e da un punto di vista che considero molto privilegiato, alla dimensione sociale e religiosa dell’area etnografica di cui mi sto occupando, quella stessa

¹⁴ «Se infatti narrare è il modo per connettere fra loro eventi ed elementi in un processo di creazione del senso, l’esito di questo legame sarà un ordinamento tanto spaziale quanto temporale di quegli elementi ed eventi: in poche parole, il racconto designa e sistematizza. I racconti, inoltre, non contengono alcuna misura del loro valore di verità: ogni racconto assume un valore di verità solo se si è consapevoli delle condizioni in cui è realizzato, e se si è a conoscenza della sua evoluzione riuscendo ad apprendere qualcosa da essa» (Duranti 2001: 225).

dimensione che ho descritto nel capitolo precedente nei termini di una “geografia sacra”.

3.2.1 Narrare luoghi

Քիճնաճե per primo, infatti, sostiene esplicitamente che gli *andrezi* hanno un valore sociale di primaria importanza, in quanto veicolo di trasmissione e riproduzione dinamica dell'identità locale:

In the same way as a testament defines the future of society, the public (social) and cultic (religious) institutions of society (*saqmo* in local dialect), way of life, manners, formal and informal relations between the members of the *saqmo*, its morality, and customs – all these exist and function thanks to the *andrezi*. The *saqmo* and *andrezi* form an inseparable unity (Քիճնաճե 2009: 406).

Raccontando i propri luoghi, in altre parole, assieme alle sue stesse origini la comunità ritrova e rafforza un intero sistema di credenze e pratiche che, come vedremo, vengono poi affermate simbolicamente proprio nel momento nevralgico del rito dedicato al proprio Patrono:

The people of the Eastern mountains of Georgia, settled in the valleys of the rivers Aragvi, Alazani, Tergi and their tributaries, are united and live more or less to the present day in *saqmos*. Each of them is a clearly established individuality, whose identity is expressed in their own *andrezi*s. Otherwise, *saqmo* being itself the creator of *andrezi*s, is reared by them, furthermore, bears their imprint (Քիճնաճե 2009: 406-407).

Che relazione c'è quindi, in questo caso, fra luoghi¹⁵ e narrazioni? Quella che avevo posto come una delle domande di ricerca fondamentali di questo mio lavoro può essere ora avvicinata tenendo presente il valore della tradizione narrativa locale.

Fra il “narrare un luogo” ed il “senso del luogo” stesso sembra esserci un rapporto sostanzialmente ricorsivo: nel raccontare, ad esempio, l'origine di un sito sacro o la fondazione di un villaggio, si rafforzano e riproducono il senso di identità ed appartenenza (di un individuo, una famiglia, un intero gruppo) a quel luogo¹⁶, nonchè il

¹⁵ Per motivi di spazio e argomentazione, in questa sede non posso riprendere, se non in sintesi, il percorso attraverso cui l'antropologia, l'archeologia, la geografia hanno riformulato il concetto di “luogo” in termini di complessa intersazione fra spazio, rappresentazioni e pratiche. Uno dei passaggi fondamentali di questo ripensamento è stato senz'altro il saggio di Heidegger (2000, or. 1937), ripreso poi dagli studi di Ingold (2000); cfr. anche Walter 1988 e Tuan 1975, 1977, 1990.

¹⁶ «Relationships to places may also find expression through the agencies of myth, prayer, music, dance, art, architecture, and, in many communities, recurrent forms of religious and political ritual. Thus

valore culturale, storico, mitologico del luogo stesso; abitare un luogo, d'altra parte, è un'esperienza (individuale e collettiva) estremamente complessa che, come abbiamo detto, può trovare una sua formulazione e rappresentazione privilegiata proprio in termini narrativi, come accade in generale per le pratiche.

Questo è vero, in particolare, per i racconti di fondazione. Seguendo l'analisi molto acuta di de Certeau (2001, or. 1990), possiamo dire che il comportamento narrativo è pienamente coinvolto nel processo sociale di istituzione dei rapporti e delle simbologie spaziali (confini, delimitazioni, orientamento...) ed ha un ruolo decisivo in questa organizzazione tanto cognitiva quanto pratica. Oltre a "descrivere", infatti, il racconto è "un atto culturalmente creativo", potenzialmente dotato di una straordinaria forza performativa: «Allora essa è fondatrice di spazi. E reciprocamente, là dove i racconti scompaiono (o meglio si degradano in oggetti museografici), vi è perdita di spazio [...]. Il racconto ha innanzitutto una funzione di autorizzazione o, più esattamente, di *fondazione*» (de Certeau 2001, or. 1990: 183-184, corsivo nel testo).

Come stiamo vedendo proprio attraverso il resoconto della mia esperienza etnografica nel Nord-Est georgiano, inoltre, lo stesso tipo di rapporto si instaura fra le narrazioni e quel particolare sistema di luoghi che è il paesaggio: «I racconti [...] attraversano e organizzano dei luoghi; li selezionano e li collegano fra loro; ne fanno frasi e itinerari- Sono dunque percorsi di spazi». Quelle narrative, insomma, sono azioni "organizzatrici di luoghi" e "generatrici di percorsi", poiché il racconto attraversa¹⁷ e connette:

Queste poche osservazioni bastano a farci comprendere con quanta sottile complessità i racconti, quotidiani o letterari, siano i nostri trasporti collettivi, i nostri *metaforai*. Ogni racconto è un racconto di viaggio – un'esperienza dello spazio. [...] I racconti organizzano in realtà i cammini. Compiono il viaggio, prima e mentre i piedi lo eseguono (de Certeau 2001, or. 1990: 173-174, corsivo nel testo).

represented and enacted – daily, monthly, seasonally, annually – places and their meanings are continually woven into the fabric of social life, anchoring it to features of the landscape and blanketing it with layers of significance [...]. Deliberately and otherwise, people are forever presenting each other with culturally mediated images of where and how they dwell [...] and also, inextricably, their own understandings of who and what they are» (Feld e Basso 1996: 57).

¹⁷ Come ricorda anche il termine greco per "narrazione", *diegesi*.

L'identità dei luoghi e delle comunità che vi abitano, dunque, viene costruita ricorsivamente in modo narrativo e si concretizza in un profondo intreccio delle reciproche biografie.

Ḳiḳnadze riporta inoltre le parole di un suo informatore che dice “gli *andrezi* sono veri” (g. *andez martal as*, versione dialettale di *andrezi martalia*): secondo l'autore, questo detto è giustificato dal fatto che «davvero, a lui è permesso di vedere queste parole nel proprio Paese, nel proprio villaggio, ciò che per lui è l'icona del mondo intero, di cui si tramanda negli *andrezi* e la cui apparenza esteriore corrisponde alle evidenze preistoriche o storiche» (Ḳiḳnadze 1996: 4). Certo, un'espressione di questo tipo potrebbe lasciar pensare che chi narrava gli *andrezi* confrontasse di continuo i loro contenuti con quanto accade nel mondo, ponendosi in modo irriflesso il problema del rapporto fra mito e realtà. A mio parere, invece, potremmo interpretare questa frase, così ricorrente, in altro modo e cioè pensando alle storie non nella loro presunta verisimiglianza con il “mondo” ma dal punto di vista della loro efficacia pragmatica. In questo caso, infatti, raccontandone la fondazione ed intessendovi associazioni col mondo extra-umano, esse “producono luoghi” e, in particolare, luoghi sacri.

Secondo Ḳiḳnadze i membri delle comunità locali nutrono una sorta di profonda fiducia, se non vera e propria fede (*faith*), in queste storie tradizionali proprio perché tutta la realtà attorno a loro – e in special modo proprio la realtà *del paesaggio* – conferma ciò che le storie stesse raccontano:

They see on the territory of a *saqmo* the trace of the actions of their Patron. The place names keep the memory of the time when the Patron rescued the people from the aggression of the ogres (*devis*). The shrines are founded at sites where these actions or hierophanies took place. All around it speaks of the realization of the acts performed in the *andrezi* epoch (Ḳiḳnadze 2009: 407).

Territorio, comunità e narrazioni si avviluppano dunque in un circolo virtuoso che rende i luoghi sacri dello Pkhovi dei veri e propri “processi sociali”: recuperando il linguaggio ecologico di Ingold (2004), il “luogo” può essere considerato in tal senso un complesso nodo che ad un tempo introflette (*enfolds*, tramite le narrazioni) e dispiega (*unfolds*, sempre tramite le narrazioni) ossia mette in circolo, significati.

La narrazione, dal canto suo, rappresenta qui quel prezioso dispositivo tramite cui l'etnografia può osservare in che modo lo spazio geografico diventa un paesaggio

culturale: in tal senso il suo valore di testimonianza è tale che *Ḳiḳnadze* si riferisce alle tradizioni orali anche col termine georgiano *maḡiane*, che di norma viene usato per indicare le fonti storiche (dotate dunque di un'autorità riconosciuta).

Croce (*jvari*) e comunità dei servi (*saqmo*) – queste due realtà costituiscono i temi principali delle tradizioni orali (*gadmocemata*) della Georgia settentrionale. Ciò che sappiamo a questo proposito è quello che il *saqmo* sapeva prima di noi nel periodo classico della propria esistenza e, a proposito della sua genesi, tutto è (con)tenuto in queste tradizioni orali (*gadmocemebshia*) e purtroppo è arrivato a noi in una forma frammentaria (*pragmenḡuli*) (*Ḳiḳnadze* 1996: i).

Forse, suggerisce *Ḳiḳnadze*, si potrebbe spingersi fino a supporre che quelli contenuti negli *andrezi* avessero, nel passato, il valore di veri e propri “testi sacri”. Effettivamente, almeno due elementi potrebbero supportare quest'ipotesi: innanzitutto l'esistenza di una lingua sacra e segreta legata ai santuari, conosciuta e usata soltanto dalle personalità (*kadagi*, *khevisberi*) deputate a comunicare col mondo divino; in secondo luogo si tratta di testi che, seppur di natura orale, di fatto *generano e suggellano* la sacralità dei luoghi di cui parlano: attraverso questo potere performativo, la dimensione stessa della sacralità transita di continuo fra la parola e i luoghi che essa racconta.

3.2.2 Oralità georgiana: la narrazione come pratica sociale

Se, nei suoi lavori, *Ḳiḳnadze* ha scelto di valorizzare gli *andrezi* per ripercorrere le trame sociali dei rapporti fra divinità e *saqmoebi*, altri autori prima e dopo di lui vi hanno fatto riferimento da prospettive diverse: Tinatin Ochiauri, ad esempio, ha dedicato almeno due importanti lavori (Ochiauri 1967, 1974) proprio alle tradizioni mitologiche del Nord-Est georgiano, ma riprendendone alcune delle trame in un'ottica più orientata alla ricostruzione e al commento dei significati che esse dischiudono in termini di dinamiche storiche sul lungo periodo; invece Charachidze, nel suo già citato lavoro sul “sistema religioso” della Georgia nord-orientale (Charachidze 1968), riprende le fila di alcuni racconti tradizionali soprattutto per analizzare, in chiave espressamente strutturalista, i mitemi che vi ricorrono e i simboli che il mito associa alle varie divinità; anche l'antropologo Kevin Tuite, dove li riprende più o meno indirettamente, li definisce preziosi per la ricostruzione del sistema di credenze locale.

Egli stesso, comunque, riconosce loro quel valore “comunitario” di cui parlavo prima e soprattutto li considera – accanto alla dimensione del rito – un tassello fondamentale per comprendere anche gli odierni processi di costruzione sociale dell’idea di “identità georgiana” (Tuite e Bukhrashvili 2006).

Guardando più in generale alla storia degli studi, un’attività estensiva di raccolta, pubblicazione e, in parte, traduzione del cosiddetto “folklore” georgiano è iniziata già nella seconda metà del XIX secolo: i traduttori più attivi erano soprattutto scrittori o linguisti europei come Marjory Wintrop, David Lang, Adolf Dirr, Hans Fähnrich, Hans Vogt, Georges Dumezil, George ed Helen Papashvili. In epoca contemporanea alcune delle pubblicazioni più corpose e dettagliate risalgono agli anni ’80 e sono redatte in lingua russa, mentre più di recente sono usciti dei lavori molto interessanti che hanno visto la collaborazione di studiosi georgiani e stranieri¹⁸.

Gli studi dedicati alle “narrazioni georgiane”, comunque, coprono in genere un ambito tematico che supera quello delle storie sui luoghi e consentono perciò di valorizzare il più ampio contesto dell’oralità entro cui la tradizione stessa degli *andrezi* può essere inserita. Prima ancora che come veicolo di trasmissione identitaria, l’oralità è intesa qui come manifestazione culturale, *performance* creativa, concreto processo di comunicazione dei significati che racchiude e dispiega dinamiche ben più ampie, e che attraverso di esse può essere in qualche modo avvicinato e compreso.

Io, in particolare, ho scelto di valorizzarne il legame con il senso dei luoghi:

In addition to sacred building and sites, these highland districts are home to unique cultural treasures. Ceremonial performances at the shrines are directed by pagan priests (*khevisberi*) chosen from particular lineages, who possess specialized ritual mythological and esoteric knowledge inherited from their ancestors. Their prayers and invocations, addressed to the divine patrons of their community, represent an irreplaceable component of the Georgian oral heritage (Tuite e Bukhrashvili 2006: 32).

¹⁸ Cfr. in particolare Kurtsikidze e Chikovani 2008 e Berman 2010, 2011 che si avvale delle traduzioni di Ketevan Kalandadze. Grazie ad alcuni di questi contributi è stato possibile individuare alcuni tratti comuni alle tradizioni orali georgiane, e in particolare nord-georgiane: ad esempio una serie di formule abbastanza ricorrenti nell’*incipit* e l’utilizzo molto frequente del tempo presente in luogo di quello passato, che genera volutamente un effetto drammatico o aiuta a collocare le vicende nel “tempo-non tempo” del mito (Berman 2010); tutti aspetti molto significativi, anche se non è negli intenti del mio lavoro un approfondimento specifico sulla cifra stilistica di questi testi orali. In generale i contributi citati sono interessanti nel loro esplicito intento di avvicinare la sfera culturale georgiana esattamente attraverso le sue leggende e i racconti popolari: essi mi sono stati preziosi per avere un riscontro sia sui dettagli delle storie, sia sulla percezione locale che del “raccontare mitologico” georgiano si è venuta costruendo negli ultimi anni.

In Georgia, e soprattutto nelle regioni di cui mi sto occupando in questo lavoro, si è venuta delineando infatti quella che definirei una vera e propria “cultura della parola”, che si estrinseca in modo particolarmente intenso proprio nella sfera sociale e, ancora una volta, va a connotare in maniera evidente i rapporti di genere, confermando per altro l’importantissimo legame fra l’appartenenza di genere e la dimensione spaziale: fino ad un passato non molto lontano, ma per alcuni aspetti ancora oggi, la vita maschile è caratterizzata da un complesso sistema di “attenzioni” volte ad evitare l’eccessivo contatto, e la conseguente contaminazione, con la sfera femminile. Ancora una volta, non pretendo di individuare delle presunte macro-strutture simboliche in azione al livello di “pensiero collettivo”, ma mi interessa guardare alle interazioni concrete fra i membri di un determinato gruppo (famiglia, piuttosto che villaggio o comunità di villaggi). Tra le proibizioni e le astensioni individuate da Charachidze, e che raggiungono l’apice nel caso del *khevisberi*, infatti, trovo che due siano ancora piuttosto presenti ed attive in questo contesto: innanzitutto una marcata interdizione spaziale, che abbiamo già visto all’opera nel caso dei luoghi sacri ma che, in realtà, riflette una più ampia rappresentazione locale di quelli che sono gli “spazi più appropriati” per ogni componente maschile e femminile della famiglia e del gruppo come accadeva, e ancora in un certo senso accade, all’interno dello spazio domestico¹⁹; in secondo luogo, Charachidze parla di un insieme ben preciso di interdetti “fonici” che si giocano proprio sul piano del rapporto fra “parola” e “silenzio”, pratiche comunicative non sono assegnati una volta per tutte a uno o all’altro genere ma intervengono sempre a segnalare una profonda differenza fra i due:

Le silence devient par exemple un attribut de la femme, la parole étant dans ce cas réservée à l’homme (ou inversement, selon les secteurs de la vie religieuse pris en considération). Ainsi, les cultes masculins se signalent-ils par l’importance accordée aux prières, aux hymnes, aux mythes inlassablement répétés (Charachidze 1968: 87).

¹⁹ Ecco quanto ho annotato nel *Diario di campo* il 15 maggio 2010: «Qui ad Almatì, come altrove, vedo i volti delle donne che ci vivono, volti incorniciati da un fazzoletto scuro, carbonizzati e rinsecchiti dal sole di tante tante estati, a volte arredati di un paio d’occhiali dalla montatura nera che, con molta probabilità, hanno ormai gran poco a che fare con la loro effettiva mancanza di vista: e mi chiedo quanti anni abbiano, a quale epoca appartengano, quale storia sia scritta su quei volti, come macinino il loro tempo, qui. Ancora una volta, percepisco gli uomini come più associati alla “tavola” e le donne invece più legate alla “strada”: sedute ai bordi, in viaggio tra città e villaggio, intente a portare da mangiare o da bere a qualcuno, barcollanti tra la folla del mercato impegnate a comprare e a vendere “cose”».

Un esempio molto chiaro di questo meccanismo si ha a tavola durante la *supra*, dove normalmente gli uomini siedono da una parte e le donne dall'altra: queste ultime portano il cibo e le bevande, mangiano con gli uomini ma restano nel complesso in un atteggiamento verbalmente “passivo”; sono per lo più gli uomini, infatti, a parlare in modo concitato e prolisso, a gestire il sistema dei brindisi, a decidere ciò di cui si parla e l'ordine in cui se ne parla.

The oratorical genres performed at the Georgian banquet (*supra*) are deemed appropriate to men, or rather [...] are a venue for the emergence of indigenous concepts of “manliness” (*važkacoba*). The banquet toast, with its highly conventionalized format, group-cohesive content and epideictic rhetorical framing, is [...] the master trope for much public discourse. [...] While the men make long-winded toasts, recite poetry and sing at the banquet table, the womenfolk carry on informal conversations, either in the interstices of the “official”, toastmaster directed verbiage of the *supra*, or in the kitchen – where women prepare the food presented at the banquet, and wash the dishes afterward (Tuite 2010: 10).

In questo, come in altri casi, l'uomo sta alla parola, potremmo dire, come la donna sta al silenzio. Riprendendo anche la riflessione di Kotthoff (1995), lo stesso Tuite fa notare che gli studi più recenti sulle pratiche discorsive locali ne hanno evidenziato il forte radicamento nelle credenze relative al genere, tanto da diventare esse stesse, in quanto “pratiche”, un veicolo di rappresentazioni, differenziazioni, a volte persino esclusioni sociali. Vi sono infatti anche dei “generi di discorsi” ritenuti più appropriati alle donne, che eccedono lo spazio domestico e si spingono fino a quello pubblico: Ne sono un esempio molto limpido le lamentazioni funebri, un contesot orale dove le donne si esprimono in modo decisamente più sonoro degli uomini: quando l'ho intervistata su questo e simili temi, la mia amica georgiana Mzia mi ha spiegato che “si fa così” proprio perché solo le donne sono impure come il cadavere che piangono e possono quindi avvicinarlo più di quanto sia consentito agli uomini²⁰. E' molto interessante, infine, l'esistenza di alcuni specifici santuari femminili a cui le donne rivolgono le proprie invocazioni: anche in questo caso, che per motivi logistici ed organizzativi ho potuto documentare solo parzialmente, è proprio lo spazio (si tratta di santuari separati e lontani da quelli maschili) a codificare e trasmettere una specifica relazione sociale, e a farlo attraverso le pratiche.

²⁰ Altri casi di “oralità femminile” socialmente codificate sono le nenie e le ninne-nanne (g. *oṣḡḡḡḡḡḡ/iavnana*).

La narrazione stessa sembra essere, in certo qual modo, proprio una di queste pratiche: guardando più da vicino ai miti di fondazione degli altari e dei villaggi, infatti, emergeranno più volte dei riferimenti a ciò che è contaminante, impuro, proibito e dunque necessario oggetto di evitamento; questo, al di là delle più ampie coordinate cosmologiche a cui si potrebbe essere tentati di risalire (ma che di fatto rimarrebbero delle costruzioni culturali, se non addirittura etnografiche), si riversa tutt'ora in quella che ho precedentemente chiamato "spazializzazione del sacro" e più complessivamente in un'esperienza spazializzata delle relazioni fra i generi interne al gruppo: i siti sacri rappresentano infatti una mappa culturale molto chiara dei "luoghi accessibili" e di quelli "interdetti" ad ogni componente sociale. Con i suoi simboli complessi, le sue trasfigurazioni di vicende e personaggi storici, i valori che semina nel paesaggio e le situazioni sociali in cui e per cui viene raccontato, il mito di fondazione diventa un preziosissimo "dato culturale" in senso profondamente ermeneutico: non un sistema di categorie per spiegare, ma una cruciale fonte nel senso dialogico, artefatto ed altamente performativo in cui ne parla appunto Portelli: «le fonti orali [...] mi interessano esattamente perché lì dentro operano alcuni meccanismi e procedimenti dell'immaginazione, della memoria, della costruzione di senso che si possono vedere *in azione*» (Portelli 2008: 110, corsivo mio).

In Georgia esiste dunque una tradizione orale e narrativa molto articolata che intreccia musica, preghiera e racconto e vi coagula attorno delle dinamiche sociali ben precise²¹.

Essa ha strettamente a che fare con i luoghi sacri delle regioni di Nord-Est innanzitutto perché l'uso della parola regola di fatto il rapporto con la divinità locale (*jvari*, *khati*): a voler essere precisi, in ambito liturgico proprio la parola è l'elemento discriminante che segnala la direzione precisa del rapporto fra il Patrono e la comunità

²¹ Sul primo di questi elementi non posso soffermarmi in modo puntuale perché decisamente troppo complesso da affrontare in questo lavoro: la musica costituisce infatti, in generale, uno degli elementi più pregnanti della cultura georgiana di tutti i tempi, e si esprime principalmente attraverso il canto polifonico e la danza di gruppo. Riguardo all'area della mia ricerca, diciamo che la tradizione canora dello Pshavi sembrerebbe essere un po' più complessa che nel Khevsureti, in virtù della propria struttura melodica modale e di un repertorio che raccoglie canzoni d'amore, lirica, musiche storiche, temi eroici e rituali: l'andamento di base è costituito dal canto a due voci, mentre nel Khevsureti si hanno anche melodie cantate in unisono. Fra le canzoni più popolari vi sono quelle del gruppo Perkhuli e Perkhisa che, durante i rituali svolti presso gli altari, accompagnano le cosiddette "danze circolari" di glorificazione delle divinità.

dei suoi servi (*saqmo*), com'è evidente guardando alle diverse funzioni religiose esercitate dal *kadagi* e dal *khevisberi*.

Il *kadagi*, come dicevo, è colui che tradizionalmente si faceva interprete del messaggio che il dio (g. *ghvtaeba*) locale mandava agli uomini, vaticinando durante sedute o fasi complesse di *trance* estatica; a ben guardare, in effetti, tutta la figura del *kadagi* è comprensibile proprio facendo un continuo riferimento alla pratica della parola e della narrazione. Il termine *kadagi* appare in Georgia, attestato da Vahushti, a partire dal XVIII sec. e inquadra un profilo che ricorda molto quello dello sciamano di cui molto prima aveva parlato Strabone a proposito delle “regioni sacre” del Caucaso. Prima di allora, il verbo georgiano *kadageba* (ქადაგება, “pubblicare, proclamare, predicare”) e l'equivalente sostantivo verbale (“sermone”) venivano attribuiti al predicatore (g. მქადაგებელი/*mkadagebeli*) cristiano e solo più tardi vengono introdotti nel linguaggio popolare delle regioni di montagna a designare, in generale, il “porta-parola” della divinità. Araldo e sciamano ad un tempo, insomma, il *kadagi* era la persona attraverso cui²² il Patrono parlava agli uomini. Il suo nesso profondo con la sfera della parola è sottolineata anche da un altro appellativo utilizzato per il *kadagi*, che viene definito infatti *meene* (dal g. ენა/*ena*, “lingua”), vale a dire colui che conosce la lingua divina, la lingua segreta del *khati*, l'idioma parlato nientemeno che dalle divinità: essa non è segreta nel senso di “sconosciuta” o “esoterica” (i termini che la compongono sono noti a tutti, anche se utilizzati solo nella poesia popolare e non nel linguaggio quotidiano), bensì nel senso che il suo impiego effettivo è riservato esclusivamente ai preti e agli sciamani²³.

Anche la figura del *khevisberi* è strettamente legata all'universo della parola e della narrazione. All'inverso del *kadagi*, il *khevisberi* è colui che, soprattutto durante le

²² A tal proposito Charachidze (1968: 117) nota che, prima di *kadagi*, in Khevsureti la parola locale per “sciamano” era *kandara*, che oggi designa un paletto ficcato nel muro e usato come appendi-abito oppure come posatoio per gli uccellini; lo studioso francese sostiene che proprio questo fosse il senso originario del termine: lo sciamano era cioè la “gruccia” della divinità, che si esprimeva per suo tramite.

²³ Charachidze (1968: 136). Non essendo questo il tema centrale della mia ricerca, non posso soffermarmi con più precisione sulle dinamiche della vocazione, possessione e divinazione dei *kadagi* e sul loro legame con la teoria locale della malattia (questioni per le quali rimando a Charachidze 1968: 11-186, che ne offre una ricostruzione molto particolareggiata, senza dubbio datata ma risalente proprio all'ultimo periodo storico in cui questa figura è effettivamente attestata nella regione). Ciò che resta molto importante, però, è il suo rapporto costante con il mondo della lingua, della parola, dell'oralità e del mito: sono molti, infatti, i racconti mitologici che l'hanno come protagonista e ne chiariscono bene la funzione socio-religiosa. Charachidze stesso, come vedremo, insiste molto sul suo tradizionale ruolo regolatore ed ordinatore della comunità sia civile che spirituale e sul peso che la mitologia ha nel tramandarlo e confermarlo.

cerimonie e attraverso precise sequenze parlate fa da portavoce per la comunità, rivolgendosi alla divinità del luogo e portando ad essa le preghiere e le invocazioni dei membri del *saqmo* (Tuite 2011). Rispetto alla tradizione orale di queste regioni, comunque, il *khevisberi* è una figura molto interessante anche e soprattutto per la sua esperienza di vita e per il tipo di *local knowledge* di cui è portatore, alla quale proprio l'etnografia ha potuto in qualche modo avere accesso nel corso del tempo. Come fa notare ancora Tuite, infatti, quello che diversi *khevisberi* hanno consegnato ai taccuini degli etnografi di varie generazioni sono delle autentiche “narrazioni di vocazione” (*vocation narratives*), delle auto-biografie orali in cui essi raccontano delle proprie dinamiche di avvicinamento al mondo del “divino” e alla loro attuale funzione di officianti del culto: ancora una volta, insomma, la fonte etnografica assume un profilo di tipo marcatamente narrativo.



Figura 49: Il *khevisberi* Philippe Baghiauri mentre, durante la nostra intervista, mi racconta le leggende associate all'altare di San Giorgio di Gogolauri (fermo immagine tratto da un video che ho realizzato il 18 luglio 2010).

Ho parlato prima degli *andrezi* come espressione privilegiata di una “conoscenza narrativa” locale: è pur vero che questa conoscenza non è diffusa e trasmessa in modo uniforme, ma viene appropriata e di volta in volta formulata in modo diverso dai vari attori sociali, evidenziando così non solo l'innegabile esistenza di razionalità e prospettive multiple entro ogni gruppo, ma soprattutto il fatto che la narrazione – in quanto è un “prendere la parola” – ha spesso a che fare con il potere. Pur essendo di fatto un patrimonio dell'intera comunità del villaggio e non appartenendo ad un ambiente esoterico, gli *andrezi* non sono conosciuti – ma soprattutto non vengono

ripetuti – allo stesso modo da parte di tutti i suoi membri²⁴. I narratori di *andrezi* sono prevalentemente uomini e, a partire sia dagli accenni presenti nella letteratura, sia dalle mie note di campo e interviste, credo di poter dire che proprio il *khevisberi* è il narratore (გ. მთხრობელი/*mtkhrobeli*) più autorevole e riconosciuto del gruppo. Molti *andrezi*, infatti, sono connessi ai luoghi sacri della regione ed egli li conosce proprio perché è molto legato ad un certo santuario e alla sua storia: ecco che di nuovo, e proprio in quanto pratica, il narrare marca quella dimensione che ha a che fare con l'accesso simbolico ai luoghi sacri, la conoscenza della loro storia di fondazione, l'autorità religiosa e quindi, in senso lato, col potere²⁵.

Credo sia evidente, a questo punto, l'importanza di considerare le narrazioni non solo per il loro vasto contenuto mitologico ma, innanzi tutto, nei loro contesti sociali di produzione (chi racconta? dove e quando si racconta? perché si racconta?): senza dubbio questo aspetto ha esso stesso molto a che fare con i significati che esse veicolano. Proprio perché sempre collocata in situazioni sociali ben precise, infatti, nel contesto georgiano la narrazione di storie ha un valore culturale altamente performativo.

Anche quelle che oggi vengono percepite semplici favole o storie di intrattenimento, non sono nate come narrazioni fini a sé stesse ma tradizionalmente codificavano precise norme comportamentali: custodendo i resoconti di condotte esemplari, fornivano preziose indicazioni sulle attività pratiche ed il loro valore, anche se col tempo questo loro attivo ruolo sociale si è andato gradualmente attenuando (Chilchaladze 2009). Come fa notare Bgazhba – riferendosi all'Abkhazia, ma in generale a tutto il Caucaso del Nord – qui le storie non sono mai state soltanto “qualcosa per far divertire i bambini”, al contrario

they were traditionally one of the chief forms of entertainment, particularly in the mountain districts, together with music, singing and dancing. At the many feasts (i.e. elaborate meals, with much drinking and toasting), the guests would be expected to make a contribution to the entertainment, possibly in the form of a poem or a story. Relating tales would also be a feature of gatherings for the purpose of communal work. Although

²⁴ Durante le mie stesse interviste, infatti, ci sono state persone che hanno raccontato senza remore (come Tariel, maschio e capo villaggio, o Philippe, *khevisberi*) e altre delle quali ho percepito invece un forte imbarazzo all'idea di farsi portavoce di una conoscenza collettiva (ricordo non solo Marina, ma anche Nana, Lili, Tea).

²⁵ Parola e potere, dunque, sono strettamente connessi e trovano espressione anche nella poesia popolare che, con esponenti illustri quali lo stesso Vaja-Pshavela e Galaktioni, rappresenta una forma di oralità particolarmente apprezzata in queste regioni e spesso dà vita a vere e proprie competizioni chiamate *kapia* (ქაპია).

the primary purpose may have been entertainment, the stories also have an educational value: to confirm the community values of loyalty, hard work, hospitality and so on (Bgazhba 1985: 2, cit. in Berman 2010: 14-15).

Se le storie sono avviluppate in un così stretto legame con la socialità e la costruzione identitaria, una delle sfide etnografiche più importanti è proprio quella di riuscire ad individuare le situazioni sociali in cui tipicamente “si racconta”: in tal senso, credo che la permanenza sul campo sia l’unica autentica fonte di possibile conoscenza, poiché consente di tracciarne un profilo proprio attraverso l’osservazione e la partecipazione ai momenti considerati “più significativi”.

Sicuramente uno di questi è la *supra*. Proprio attorno al tavolo della *supra*, infatti, la poesia come la retorica, anzi l’oralità in genere, hanno il loro luogo sociale privilegiato.

La parola *supra* (სუპრა) in georgiano significa, letteralmente, “tovaglia”: per estensione, è passata poi ad indicare l’oggetto “tavolo” e, infine, la condivisione stessa del pasto come “evento”. La *supra*, di fatto, è un vero e proprio processo sociale con forti implicazioni culturali e politiche²⁶. Certo, si tratta primariamente di una porzione materiale di spazio costituita da un tavolo con delle sedie, nonché dai vari cibi e dalle bevande che vengono serviti durante il lungo e abbondante pasto. Ma la componente più importante di una *supra* rimangono le persone che vi partecipano ed il sistema di pratiche che la governano e la portano estremamente vicina al piano rituale: il modo di sedere e parlare, l’ordine dei discorsi, il ruolo autorevole del *tamada* (თამადა, che deve essere non solo un buon oratore, ma anche un buon bevitore, capace cioè di assumere grandi quantità di alcool senza perdere la lucidità) la e sua spiccata capacità verbale di “formulare un buon brindisi” (გ. სადღეგრძელო/*sadghegrdzelo*), l’obbligo del silenzio e la pausa nel mangiare mentre lui parla, l’ordine tematico molto importante che regola l’enunciazione dei brindisi stessi²⁷. Dietro la *supra*, insomma, agisce un

²⁶ Sulla *supra* georgiana sono stati pubblicati già diversi studi che ne esaminano le sfaccettature più significative (per una bibliografia piuttosto nutrita rimando a Tuite 2005), mentre a mia conoscenza non è stato ancora molto indagato il rapporto fra *supra* e narrazione tradizionale: in che occasioni e in che senso il richiamo ai miti (nella fattispecie, agli *andzezi*) entra a far parte dei discorsi intrecciati attorno al tavolo e, dunque, dei processi verbali e prassici di costruzione dell’identità locale? Approfondire la narrazione attraverso uno studio della *supra* come momento familiare e comunitario, tuttavia, richiederebbe almeno un lavoro a parte.

²⁷ Il primo è a Dio (g. *ghmert*), il secondo a “chi ci ha dato il cognome” (i propri genitori), il terzo ai figli, poi agli ospiti, alla Patria, e si conclude col brindisi alla Vergine Maria (*Diario di campo*, 25 marzo 2010). Il numero minimo di brindisi è tre, ma si può arrivare fino a più di una dozzina: tipicamente, la *supra* dura infatti dalle tre alle quattro ore.

intero sistema di rappresentazioni e norme sociali: eppure ciò che vi fluisce, e vi si scioglie di continuo, sono proprio cibo e parole, gesti e racconti, in un intreccio profondo che ricorda molto l'idea di “commensalità” formulata da Susan Pink²⁸.



Figura 50: Merab racconta una storia cantandola, durante una *supra* nel villaggio di Urbnisi (Foto di Valentina Simeoni, marzo 2010).



Figura 51: Sergo mi racconta la storia della fondazione del suo villaggio di Sagarejo (nel Kakheti) durante una *supra* con lui e la sua famiglia (immagine tratta da un video che ho realizzato a Kakabeti nel giugno del 2010).

²⁸ Proprio parlando della commensalità e del ruolo che vi detengono la dimensione sensoriale, la memoria e i valori culturali, l'antropologa britannica sottolinea quanto, e come, certe situazioni sociali, lungi dall'essere delle mere cornici rispetto a dei presunti contenuti culturali, possano incarnare delle vere e proprie fonti, preziosissime, per la conoscenza etnografica: «it suggests that ethnographers' participation through eating with others can facilitate new levels of awareness. It also implies that ethnographers might engage with eating as a way of knowing (about) other people's worlds and treat the experience reflexively». E' esattamente quanto andavo dicendo poco prima a proposito dei “contesti più appropriati per la narrazione” e vale, allo stesso modo, per la comprensione del “senso dei luoghi”: «Indeed, eating with others can be interpreted as a way of participating in their place-making practices, since the preparation and consumption of food might, like walking, be constitutive of place» (Pink 2008: 181).

Secondo Tuite, questo momento di condivisione fisica, alimentare, verbale costituisce l'attualizzazione di un antico rituale nonché un aspetto di assoluta rilevanza antropologica per lo studio dell'area cultural georgiana: «Ask any foreigner who has spent time in Georgia to describe his or her impressions of that country, and without fail the banquet (*supra*) will appear at or near the top of the list» (Tuite 2005: 1). Anche Wendell Steavenson riporta con percepibile emozione degli affascinanti spaccati di *supra* georgiana, sottolineandone il legame proprio con la pratica narrativa:

And then the toasts began, as they had for centuries. The largest man, rotund with a beaming red face and a mayoral disposition, rose with his glass in his hands and began to speak [...]: "...She tells me she is looking for stories. Well, we have many stories in Georgia, old ones, good ones, stories about friendship. She is welcome! We may not have luxury, we may not have electricity, but we are friends and friendship begins with a glass of wine, a toast – conversation comes later; interviews we leave to the experts. Here we have a few things, we have wine, we have our stories, and these things we would like to share" (Steavenson 2002: 7).

Senza dubbio, dicevo, la *supra* favorisce molto la parola, anche se entro i vincoli di precise regole oratorie: vi regna un'atmosfera di convivialità, il consumo (spesso piuttosto intensivo) di alcool scioglie il nodo dei discorsi, la relazione verbale a volte sfocia in sottili forme di competizione; vi si riproducono dei rapporti sia di genere che di autorità²⁹, nonché di quella che possiamo chiamare "autorevolezza narrativa"³⁰.

²⁹ Secondo Kotthoff (1995) i brindisi georgiani sono un luogo, fisico e simbolico, dove si "fa genere" e "si fanno identità": la *supra*, fa notare la studiosa, è una situazione sociale prevalentemente maschile, attorno a cui le donne gravitano solo come satelliti, nonché un *setting* in cui si producono e confermano i valori che costruiscono l'idea dell'identità georgiana. Tutto questo accade anche attraverso le forze e le emozioni che essa mette in campo (ad esempio le aspettative rispetto all'"essere un buon oratore", l'autorevolezza del proprio discorso, il legame fra la parola, il silenzio e l'onore). Di entrambi questi aspetti ho fatto esperienza più volte durante la mia permanenza in Georgia, dove l'ospitalità a tavola è la forma più esplicita ed apprezzata di accoglienza di un ospite, tanto solerte da creare quasi imbarazzo in chi la riceve, soprattutto se poco abituato al consumo di alcool, come nota ironicamente Wendell Steavenson nel suo libro: «"The Georgians are a very hospitable Nation", said Ruslan who was the bodyguard, "but they cannot understand it when you say you don't drink. They will put the glass right under your nose and they will hit you across the back and say again, drink! And when you Explain again that we cannot because of our religion, they barely relent and say, 'All right, then, just a small glass!'"» (Steavenson 2002: 226). Seduto accanto a tavola accanto a me in più di un'occasione, Giorgi Rcheulishvili mi ha spiegato che «chi da fuori guarda un brindisi georgiano, probabilmente non lo capisce, cioè non capisce la portata culturale ed affettiva che esso sottintende. Al contrario, i figli bisogna assolutamente che stiano a tavola, lo osservino e lo imparino perché, attraverso il brindisi, impareranno anche "come essere un Georgiano", che significa: 1) Come accogliere gli ospiti 2) come vivere e comportarsi 3) come difendere la famiglia dai nemici» (*Diario di campo*, 26 marzo 2010). Per esteso, mi verrebbe da dire che, stando a tavola, si impara a diventare non soltanto dei buoni Georgiani, ma anche dei buoni narratori.

³⁰ Come anche altri aspetti della cultura georgiana, fra le montagne del Nord-Est la *supra* presenta alcune caratteristiche particolari: ad esempio oltre alla vodka (g. *საყვარაყი*) e più che il vino, vi si consuma la

Proprio durante le lunghe serate passate attorno ad un tavolo, io stessa ho potuto ascoltare alcune fra le più belle storie sulla Georgia, i Georgiani, il loro glorioso passato, la loro ricchezza spirituale e la loro splendida terra (g. დედამიწა/*dedamitsa*, “Terra Madre”):

Con Sergo, continuiamo per tutto il giorno a parlare di tante cose. E’ decisamente un buon oratore, si percepisce quanto gli piaccia parlare. A me piace ascoltarlo perché lo capisco e vedo che si diverte ad insegnarmi nuove parole: l’ho soprannominato *chemi kartuli leksikoni*³¹. Neanche a dirlo, è lui che gestisce la *supra* stasera. Mi spiega, innanzi tutto, che il primo brindisi è sempre dedicato a Dio e che, in questo caso, non si dice *gaumarjos!* ma *Upals dideba!*. Il secondo brindisi va alla famiglia, il terzo sempre alla Patria.

La *supra* è decisamente uno dei momenti migliori per farsi raccontare delle storie: la narrazione di Sergo è durata quasi due ore, e pensare che mi aveva detto di non essere un buon narratore. Invece ha raccontato della Georgia, delle chiese del K̄hakheti, dei santuari dedicati a San Giorgio, della cittadina di Sagarejo, della turbolenta storia locale e di come, nel tempo, l’identità georgiana sia stata spesso ostacolata, messa in discussione dalla conquiste straniere, schiacciata dai dominatori, eppure sia sopravvissuta. La scioltezza dei suoi discorsi, che mi ha permesso anche di filmare con la telecamera, ha fatto ammorbidire di più persino Zura, che in più momenti ha voluto partecipare alla narrazione (*Diario di campo*, 19 giugno 2010).

Il richiamo alla *supra* come contesto particolarmente favorevole alla colloquialità e al raccontare stimola per l’appunto all’individuazione di quelle che sono, localmente, le situazioni sociali migliori in cui cercare e condividere la narrazione di storie: una questione che, in altre parole, ha molto a che fare con la metodologia narrativa in antropologia e traccia un primo contorno di quella che è invece proprio un’*epistemologia* narrativa, le cui coordinate sto precisando nel corso di questo capitolo. Da parte mia ho constatato che sicuramente la *supra* è una di queste situazioni ma che, se l’interesse principale sono le storie sui luoghi sacri, allora un’intervista narrativa³² non è necessariamente legata ad un *setting* predefinito: io ho svolto alcune interviste a casa dei miei intervistati, molti colloqui durante i viaggi fatti con loro verso le montagne e durante le salite a piedi ai santuari, infine ho realizzato molte delle mie interviste presso i luoghi che erano l’oggetto della narrazione stessa. Per elicitarla la narrazione, in questi casi si può ricorrere a diversi strumenti: un oggetto, una serie di fotografie, una

birra (considerata qui la bevanda sacra per eccellenza). Nel caso sia presente durante una *supra*, il *khevisberi* vi agisce anche come *tamada*.

³¹ “Il mio vocabolario di georgiano”.

³² Sulle circostanze e le peculiari caratteristiche dell’intervista narrativa si vedano Atkinson 2002 e Poggio 2004: 100 sgg.

parola detta dall'etnografo, lo "stare insieme in un certo luogo" sul quale esistono delle storie, l'"andare insieme per luoghi" (quel "camminare" su cui insistevo all'inizio), la partecipazione ad un rituale a cui sono associate delle storie e così via³³.

Il rapporto con i luoghi sacri, abbiamo detto e vedremo, è molto concreto e si snoda attraverso un insieme articolato di pratiche: evidentemente, la narrazione è una di queste. Credo infatti che non solo il "raccontare" (*storytelling*) vada valorizzato in quanto modo particolarmente adatto a ripercorrere il circuito dell'esperienza pratica³⁴ ma che sia esso stesso, prima di tutto, una modalità di quest'esperienza³⁵: non solamente

³³ Per quanto riguarda la metodologia e le "domande da fare", invece, direi che non è necessario chiedere sempre e solo delle storie che ci interessano: l'intervista etnografica ha già in sé un andamento narrativo, perché dà spazio e profondità alle esperienze della persona intervistata, le cui memorie hanno per l'appunto una forma narrata e trovano espressione privilegiata in essa. A volte è opportuno lasciare semplicemente raccontare: a partire da una foto di famiglia, ad esempio, è possibile ricostruire al tempo stesso una genealogia familiare, la storia personale dell'intervistato, uno spaccato di vita di un villaggio, i processi e le modalità di fondazione dei suoi luoghi sacri ecc. In molti casi è proprio questo il tipo di rapporto che ho instaurato con i miei intervistati, sempre nella consapevolezza che il risultato dell'intervista è una costruzione dialogica continua: «Quindi non è che si ha accesso al vissuto, ma si ha accesso a una narrazione, a una costruzione verbale [...]. Quello che si fa è [...] di generare una situazione che non esisterebbe se non ci fossi tu, di far fare all'intervistato una cosa che non farebbe, perché da solo non si metterebbe lì a raccontare per ore ed ore. Magari avrebbe molta voglia di farlo, ma nessun altro è mai stato a sentirlo. Il che significa che sei tu che hai creato un tipo di narrazione» (Portelli 2008: 109-111).

³⁴ Vi è infatti un'interessante analogia fra storie e pratiche, nel senso che proprio il "fare" (soprattutto quello "esperto") presenta in molti casi un andamento "narrativo": «l'azione abile ha una qualità narrativa, nel senso che ogni movimento, come ogni rigo in una storia, deriva ritmicamente da quello precedente e poggia le basi per quello successivo. Come nell'intrecciare cesti, per ricordare l'osservazione di Boas, la struttura spaziale si forma a partire da un ritmo temporale» (Ingold 2004: 210). Nel suo testo *L'invenzione del quotidiano*, già Michel de Certeau aveva ricostruito il modo in cui, storicamente, la formula narrativa è divenuta la più adatta ad esprimere la sfera del fare e del saper fare, diventando poi (nelle vesti più formali della "letteratura") il «repertorio di queste pratiche sprovviste di copyright tecnologico». Le storie, infatti, «forniscono alle pratiche quotidiane lo scrigno di una *narratività*». La continuità storica con cui formulazioni narrative sono state usate (anche dagli stessi etnografi) in luogo di descrizioni presunte "oggettive" della realtà sociale conferma, a suo parere, la «pertinenza *teorica* della *narratività* per quanto concerne le pratiche quotidiane» (de Certeau 2001, or. 1990: 116, corsivo nel testo): «non dovremmo dunque riconoscerne la legittimità scientifica supponendo che, invece di essere un residuo ineliminabile o ancora da eliminare dal discorso, la *narratività* svolge in esso una funzione necessaria, e che una teoria del racconto è indissociabile da una teoria delle pratiche, come sua condizione al tempo stesso che sua produzione?» (de Certeau 2001, or. 1990: 126, corsivo nel testo). Tra le "pratiche" o "saper fare" in questione vi sono ad esempio le tecniche artigianali, culinarie, le abilità (*skills*) manuali che si acquisiscono non con un approccio di tipo teorico ma soltanto grazie ad un apprendimento guidato. Sembra che queste pratiche esperte non siano tanto "dicibili" quanto piuttosto "imitabili" e, tramite l'esecuzione imitativa, apprensibili. Forse sarebbe meglio dire che esse non sono "spiegabili" e "descrivibili" ma restano, per l'appunto, "narrabili".

³⁵ Per valorizzare quanto merita il carattere attivo della narrazione risulta particolarmente appropriato il verbo e sostantivo inglese con cui ci si riferisce al raccontare storie, vale a dire *storytelling*: questo termine è composto infatti da *story*, che si riferisce al contenuto, e *telling*, che indica invece l'azione del raccontare, imprescindibile perché senza di essa la trasmissione della storia non potrebbe darsi (Potteiger e Purinton 1998: 44). Ad essere precisi, quindi, la parola "narrazione" sarebbe da intendersi come più generale ed estesa di "storia" anche se io, finora, le ho usate entrambe come termini operativi e quindi non ho volutamente precisato questa distinzione. La categoria stessa di "narrazione" è tanto articolata che

performance, insomma, ma fin da subito coinvolgimento corporeo e cognitivo nel mondo. Da un punto di vista sociale, inoltre, il racconto ha sempre avuto una straordinaria capacità di produrre valori, norme e sistemi morali, nonché di delimitare e distinguere: dotato tradizionalmente di un'autorità superiore persino alla legge, un tempo il racconto fondatore veniva prima del giudizio regolatore (de Certeau 2001, or. 1990: 186).

Se da un lato, quindi, la narrazione appare come modalità privilegiata tanto di esperienza quanto di resoconto delle pratiche³⁶, è pur vero che il raccontare è esso stesso una categoria dell'azione: de Certeau stesso, infatti, sottolinea che il racconto «ha indubbiamente un contenuto, ma è anch'esso un marchingegno» che «produce effetti, non oggetti». Nel nostro caso, potremmo dire che il raccontare è un dispositivo socio-culturale che produce luoghi (il senso dei luoghi), non semplici descrizioni di luoghi. Non solo, insomma, è necessario narrativizzare le pratiche, ma è altrettanto importante comprendere la natura pratica, e performativa, della narrazione, probabilmente l'unico «“saper dire” esattamente adeguato al suo oggetto»: tutte le forme narrative, infatti, «dicono esattamente ciò che fanno. Sono il gesto che significano» (de Certeau 1990: 127-128).

risulterebbe difficile darne qui una definizione esaustiva: in questo lavoro la intendo come sinonimo di “storia” (dunque “narrare” è sinonimo di “raccontare storie”) e di “racconto” ad indicare un processo (nel caso della mia ricerca, di carattere verbale) attraverso il quale il parlante struttura temporalmente una serie di eventi a lui più o meno noti e, attraverso questa pratica comunicativa («eine gleichsam handwerkliche Form der Mitteilung», “essa stessa una forma artigiana della comunicazione” come la chiama Benjamin nel suo saggio del 1936), mette in connessione e trasmette alcuni elementi della propria cultura, esperienza e visione del mondo (Duranti 2001: 224). Entro il contesto narrativo georgiano ne fanno parte allo stesso modo il mito di fondazione, i miti cosmogonici e le leggende così come certe forme di poesia e di invocazione ma anche le riflessioni autobiografiche e le storie di famiglia. Non farò quindi la distinzione narratologica comune fra *narrazione* come atto, *racconto* come modo di intrecciare gli eventi e *storia* come contenuto del racconto, proprio perché il mio lavoro si incentra non tanto su queste nozioni “esperte” quanto sulla concezione locale del raccontare; allo stesso modo, non intendo specificare questioni narratologiche (ad esempio quelle relative a trama, intreccio, stile e così via) perché non particolarmente pertinenti alla mia ricerca. Mantengo invece centrale il nesso individuato da Ricoeur fra *narratività* e *temporalità*, perché fondamentale all'istituzione del senso nelle storie: «I take temporality to be that structure of existence that reaches language in narrativity and narrativity to be the language structure that has temporality as its ultimate referent. Their relationship is therefore reciprocal» (Ricoeur 1981: 165).

³⁶ Nel caso della narrazione *verbale*, un ruolo estremamente prezioso in tal senso è giocato dal gesto, inteso sia come elemento della pratica raccontata (gesto tecnico, esperto), sia come parte integrante del modo di raccontare (gesto narrativo). Siamo di fronte ad un tema di grande importanza, ma troppo vasto per poter essere affrontato qui: trovo molto interessante, ad esempio, il fatto che la narrazione sia un modo privilegiato per dire ciò che, in sé, non si lascia dire (in quanto è “pratica”) e che sia tale non solo in quanto il raccontare è un'azione vera e propria, ma anche perché il gesto (che è sia azione, sia linguaggio) istituisce una continuità spazio-temporale tra il non verbale ed il verbale.

Altrettanto rilevante è il fatto che, in quanto atto linguistico, il raccontare sia una pratica *relazionale*: non solo nel senso che si racconta sempre *di qualcosa*, ma anche perché si racconta sempre *a qualcuno*, e questo rapporto fra narratore e pubblico raggiunge una forma esemplare proprio nella tradizione orale, che è sostanzialmente un “consegnare storie” ad altri, che le tramandino a loro volta. In tal senso il narrare è una forma di (inter)azione sociale a pieno titolo, «una transazione sociale che ha come oggetto le storie» (Poggio 2004: 30) e va sempre compreso come parte di un contesto sociale, come suo prodotto e suo dispositivo di riproduzione che, per essere ricevuto e tramandato, richiede la partecipazione ad una rete di rimandi, codici e valori: «il racconto non esprime una pratica. Non si accontenta di dire un movimento. Lo compie. Lo si comprende pertanto se si partecipa alla danza» (de Certeau 2001, or. 1990: 129).

3.2.3 Andrezi: struttura e tematiche ricorrenti

Nel corso del primo capitolo ho voluto ripercorrere in modo puntuale alcune fra le più importanti storie che nel tempo si sono intessute attorno a questi territori e in particolare ad alcuni elementi del paesaggio locale. Il mio intento era quello di evidenziare come la percezione della regione caucasica sia venuta costruendosi, storicamente, attraverso dei veri e propri processi narrativi le cui trame fanno tutt’uno con le strutture del territorio locali (il mare, la pianura, la montagna): come scrive Griffin (richiamato in Berman 2010: 5), «Georgia or *Sakartvelo* is a land of myths and tales as tall as the peaks themselves». Paesaggi e narrazioni, in questo contesto culturale, si compenetrano di continuo e richiamano a vicenda, anche laddove non sembra che i luoghi siano l’oggetto specifico di un racconto.

La musica e la preghiera georgiane, come la poesia e i racconti, attingono ad un bacino tematico vastissimo: quello della mitologia non solo georgiana, nemmeno soltanto caucasica ma, direi, almeno centro-asiatica, attraversati come sono da *topoi* e *pattern* narrativi di varia provenienza, a testimoniare come a tutti gli effetti la Georgia abbia sempre costituito un grande crocevia non solo di popoli e merci, ma anche e soprattutto di idee³⁷. Anche negli *andrezi*, infatti, sono frequenti i richiami alle più

³⁷ Attraverso la Georgia passava ad esempio la cosiddetta “Via della Seta settentrionale”, costruita a partire almeno dal VIII-X sec. per trasportare la seta dall’Asia centrale a Bisanzio senza attraversare l’Iran, bensì circumnavigando il Mar Caspio e attraversando poi il Gran Caucaso per approdare al Mar Nero, da dove sulla costa, a Sukhumi, essa veniva mandata infine a Costantinopoli oppure, da Poti e

ampie storie di popoli e luoghi che da secoli ormai popolano l'immaginario locale: abbiamo già incontrato, ad esempio, il simbolismo dell'albero e della catena, ma vedremo fra poco come alcuni dei loro protagonisti abbiano molto in comune con figure leggendarie come Amirani (per citare solo la più conosciuta).

Ripercorrendo proprio i grandi miti a cui io stessa facevo riferimento (Amirani, gli Argonauti, l'Arca), Berman scrive: «It should therefore come as no surprise that Georgia contains such a rich source of traditional tales, as this collection reveals. It should also come as no surprise that the stories are the product of so many different influences – including pagan, Christian and Islamic – in view of the troubled history of the land» (Berman 2010: 5-6). Secondo l'autore, uno dei motivi portanti della narrativa tradizionale georgiana è il fenomeno dello sciamanesimo, che vi avrebbe fornito un fondamentale *humus* di personaggi, situazioni, *pattern* narrativi, riferimenti concettuali: in effetti, in alcune delle vicende che andrò esaminando fra poco si potrebbero individuare delle influenze tematiche radicate in quella che è la tradizione *locale* dell'esperienza estatica³⁸. In generale, la mitologia georgiana attinge fortemente da questo bacino rappresentazionale: molti racconti, aventi una struttura che si potrebbe in parte paragonare alla nostra fiaba, vedono i protagonisti impegnati a lottare contro

Batumi, partiva per Venezia e il Mediterraneo. La coltura stessa del baco da seta è attestata in Georgia sin dal V secolo: tra il VIII e il XII sec., la Georgia, l'Iran e l'Azerbaijan si affermarono infatti come secondo centro produttivo mondiale dopo la Cina e nel corso dei secoli XIII-XV il Mar Nero divenne un'area di primaria importanza per le esportazioni verso l'Europa. Tbilisi era uno dei più ferventi snodi di questi percorsi, il che fece sì che la Georgia intrattenesse dei rapporti su scala molto vasta con l'Europa Orientale, Bisanzio, l'Iran, l'Asia Centrale, l'India e la Cina, traendo il meglio dagli influssi culturali di tutti questi paesi. Durante i secoli XI-XII, i suoi diplomatici ed intellettuali furono degli appassionati viaggiatori: il poeta Rustaveli andò in Oriente, mentre Chakhrukhadze fu il primo Cristiano noto per aver visitato la Mecca e per la prima volta nella letteratura mondiale, ben un secolo prima di Marco Polo, il suo poema *Tamariani* riporta la descrizione di un viaggio in Eurasia e delle strade che congiungevano i due mondi. Altrettanto frequenti, come abbiamo visto, furono i viaggiatori stranieri che approdarono nella regione: Veneziani e Genovesi vi fondarono molti centri commerciali, tra cui quello di Tskhumi (Sukhumi), che chiamarono "Sebastopoli". Durante lo stesso periodo, l'Europa Occidentale era legata all'Oriente anche da un'altra strada che passava per la Georgia: essa iniziava in Italia, attraversava la Germania, la Polonia, discendeva in Ucraina e Crimea e arrivava ai porti georgiani. In generale, si può dire che nei secoli XIII-XVIII il ruolo di mediazione tra Est ed Ovest svolto dalla Georgia ebbe un grane impatto sulla sua cultura, letteratura ed arte, che assorbirono e riflesero entrambe queste spinte. Quando la Russia si annetté la Georgia, nell'800, cercò di sfruttare al meglio il suo potenziale di transito abbassando i dazi sulle merci che transitavano da e per l'Iran e costruendo collegamenti ferroviari tra Mar Nero e Mar Caspio. Durante l'ultima e lunga dominazione russa, dopo il 1921, la Georgia rimase isolata e ha visto perciò indebolirsi la propria funzione storica di mediazione sia geografica che culturale. Dopo l'indipendenza, il 9 aprile 1991, in un certo senso si può dire che il corridoio georgiano sia stato ristabilito, anche se la seta è stata sostituita dal petrolio e dal gas, una nuova traiettoria ben esemplificata oggi dalla tanto discussa *pipeline* Baku-Tbilisi-Ceyhan.

³⁸ Rimango critica rispetto all'utilizzo dei termini "sciamanesimo" e/o "sciamanismo", che ho impiegato qui in quanto presenti nella letteratura citata, ma sul cui valore come categorie antropologiche (descrittive, esplicative o comparative) sarebbe necessario discutere a lungo.

malattie, epidemie o grandiosi nemici, sperando quella che si potrebbe definire un'iniziazione, e comunicare con gli animali o con esseri di altri mondi, in particolare di quello sotterraneo.

In un altro dei suoi lavori dedicati alla cultura narrativa e spirituale del Nord-Est georgiano (Kiknadze 1996), infatti, Kiknadze tematizza le vicende mitiche legate al cosiddetto *kajavetis gandzi* (ქაჯავეთის განძი), vale a dire il “tesoro della terra dei Kajis”. A tal proposito egli riprende un racconto, molto diffuso in Georgia, che narra di come Giorgi o Givargi (San Giorgio), accompagnato da un leggendario sciamano di nome Gakhua (il quale, per affrontare il viaggio, entra temporaneamente in uno stato di “quasi morte”), sia disceso nel regno ipoctonio dei Kajis o Kajes, una popolazione di fabbri demoniaci dotati di enormi poteri che sono estremamente temuti dagli uomini poiché conoscono le preziose tecniche di lavorazione dei metalli³⁹. Disceso dunque nel regno sotterraneo, Giorgi sconfigge la loro stirpe e distrugge il loro castello, portandosi via un bottino molto ricco⁴⁰ che, secondo l'autore, gli servirà poi per dare vita alle due maggiori istituzioni della società, vale a dire il matrimonio e il culto religioso. Egli riporta con sé anche tre donne, che d'ora in poi saranno le sue sorelle giurate (g. *dobilni*) e fra le quali Samdzimari viene prescelta, portata al santuario di *Khakhmaṭis jvari* e designata come sua consorte prediletta e “doppio femminile”. L'avventura in un mondo pericoloso e la “presa” di una donna che rivelerà presto la sua natura semi-divina e demoniaca accomunano chiaramente la vicenda di Givargi a quella di Amirani, anch'egli sceso nel regno dei Kaji proprio alla ricerca di una compagna.

In generale, fa notare Tuite, le “traiettorie mitiche” di Givargi e Samdzimari (oggi una delle figure più altamente rispettate e invocate in territorio khevsuro) sono esse stesse un motivo tematico importante nella poesia e nel canto di queste regioni, e spesso accompagnano la danza circolare del *perkhuli* (ფერხული) durante le occasioni solenni (Tuite 2002): diversi *andrezi*, per altro, narrano di una figura “altra” (una donna o una persona straniera) che, guidata dalla divinità, viene accompagnata nel sito in cui

³⁹ Il viaggio di Giorgi e Gakhua è narrato negli *andrezi* n. 41, 43, 44, 45 mentre quelli dal n. 36 al n. 40 parlano specificamente della loro permanenza nel mondo sotterraneo (cfr. Kiknadze 2009: 41-48).

⁴⁰ Consistente in bestiame da sacrificare, strumenti di lavorazione del ferro, vasellame in metallo utile a produrre, consacrare e bere la birra, e la grande catena del focolare, elemento che abbiamo già incontrato in questo tipo di racconti.

quest'ultima ha scelto di abitare⁴¹. Molto importante rimane, per altro, il nesso che lega queste due figure mitologiche proprio alla spazialità e al territorio locale: Giorgi è divenuto per certi versi il simbolo stesso del movimento, dello spostamento e, per esteso, della migrazione; secondo Charachidze (1968), egli viene in generale associato a quegli elementi naturali (pianure, montagne, colline, fiumi,...) che, seppur parte del mondo naturale, sono tuttavia accessibili agli uomini; proprio perché demoniaca e “altra”, invece, Samdzimari viene messa in relazione agli spazi e ai luoghi più selvaggi e inaccessibili (come le gole, le vette dei monti ecc.).

Vi sono dunque, negli *andrezi*, numerosi filoni tematici che rimandano alla più ampia cosmovisione locale: poiché però, come dicevo prima, questa non è un orizzonte monolitico e “dato” una volta per tutte, credo sia più corretto cercare di affrontarli intrecciandoli a delle riflessioni più puntuali su taluni aspetti sociali, storici e territoriali concreti a cui finora avevo solo accennato.

Soprattutto, credo sia sempre opportuno interrogarsi non solo e non tanto su ciò che la narrazione “contiente” quanto piuttosto su ciò che la narrazione “fa”.

Come il professor *Ḳiḳnadze* mi ha spiegato durante uno dei nostri colloqui, esistono vari tipi di *andrezi*: gli *andrezi* di fondazione, quelli religiosi, gli *andrezi* più genericamente mitologici e quelli giuridici. Fra i temi che trattano, vi sono ad esempio degli episodi di ierofania o cratofania che hanno come protagonisti i “Figli di dio” (g. *ghvtisshvilni*), oppure le spedizioni che questi conducono in vari luoghi del territorio locale, o ancora le loro battaglie contro i demoni nei tempi ancestrali, le loro reciproche relazioni e i rapporti con le comunità dei loro servi; diverse storie narrano poi dei tesori segreti detenuti dai Patroni presso i loro santuari, oppure di altre vicende relative ai

⁴¹ Tuite e Bukhrashvili (2002). Il racconto *khevsuro* (ma conosciuto in buona parte del Caucaso) di Givargi ha ricevuto già differenti interpretazioni da parte di chi si è occupato della mitologia locale: ad esempio Charachidze, nel discutere questi materiali narrativi, lo interpreta evidenziando la natura “altra”, esterna e instabile (forse sarebbe meglio dire “migrante”) della figura di Givargi, mentre *Ḳiḳnadze* legge nel rapimento di Samdzimari un episodio della vita del San Giorgio ortodosso che, durante le sue predicazioni, salva una principessa pagana da un dragone e poi la converte al Cristianesimo (Tuite 1996). Ciò che risalta nel mito, poi, è l'evidente risonanza di alcune dinamiche proprie dell'esperienza sciamanica: il viaggio e il ritorno, il contatto con un mondo “altro”, il rapporto fra potere e divinità, l'ambiguità del potere stesso. Samdzimari, ad esempio, è caratterizzata da una natura demoniaca che la accomuna al genere femminile e che la rende fonte di un particolare potere: molti oracoli e sciamani (maschi) locali, infatti, asseriscono di aver ricevuto la sua visita notturna nella forma di una donna mortale, e di aver avuto proprio da lei l'ispirazione per il proprio vaticinio (Tuite 2006: 171). Come le donne in caso di matrimonio, in sostanza, lei “viene da fuori”: dunque rispetta, anzi fonda, il principio stesso dell'esogamia. E Giorgi, che la “rapisce”, potrebbe essere visto come un guerriero che si reca in una terra altra in cerca di ricchezze e di moglie.

villaggi (guerre, epidemie, faide). Solitamente, spiega anche l'antropologo georgiano Roland Topchishvili, nella tradizione orale khevsura gli *andrezi* si riferiscono infatti a figure eroiche, grandi battaglie e contese, importanti decisioni della comunità (cioè del *temi*). Vengono trasmessi sotto forma di racconti orali o poesie e rappresentano uno dei principali fattori di unità (g. ერთანობა/*ertianoba*) e solidità (g. სიმტკიცე/*simtkitse*) territoriali della comunità stessa, nonché un significativo deposito di identità e tradizione (Topchishvili 2006: 149). Saper raccontare “buoni *andrezi*” (essere cioè quello che, in georgiano, si chiama *meandreze*, მეანდრეზე), è ritenuta una qualità molto importante che pertiene a chi ha a tal punto compreso la “realtà”, da saperla raccontare in termini mitologici (*Intervista a Giorgi Cocanidze*, 15 luglio 2010).

Oggi gli *andrezi* continuano a circolare fra i membri delle comunità di villaggio e, come si può immaginare, il lavoro di loro registrazione e trascrizione da parte di Kiknadze è tutt'altro che completo e concluso, come d'altra parte non è tale il mio lavoro di analisi narrativa sui suoi materiali e sugli *andrezi* che ho raccolto personalmente durante l'etnografia: al contrario, si tratta di un progetto ancora aperto e di un campo assolutamente fertile per le future ricerche, anche con aperture tematiche molto interessanti sull'attualità, come spero di poter evidenziare in questa sede⁴².

Dato l'interesse specifico della mia ricerca che ho condotto, entro l'articolata tradizione degli *andrezi* ho scelto di concentrarmi in particolare su quelli più fortemente ancorati all'idea di “luogo”: questi *andrezi* appartengono per lo più alla categoria dei “miti di fondazione” (g. დაარსების ანდრეზები/*daarsebis andrezebi*) e raccontano della costruzione di un santuario oppure della creazione e del popolamento di un villaggio. Dato che di norma le due situazioni sono correlate, scelgo di indicarli anche con l'espressione più generale “*andrezi* di luogo”. Nel riprendere queste narrazioni, il mio intento è dunque molto specifico: non intendo occuparmi tanto di mitologia georgiana e caucasica in senso lato (per quanto sia comunque necessario richiamarne alcuni elementi, che però non intendo considerare come statici o atavici “mitologemi”, bensì come riattualizzazione continua di una tradizione simbolica in costante mutamento) quanto piuttosto studiare e comprendere le narrazioni come pratica sociale e religiosa in connessione al paesaggio culturale e al senso dei luoghi.

⁴² Sulla creazione di trame mitologiche come strategia di rappresentazione di una realtà sociale, politica e religiosa in costante divenire (quale quella caucasica), rimando per ora a Shnirelman 2001.

Poiché, quindi, non avrò modo di esaminarne se non alcuni – in particolare, gli *andrezi* più pertinenti alle questioni che sono interessata ad approfondire – è bene fin d’ora cercare di comprendere quali siano i contenuti generali di queste narrazioni. Già abbiamo visto che il bagaglio tematico di riferimento è rappresentato da eventi nodali e problematici quali le battaglie contro una generica congerie di “invasori” e la demonizzazione o divinizzazione dei sovrani georgiani, percepiti a volte come ostili nemici, altre come benefattori. Vedremo adesso che in alcuni casi questo tipo di evento viene trasfigurato e ripreso nella narrazione delle sanguinose lotte fra i “Figli di Dio” (divinità positive) e i demoni (g. *devebi*, divinità negative) per il possesso delle terre d’altura: questo è il terzo tipo di riferimento ai “tempi in cui piovve sangue” di *Ḳiḳnadze* ed uno dei temi portanti proprio negli *andrezi* su cui mi sono concentrata. La conquista dei territori di montagna, infatti, è strettamente connessa all’atto di fondazione degli altari per il culto e al popolamento di vecchi e nuovi villaggi.

Guardiamo brevemente a quella che Tuite (2002) ha individuato come trama ricorrente nelle narrazioni della raccolta di *Ḳiḳnadze*. Innanzi tutto, la storia racconta tipicamente di un luogo su cui verrà fondato un santuario ma che, al momento in cui il racconto inizia, risulta essere già abitato da degli uomini o da degli esseri demoniaci. La vicenda si mette in moto allorchè una divinità (il “Patrono” o “Figlio di Dio”) decide di spostarsi dalla pianura alle montagne, di solito per sfuggire al contatto con qualcosa di “contaminante” (cfr. *andrezi* n. 46-48): secondo *Ḳiḳnadze*, questa decisione è una conseguenza della natura incorporea e ultraterrena dei “Figli di Dio”, che evitano il più possibile il contatto con fonti di impurità e/o di eccessiva corporeità, dunque con le donne e con certi animali (pollame, maiali); diversi *andrezi* infatti spiegano l’arrivo del *khaṭi* fra le montagne con il suo desiderio di fuggire dalla prossimità con simili animali o con altri esseri viventi che portano in sé l’impurità della “altitudini inferiori”, e lo spinge dunque a scegliere come nuova residenza un sito allocato sulla cima di una montagna (Tuite 2002: 29). Così, il dio (g. *ghvtaeba*) manifesta la propria intenzione di occupare quel luogo, appropriandosi dei territori che gli pertengono e lo fa solitamente parlando per bocca di un animale (il caso più frequente è quello di una splendente colomba) oppure di persone “straniere” (tipicamente, provenienti dalla pianura stessa o da un altro Paese).

Ecco ora un esempio di *andrezi* proveniente da Gudamaqari, nel quale il messaggero è appunto una colomba⁴³:

La colomba – costruttrice di una chiesa

A Lakatkhevi (un distretto dello Mtiuleti), c'era un uomo della famiglia dei Karchaidze. Un giorno egli stava tagliando alberi nella foresta, allo scopo di costruire una casa, quando arrivò una colomba, che col becco prese dei pezzetti di legno e li portò da qualche parte. E questa cosa si verificò ripetutamente, più volte. L'uomo si mise a rimuginare chiedendosi dove la colomba stesse portando quei pezzi e così la seguì. La colomba andò nel denso della foresta, vicino al villaggio di Dumatskho (nel distretto di Gudamaqari), e l'uomo vide che la colomba stava costruendo un nido della forma di una chiesa.

Karchaidze chiamò gli abitanti del villaggio e li informò dell'azione della colomba. Loro vennero, videro questa cosa e pensarono che Dio stesse chiedendo loro di costruire una chiesa. Karchadze era un carpentiere e gli abitanti del villaggio gli chiesero di costruire una chiesa per loro.

Lui iniziò a costruirla e, quando la chiesa fu finita, gli abitanti gli offrirono delle pecore, o del bestiame, o dell'oro. Qualunque cosa tu scelga, siamo pronti a dartela, gli dissero.

Karchadze il carpentiere ritornò al proprio villaggio per consultarsi coi suoi fratelli. Erano nove, loro, e tutti erano sposati. Fratelli, disse, mi offrono vari tipi di beni per la chiesa che ho costruito. Che ne pensate, cosa dovrei prendere come pagamento da parte loro? Uno dei fratelli scelse una pecora, altri scelsero l'oro e così via. Alla fine fu chiesto alla più giovane delle loro spose e lei disse: a te non serve nulla. Hai tutto, in abbondanza. L'oro passa, tutte le ricchezze passano, ma la benedizione di Dio rimane per sempre. Quando arriverà il giorno di festa di quella chiesa, fa' in modo che il decano della chiesa pronunci per prima una benedizione per i Karchadze: "Dio, benedici il costruttore della chiesa! Siano benedetti i Karchadze! Siano fruttiferi e si moltiplichino i Karchadze!"

E, da allora, il decano pronuncia la benedizione per questa famiglia.

A differenza di quanto vediamo accadere qui, in molti altri racconti gli abitanti del luogo prescelto si rifiutano di cedere il loro territorio e per questo vengono puniti, a volte anche in modo piuttosto violento, dalla divinità (g. *ghvtaeba*), che non può accettare di rimanere a vivere in pianura. Un altro elemento che ricorre nella vita sociale locale è infatti la punizione in cui si teme di incorrere se si violano le norme della "purezza" e del contatto con le presunte fonti di contaminazione (i morti, le donne, il sangue impuro, certi animali). Il castigo divino produce i suoi effetti: la porzione di territorio viene ceduta al dio (g. *khati*) e diventa "sacra" ed inviolabile. Gli uomini, ora fedeli a lui, gli costruiscono un santuario nel posto in cui essa ha "toccato terra" al suo arrivo sulle montagne. Il sito in questione si trova

⁴³ Il testo mi è stato gentilmente fornito dal professor Kiknadze nella versione che lui stesso ha tradotto in inglese e che io, qui, ripropongo in italiano. Il termine *dove*, che lui usa per "colomba", potrebbe comunque essere tradotto anche con tortora o piccione.

typically [at] some distance from the village, requiring in some localities a hike of several hours over precipitous terrain. The shrines themselves — and this is an important difference between north-east Georgian religion and most other areas of the country, including Svaneti — are simple constructions made of slate, few of which appear to have ever been used as Christian churches (Tuite 1996: 82).

Quest'ultimo passaggio merita particolare attenzione: gli *andrezi* sono infatti un'inestimabile fonte di informazioni sul valore simbolico attribuito allo spazio territoriale, un valore che vedremo declinato in varie forme e che si esprime non solo nella scelta dei punti in cui edificare gli altari, ma anche nell'individuazione delle aree più favorevoli alla creazione dei villaggi. In entrambi i casi, abbiamo a che fare con una complessa nozione di ciò che costituisce un "buon luogo" e che può essere ricostruita attraverso vari spunti narrativi.

Il primo è stato per l'appunto il mito della quercia di Lashari, la cui trama interna presenta delle evidenti particolarità e costituisce forse la più importante eccezione rispetto alla struttura generale che sono venuta delineando, come eccezionale è, d'altra parte, il luogo di cui esso racconta. Alla leggenda della grande quercia sacra, però, sono connesse numerose altre narrazioni, proprio perché all'altare principale di Lashari sono collegati (simbolicamente e territorialmente) sia quelli che nel capitolo precedente ho chiamato i suoi "altari satelliti", sia gli altri santuari clanici che organizzano culturalmente il territorio montuoso del Nord-Est georgiano.

Abbiamo dunque a che fare con storie che riflettono la struttura di un paesaggio, e – ad un tempo – con sistemi di luoghi che si rispecchiano in articolate trame di storie: è, questo, un ottimo esempio di quello che Tim Ingold, durante una delle nostre discussioni, ha definito come rapporto duale fra il *narrating landscape* (narrare paesaggio) ed il *landscaping narrative* (rendere paesaggio le narrazioni).

Vedremo adesso altri esempi del complesso dispositivo narrativo-culturale costituito dai locali "miti di fondazione".

3.2.3.1 *ᲘᲟᲠᲗᲗ*: distruttore di demoni, fondatore di luoghi

Fra gli *andrezi* riportati nella raccolta di *ᲘᲗᲗᲗᲗᲗ* sono ricorrenti le storie che hanno come protagonista l'eroe *ᲘᲟᲠᲗᲗ*, il cui ciclo di avventure domina in particolare la sezione dei racconti relativi allo Pshavi. *ᲘᲟᲠᲗᲗ* è un guerriero locale, e la sua missione divina è quella di sconfiggere gli esseri sovrumani che stanno occupando la Terra.

Prima di esaminare meglio la sua figura, sono necessarie però alcune precisazioni terminologiche. Innanzitutto, nei racconti del ciclo pshaviano il personaggio “negativo” con cui Զօპალა si confronta è chiamato in georgiano *devi* (დევი), termine per il quale Charachidze (1968: 342) ipotizza un’origine dalla demonologia iraniana (corrisponderebbe al *daeva* dell’Avesta e al *div* del persiano). Secondo lo studioso di mitologia caucasica, però, a differenza delle entità demoniache iraniane, in Armenia (dove *dev* significa “diavolo”) e in Georgia (dove *devi* indica piuttosto un demone gigante o anche un dragone) questa figura è stata sensibilmente umanizzata e resa sia più “materiale” (ha delle precise caratteristiche fisiche) che più “mortale” (ha una consistenza corporea e può essere definitivamente ucciso). Si tratta dunque di un essere gigante, a volte dotato di più teste e criniera, dalla faccia umana ma deforme, che vive di solito in antri o caverne, oppure in alta montagna, ma che pure prende moglie e ha una famiglia, anzi costruisce fortezze e villaggi: è dunque un essere che “abita” e crea cultura, tratto che lo rende estremamente simile agli umani (*Intervista a Giorgi Cocanidze*, 15 luglio 2010). I *devebi* georgiani mantengono comunque una natura distruttiva e cannibale e sono rappresentati come un vero e proprio flagello per gli uomini: nelle parole del mio intervistato, sono *aratsminda* (არათმინდა), “non sacri”. La loro ostilità fondamentale, tuttavia, si esprime verso le divinità (g. *ghvtaebata*) o Figli di Dio (g. *ghvtishvilni*), che sono per altro le uniche figure in grado di annientarne la potenza.

Uno dei *devi* più temuti e potenti della mitologia caucasica è noto come Baq-Baq, nome che senz’altro richiama quello del leggendario antagonista di Amirani. Proprio con Amirani, in effetti, ha molto a che fare Զօპალა stesso: Զօპალა che, dal canto suo, in queste narrazioni è concepito come una figura eroica, umana e divina ad un tempo, o meglio inizialmente umana (g. *ადამიანი/adamiani*, *პიროვნება/pirovneba*), poi anche divina.

Proprio la conclusione positiva delle sue lotte contro i giganti è la ragione per cui a lui, che diventa “Figlio di Dio”, viene intitolato un santuario nello Pshavi. Entrato nella leggenda, Զօპალა inizia ad essere pensato e pregato come uno fra i più fidati protettori della regione: ben gli si addice dunque anche l’epiteto di *batonni* (“signore”) o *patroni* (“patrono”), che normalmente viene attribuito tanto a lui quanto alle altre entità venerate presso i santuari. “Patrono” è un appellativo che, in effetti, condensa un duplice

riferimento, da un lato all'idea dell'autorità e dall'altro a quella della protezione: indica infatti sia il “padrone” che l’“angelo protettore” del territorio e delle comunità locali.

In tal senso, la sua vicenda è strettamente intrecciata a quella di un altro eroe, chiamato Iakhsar (o Iakhsari). Di lui narra un *andrezi* piuttosto lungo che dunque, per brevità, riprenderò qui soltanto nei suoi passaggi più importanti⁴⁴.

Si racconta che, all'inizio, Iakhsar fosse un mortale, più precisamente un vecchio monaco (g. წმინდა ბერი/*tsmida beri*) molto devoto a Dio. Egli viveva ritirato nella sua piccola stanza in un luogo chiamato Ninakhi, situato a meno di due km ad Ovest di Shuapkho (nell'attuale Uḡana Pshavi), dove sono ancora visibili le rovine del suo santuario circondate, oggi come allora, da un denso bosco di querce. Pure Ḳopala, dal canto suo, viveva da eremita (g. ბერი/*beri*) ad Ikhinsha. A Iakhsari come a Ḳopala, il Dio Ordinatore (g. მორგე ღმერთი/*morige ghmerti*) aveva concesso enormi poteri allo scopo di sconfiggere i demoni giganti (*devebi* o *dev-ḱerpni*), che avevano occupato la Terra e si cibavano degli uomini, che catturavano con delle enormi reti gettate nell'Aragvi. Protetto dal proprio boschetto di querce, dunque, Iakhsari teneva sottocchio il grande demone Gamkhveura (chiamato così dal verbo გამრავლება/*gamravleba*, “moltiplicarsi”, perché aveva nove figli ed egli stesso innumerevoli teste). Poco lontano, giusto al di là dell'Aragvi, c'era poi un altro villaggio (Tkhiliana) abitato soltanto da demoni. I demoni continuavano a moltiplicarsi e ad occupare i territori situati lungo la valle del fiume: quando però iniziarono a costruire sulla Montagna di Avi (*Avisgori*), dove Iakhsari aveva abitato in precedenza, egli fece la sua apparizione nel luogo in cui stavano edificando il villaggio e faticavano per sollevare un masso da usare nella porta come pietra d'angolo. Sorpresi del suo coraggio nel presentarsi lì, lo sfidarono a sollevarla e, quando Iakhsar vi riuscì senza sforzo, fuggirono spaventati. Con quella stessa pietra, Iakhsar demolì la casa in costruzione. A quel punto Dio comandò lo sterminio totale dei demoni: Ḳopala fu incaricato di combatterli e sconfiggerli presso Cikhegori (la montagna-fortezza, dove cioè i demoni avevano costruito il proprio bastione), mentre a Iakhsar fu ordinato di distruggere quelli che abitavano nel villaggio

⁴⁴ *Andrezi* n. 202 in Ḳiḱnadze 2009: 183-188; riportato anche in Kurtsikidze e Chikovani 2008: 273-283. Significativamente, il ciclo di racconti che hanno come protagonista Iakhsar sarebbe stato enunciato, originariamente, da un veggente, confermando l'importante legame tra la figura del *kadagi* e la pratica della narrazione.

di Khashari, alla sorgente del fiume Iori: si trattava di Muza, re dei demoni, e di Beghela, una splendida donna dai lunghissimi capelli.

La grande battaglia di Kopala contro i demoni si svolse appena sotto il villaggio di Udzilaurta, dove c'era un piccolo spazio aperto chiamato Iremtkalo: da qui, il monaco fu coinvolto in una competizione molto amata dai *devi*, fu sfidato cioè a lanciare delle pietre verso la zona di Cikhegori, per stabilire chi arrivasse a gettarle più lontano. Iakhsar scelse invece di aspettare Muza lungo la strada da Khashari a Iremtkalo: lo sorprese e lì lo uccise, scendendo poi al villaggio per completare lo sterminio. Nel frattempo *Ḳopala* era impegnato nella competizione con i demoni: il più potente fra questi lanciò la propria pietra, che cadde molto lontano; quando fu il turno di Kopala, egli fu aiutato di nascosto dal dio *Ḳviria*, e la lanciò ancora più lontano, attraverso la valle, colpendo e distruggendo la fortezza dei giganti. Incattiviti, questi scesero a valle per cercare di tirare indietro la pietra, così *Ḳopala* poté attaccarli ed ucciderli tutti con la propria frusta. Dopo di ciò, distrusse e saccheggiò le loro case e si stabilì in quella zona.

Nel punto in cui cadde la pietra, dunque a Cikhegori, vi è tuttora la torre dedicata a *Ḳopala* (coincidente con l'ex fortezza de demoni) e gli abitanti della regione vi si recano in preghiera durante la festa nota come Cikhegoroba. Per la loro temerarietà in questa lotta, Iakhsar, *Ḳopala* e Pirkushi (il fabbro che aveva preparato le loro armi), furono premiati dal Creatore diventando Figli di Dio (g. *ghvtisshvilebi*): esseri in parte umani, in parte divini. Ad ognuno di loro, inoltre, fu assegnato un *saqmo*: le comunità di servi di Kistaurta, Udzilaurta e Goderdzaulta rispettivamente.

Dopo essere divenuti Figli di Dio, “scendendo a terra” *Ḳopala* e Iakhsar presero possesso dei territori che erano stati loro assegnati: Iakhsar si stabilì (g. *daarsda*) sia nei pressi di Shuapkho, sia sulla Montagna di Avi dove i demoni erano stati sconfitti e dove abitavano, per l'appunto, le famiglie del clan Kistauri; *Ḳopala* invece si stabilì sia a Cikhegori che sulla cima della montagna di Udzilaurta:

qui c'è *Ḳopala*, quel *Ḳopala* si è spostato [nel luogo] che chiamano “Gola del castello”, [...] ecco lì ci sono le montagne principali di *Ḳopala*, e su come è venuto ad esistere questo posto vi è questa leggenda: anche qui vivevano i giganti, questo *Ḳopala* era un essere molto forte, era un uomo, ma potente, aveva un dono divino; un gigante rubò una pietra da Cikhegori [dove *Ḳopala* viveva] e per questo *Ḳopala* lo ha ferito. E' una pietra grandissima, anche ora lì c'è questa pietra. *Ḳopala* ha perseguitato il mostro e lo ha frustato costringendolo a lasciarla cadere per terra, una pietra grandissima e quando ci vai

è lì. Questo posto si chiama “Nabincheli” dal fatto che la pietra lo ha graffiato sulle spalle dove l’aveva caricata (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2i]).

Questa, possiamo dire, è la versione principale e più dettagliata della lotta (g. ბრძოლა/*brdzola*) fra i due eroi locali e la stirpe dei demoni. Ma non è la sola e, se da un lato ripercorrerne qui tutte le varianti e le estensioni mi sarebbe concretamente impossibile, dall’altro vi sono alcuni riferimenti “lateralali” che meritano comunque di essere richiamati⁴⁵. La storia di Ҷopala e Iakhsar, infatti, non getta luce soltanto sul breve mito che ho riportato in apertura, ma mi consente anche di comprendere meglio il racconto che alcuni miei intervistati hanno condiviso con me in un modo purtroppo frammentario ma comunque coerente, come spesso accade durante le interviste etnografiche.

Quei precisi punti nel territorio in cui vi erano le abitazioni dei demoni che i due eroi hanno sconfitto e raso al suolo, sono diventati dei luoghi di preghiera. Fra questi vi è, ad esempio, il piccolo santuario di Ҷopala di cui ho parlato nel precedente capitolo (cfr. § 2.5), situato lungo in corso del fiume Aragvi. Anche sulla sua nascita esiste una leggenda, che ha come protagonista il leggendario gigante Avtandili, dodicesimo fratello nonché unico sopravvissuto della famiglia di demoni sterminata da Ҷopala. Il racconto lo coglie di ritorno da una battuta di caccia, con un grande platano sotto un braccio e un cervo nell’altra mano, nel tentativo di rubare e portarsi via la pietra di Ҷopala (g. *kopalas kva*), che costituiva il trono dell’eroe:

Andrezi N. 183. *La pietra di Ҷopala*

L’unico demone (*devi*) che fu lasciato libero da Ҷopala si chiamava Avtandili. Così, il gigante Avtandili decise di costruire una diga sull’Aragvi e far affogare nell’acqua gli abitanti dello Pshavi. Il demone iniziò a raccogliere le pietre. Andò e rubò una delle pietre da Cikhegora. Le prese con un legaccio e se le stava portando via. Ma Ҷopala venne a conoscenza di questa storia, andò su da lui, lanciò la propria mazza (*lakhti*) e lo uccise. Il gigante lasciò andare la pietra, che ancora giace lì. E questo luogo è chiamato la Roccia (*sakani*) di Avtandili. Nella parte inferiore della roccia, dove c’è la pietra rubata da questi, è stato costruito il piccolo luogo sacro (*salocavi*) per Ҷopala. Questa è la pietra di Ҷopala e la gente conosce bene questo luogo (*am adgils*).

Inoltre davvero questa pietra porta i segni sofferti della mazza di Ҷopala (*kopalas nalakhtari*).

⁴⁵ Cfr. ad esempio l’*andrezi* n. 187 dal titolo *Ҷopalas brdzola devebtan*, “La lotta di Ҷopala contro i demoni”.

Dopo che *ᲚᲟᲛᲗ᲏* ebbe ucciso anche *Avtandili*, gli abitanti del villaggio di *Khomi* recuperarono la pietra e la rimisero in cima alla strada, dove si trova tuttora e dove è diventata oggetto di venerazione, in onore della forza e del coraggio dell'eroe. Questa grande roccia, situata in effetti ai bordi dell'*Aragvi* appena al margine della foresta, ha una forma quadrangolare e concava che potrebbe richiamare quella di una grande sedia⁴⁶. Poco distante si trova un'altra pietra, che altro non è se non il corpo di *Avtandili* solidificato: qui il nome del luogo è diventato *avtandilis nakani*, cioè "il luogo in cui *Avtandili* scivolò giù e morì" (Kurtsikidze e Chikovani 2008).

T: Ecco, *ᲚᲟᲛᲗ᲏*, di cui avevo detto: a proposito [di questo luogo] ci sono [delle leggende].

V: E' un luogo sacro?

T: Sì, è un luogo sacro, cioè vivevano qui delle persone molto grandi di corpo, come un orco. Penso sia successo negli anni '70-'80 che gli scavi [archeologici] hanno scoperto delle ossa lunghe 220 cm, in quel periodo vivevano persone di questa altezza. Risulta che fossero grandi di corpo, e potenti. Si racconta così nel corso dei secoli, però nessuno ricorda niente di loro, solo storicamente c'è qualcosa. Ed esistono delle leggende, ma si chiamano "La roccia di *Avtandili*". L'icona del *temi* degli *Udzilauri* è *ᲚᲟᲛᲗ᲏*. Lì ci sono delle leggende (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [21]).

Secondo *Vaja Pshavela*, egli stesso appassionato commentatore di queste mitologie, uno degli attributi più importanti di *ᲚᲟᲛᲗ᲏* è la sua "vecchiezza" (g. *ბერობა/beroba*): egli infatti viene definito *beri*, che come concetto (si ricordi il *khevis-beri*) fa riferimento tanto all'età quanto alla saggezza che vi è associata (sembra sia quest'ultimo, comunque, il tratto che ha più valore, dal momento che un'effettiva anzianità impedirebbe all'eroe di essere così prestante e combattivo). In effetti, fa notare lo stesso *Charachidze*,

les montagnards caucasiens sont connus pour la vénération qu'ils portent aux aînés, aux anciens. Le mot «vieux» est souvent utilisé comme synonyme de «fort, brave, valeureux» c'est un terme de respect, applicable à quiconque s'en montre digne, indépendamment de toute notion d'âge. [...] C'est probablement ainsi qu'il faut interpréter l'épithète que les *Pshavs* et les *Khevsurs* appliquent à *ᲚᲟᲛᲗ᲏*. Ce sens est confirmé par le titre que porte le prêtre montagnard, qui est en même temps, on le sait, un chef de guerre: *xervis-beri*, «l'ancien de la gorge» (*Charachidze* 1968 : 346-347).

⁴⁶ Ulteriori riferimenti alle vicende che hanno come protagonista l'eroe *ᲚᲟᲛᲗ᲏* sono reperibili, oltre che nella raccolta di *Ლ᲏Თ᲏* e nel testo di *Kurtsikidze* e *Chikovani*, anche in quello di *Charachidze* (1968, in particolare p. 148).

Va anche considerato che, come Iakhsar, ̖opala è originariamente un monaco, un uomo cioè dedito alla vita contemplativa e particolarmente saggio: non solo la forza fisica, insomma, è necessaria per sconfiggere gli esseri demoniaci e liberare gli uomini.

Altro elemento di notevole interesse è l'arma che egli usa contro di loro: in molti *andrezi* si fa riferimento ad un *lakh̖i* (ლახვი), termine che sembra di poter tradurre con “mazza” o “bastone”, dunque un'arma che di fatto era molto frequente tra i guerrieri dell'epoca antica. Simbolo essa stessa del “massacro”, l'arma diventa a tal punto una propaggine dell'eroe che nel Tusheti, durante le proprie invocazioni, i devoti di ̖opala si rivolgono indifferentemente all'una o all'altro: “lagho lakh̖o, gmirno K'op'arno!” (“oh fiera mazza, o eroico K'op'ala!”, Charachidze 1968: 348). In altri casi, l'arma utilizzata è piuttosto una frusta, un grande scudiscio, oppure la freccia scagliata dal suo arco: sono tutti strumenti di punizione che ben si accordano con l'elemento naturale più frequentemente associato a ̖opala, vale a dire il fulmine (e da cui, per altro, i demoni sono particolarmente intimoriti). Le armi di ̖opala sono fatte di ferro, quando invece di norma gli stessi oggetti sarebbero in legno: in realtà, questo serve probabilmente a chiamare in campo la figura mitica di Pirkhusha, il fabbro che gliela forgia e che, secondo la cosmologia locale, è suo *dzmobili* (ძმობილი), cioè “fratello giurato” (femm. *dobilni*).

Questa peculiare presenza mitica avvicina il ciclo di ̖opala a quello di Amirani, che abbiamo già incontrato nel primo capitolo in quanto protagonista di uno degli *epos* più antichi del folklore georgiano: un parallelismo che potrebbe essere confermato, per altro, da ulteriori indizi, fra i quali spicca senza dubbio quello che è l'elemento fra tutti più ricorrente nei racconti su Kopala, vale a dire la “pietra” (g. ქმა/*kma*). Nel ciclo di ̖opala, infatti, la pietra o le pietre costituiscono tanto il materiale con cui i demoni stanno edificando la propria fortezza, quanto l'oggetto del loro “passatempo” preferito; diventa poi il pretesto della competizione con ̖opala e, infine, lo strumento della sua vittoria assoluta sui demoni stessi, nonché uno dei mezzi concreti per il loro sterminio. E oggi rimane come *memento* delle battaglie ancestrali che hanno fatto di questo territorio un paesaggio sacro.



Figura 52: Statua dedicata ad “Amirani guerriero”, nel *raioni* di Marneuli, Sud-Est della Georgia (Foto gentilmente donatami da Oliko, una delle mie informatrici che abita in un villaggio della zona).

Più precisamente, a tornare spesso in questi racconti è l’atto di forza consistente nel sollevare un’enorme pietra dal suolo e, in questo, i due eroi sono molto vicini. Inoltre anche nella vicenda amiraniana gli antagonisti sono rappresentati da esseri giganti a più teste a cui spesso ci si riferisce come *devebi*. Nonostante però *Ḳopala*, come Amirani, combatta contro di loro e le sue imprese eroiche servano di beneficio agli uomini, nella sua dimostrazione di forza non v’è traccia della *hybris* amiraniana, né della conseguente ostilità con Dio: al contrario, troviamo qui la legittimazione e anzi persino il mandato divino delle sue azioni. *Ḳopala*, alla conclusione della vicenda, non viene imprigionato, bensì rimane un liberatore ed acquisisce ancora maggiori poteri. Ciò che caratterizza la sua figura sono piuttosto la grande potenza e prestanta fisica, la perizia nell’uso delle armi, la strategia, la pazienza, la costanza ed il coraggio: tutte doti che ben corrispondono al profilo non solo e non tanto dell’eroe mitico caucasico, quanto piuttosto del guerriero nord-georgiano. E le pietre, insieme alla fortezza distrutta, ai villaggi e a tutta la porzione di paesaggio in cui queste lunghe vicende si snodano, rappresentano proprio l’esito del suo intervento vittorioso. Di nuovo, istituire dei possibili parallelismi fra *Ḳopala* ed Amirani mi è parso interessante non tanto perché esistano dei motivi tematici necessariamente ricorrenti in un’area geografica, quanto

piuttosto per sottolineare come gli *andrezi* attingano tanto all'esperienza storica locale quanto al più patrimonio narrativo caucasico, confermando quanto si diceva all'inizio rispetto al continuo concatenarsi di "storie" che raccontano queste "geografie".

E all'inverso, se analizzato in chiave simbolico-narrativa il territorio stesso parla – anzi, *racconta* – di tremende lotte avvenute ai tempi delle origini, che hanno visto alcuni personaggi "locali" (Იოპალა, Iakhsar) sconfiggere e scacciare diverse figure, non umane – quindi "altre" – e pericolose per gli abitanti del luogo. In questo tipo di dinamica sembra di poter riconoscere, abbastanza fondatamente, l'esperienza storica della Cristianizzazione, giunta dalla pianura e attraverso tentativi anche piuttosto cruenti da parte dei sovrani georgiani; o anche quella delle numerose invasioni esterne e della resistenza delle tribù locali (Pshav, Tush, Khevsuri) alla penetrazione di altri popoli dal Nord del Caucaso: non a caso, in più occasioni i sovrani georgiani hanno fatto affidamento sui guerrieri pkhoviani per la difesa del confine ed è di nuovo il territorio, con i suoi villaggi turrati e le cime dove non è assolutamente inusuale veder sorgere una fortezza, a testimoniare di questa valenza simbolica⁴⁷. In modo anche piuttosto drammatico, questi miti raffigurano una complessa situazione di conflitto che, evidentemente, è poi risultata nella conversione al Cristianesimo e in una sorta di "georgianizzazione" delle popolazioni di montagna, considerate barbare e infedeli: seguendo questo tipo di interpretazione, i Figli di Dio (nel caso specifico, Იოპალა e Iakhsar) rappresenterebbero i capi-villaggio e guerrieri più forti delle comunità locali, mentre i *devi* sarebbero i membri delle tribù straniere che tentano di occupare il territorio, oppure i militari venuti dalle pianure per imporre un nuovo credo e una nuova politica. Questo tipo di riferimenti torneranno nel Capitolo 4, dove ne parlo anche a proposito del vicino Tusheti.

Infine – ed è l'aspetto che più pertiene alla mia tematica di ricerca – proprio grazie a questi racconti sulle avventure di Იოპალა, quella che prima era soltanto una grande roccia lungo il corso del fiume Aragvi ha smesso di essere una pietra qualsiasi ed è diventata *la pietra di Იოპალა*: un luogo di lotta, di memoria, di racconto, soprattutto di

⁴⁷ Secondo gli studiosi affascinati dall'idea che i gruppi locali siano discendenti dei crociati europei, la mitologia khevsura altro non sarebbe che la versione locale di un'ideologia che ha direttamente a che fare col concetto di "guerra santa". Al di là di questa ipotesi forse già troppo estrema, possiamo dire che sicuramente gli *andrezi* o "testamenti" costituiscono anche dei resoconti orali di azioni militari che sono state condotte più volte sotto l'egida di bandiere segnate da una croce.

culto. Proprio attraverso la narrazione, il riferimento al “divino” si intesse nelle trame territoriali generando i luoghi sacri:

As portrayed in the oral tradition of the Georgian highlanders, the divine beings which founded the shrines under study moved across the landscape in ancient times. Groups of shrines are said to mark places along the mythical trajectories of deities, where they touched their feet upon the ground, or defeated the ogres (*devi*) that once inhabited the highland valleys (Tuite e Bukhrashvili 2006: 33).

Molti luoghi in cui Kopala e Iakhsar hanno ucciso i demoni sono diventati quindi il sito per un altare.

Sulle “grandi pietre” della valle dell’Aragvi non sono mancate le interpretazioni emiche formulate, ancora in chiave mitologica, proprio dagli abitanti della zona. Tale micro-topografia del sacro fatica, in effetti, a trovare delle chiare spiegazioni di altro genere anche se da parte dell’archeologia non sono mancati i tentativi di leggere e decifrare la storia raccontata da questo territorio. Quando ho discusso con Vakhtang Licheli della loro costruzione nel Nord-Est georgiano, lui ha insistito sul fatto che, proprio da un punto di vista archeologico, i santuari sono un tipo di edificio molto particolare e assolutamente caratteristico della regione. Nel territorio della Georgia settentrionale compaiono a partire dalla tarda Età del Bronzo (II-I millennio a.C.) e sono mantenuti attivi da una tradizione che dura fino ad oggi ma, almeno per quelli della valle dell’Aragvi, nessuno sa dire ancora *quando* di preciso siano stati costruiti, anche se può considerarsi ormai certa la loro origine pre-cristiana. Nel periodo 1971-1973 fu organizzata e condotta quella che è nota come *Jinvali Archeological Expedition*, che aveva come area di studio proprio la valle dell’Aragvi. Essa fu promossa in connessione alle attività di costruzione del complesso idroelettrico di Jinvali e si svolse sotto la supervisione di Ramin Ramishvili (Gogochuri 2008: 37). I *report* della spedizione sono stati raccolti nei tre volumi dal titolo *Jinvali I, II e III* attualmente redatti in lingua russa⁴⁸ ma, a parte alcuni generici riferimenti ai “monumenti cultuali” della Georgia orientale⁴⁹, non pare che la ricerca abbia sortito risultati definitivi che gettino luce sulle origini dei santuari, sulle loro modalità di costruzione, sulla loro funzione originaria

⁴⁸ I riferimenti che faccio a questo testo sono possibili grazie alle traduzioni che, di alcuni suoi estratti, ha fatto per me Christine Shavlakadze, che qui desidero ringraziare.

⁴⁹ Fra i *khati* pre-cristiani vengono citati e discussi, in particolare, quello di San Giorgio nel villaggio di Kaskhevi, la cava di Kviratskhoveli, quella di St. Kvirike ad Ananuri, oltre ad alcuni altari più piccoli che portano il nome di “Madre del Luogo”.

(soltanto religiosa o anche politica, economica?). A complicare il quadro, durante gli scavi sono stati rinvenuti anche alcuni resti di chiese costruite *sui* o vicino ai *khati*: si tratta probabilmente di edifici del primo Medioevo (IV-X sec.) che, anche architettonicamente, hanno interagito con le strutture degli altari di pietra (*Colloquio con Vakhtang Licheli*, 14 luglio 2010). L'estensione delle indagini anche agli aspetti della cultura orale locale, comunque, ha permesso di raccogliere alcuni spunti piuttosto interessanti: quando gli archeologi, scavando, rinvennero degli esemplari di enormi formazioni rocciose poco coerenti con gli strati dell'ambiente locale, furono proprio gli abitanti della valle a spiegare loro che si trattava delle "pietre di Kopala che aveva combattuto contro i demoni giganti" (*Diario di campo*, 25 marzo 2010).

Ancora una volta, dunque, narrazione popolare ed archeologia si intersecano nei tratti del paesaggio nord-georgiano, stratificandovi le proprie trame interpretative e portandone così alla luce l'intrinseca temporalità, cui più volte ho già fatto cenno. Ho insistito prima sulla necessità di guardare a quello che la narrazione "fa" in termini di costruzione del nesso uomo-luogo: essa – lo capiamo alla luce di quanto detto fin qui – crea connessioni di senso, deposita significati dai quali sarà a sua volta sostenuta, rafforza le dinamiche dell'appartenenza al territorio e veicola spesso un sorta di "coordinate" per le relazioni sociali.

La temporalità che il "raccontare luoghi" imprime al paesaggio è dello stesso ordine di quella che l'archeologia legge nel suo volto. In tal senso, il contesto georgiano offre un'indicazione fondamentale sull'affinità epistemologica e metodologica fra antropologia (come disciplina che studia un contesto culturale attraverso le sue narrazioni) ed archeologia (intesa come continua ri-scoperta del modo di abitare un territorio da parte di un gruppo): seguendo infatti l'interpretazione proposta da Ingold (1993) possiamo dire che, nel momento in cui riconosce la strutturale temporalità del paesaggio, l'antropologia *si fa* letteralmente archeologia⁵⁰. Anche l'antropologa britannica Barbara Bender insiste sulla storicità del paesaggio, rintracciando a sua volta gli inevitabili legami tematici ed epistemologici tra l'antropologia e l'archeologia⁵¹. I paesaggi, argomenta la studiosa, sono generati dalle percezioni e dal coinvolgimento (*engagement*) delle persone nel mondo che le circonda: insite in questo coinvolgimento vi sono sempre una spazialità ed una storicità. Per questo i paesaggi hanno una natura

⁵⁰ Cfr. anche Ucko e Layton 1999.

⁵¹ Per un'analisi puntuale della nozione di "storicità" si veda Hartog 2007.

processuale, vengono costantemente plasmati e ri-plasmati dalle pratiche umane: sono, in breve, dei *processi culturali*, di fronte ai quali cadono le differenze categoriali che tendiamo a stabilire tanto fra spazio (geografia) e tempo (storia) quanto fra natura (scienza, ad esempio geologia, archeologia) e cultura (antropologia), ritualità e vita quotidiana parola e territorio. Il passato è depositato e imbricato (*embedded*) nel paesaggio, ma quest'ultimo non costituisce tanto un *record*, quanto piuttosto un continuo *recording* della storia di un gruppo sociale: non smette mai, infatti, di raccogliere la memoria e stimolare l'azione («*Landscape is time materialized. Or, better, Landscape is time materializing*», Bender 2002: 103, corsivo nel testo). Si tratta, per altro, di una fenomenologia niente affatto monolitica, bensì multivocale: del paesaggio, infatti, si hanno diverse percezioni e la soggettività che le permette non è mai soltanto individuale, bensì collocata anche su livelli sociali e politici. Il paesaggio, naturalmente, incorpora diversi tipi di temporalità: ad esempio quella geologica lineare (eoni e tempo evolutivo), quella stagionale ciclica, quella degli interventi collettivi sul territorio (tempi agricoli della semina, raccolta, ...), quella degli insediamenti umani o degli avvenimenti politici (suddivisioni, annessioni, ...), la temporalità pensata nei miti, infine la temporalità fenomenologica, quella dei vissuti e dell'esperienza di movimento nei luoghi, ricca di memorie ed aspettative⁵². Ogni elemento di quello che viene percepito come “paesaggio” è fulcro di questa temporalità condivisa: per quanto apparentemente insignificante, anche l'angolo di una strada, anche un confine tracciato tra due campi, è fortemente denso e metaforico, nel senso che raccoglie in sé delle storie, preserva una memoria, fa dunque passivamente ciò che una comunità umana deve fare attivamente e intenzionalmente: ricorda.

E le storie sui luoghi sono proprio uno dei modi attraverso cui il paesaggio ricorda e riproduce valori. La vicenda di Kōpala e Iakhsar come sterminatori di mostri, infatti, è una chiave preziosissima per avvicinare ancora un po' di più una delle nozioni fondative della cultura locale: quella di “sacralità” o “purezza” (g. *sitsminde*) e del loro contrario, “impurità” (g. *utsmindureba*). Vi ho già accennato a più riprese, ma è importante a questo punto riprendere il fondamento narrativo di questa coppia concettuale, che per altro verso la lega alla complessità dei rapporti di genere. Quello a cui mi riferisco è

⁵² A tutte, si interseca appunto quello che, sin dall'opera di Durkheim, siamo soliti chiamare “tempo sociale”: il tempo degli calendari, degli eventi, dei riti che scandiscono la vita comunitaria e che, in molti casi, hanno a che fare proprio con il territorio (Bender 2002: 104).

sicuramente uno dei miti più conosciuti in area nord-georgiana e sviluppa una vicenda assolutamente significativa per il mio lavoro sul rapporto fra narrazioni, luoghi e rappresentazioni culturali⁵³.

La vicenda va intesa come successiva a quelle narrate finora ed ambientate nei territori dello Pshavi: dopo il massacro dei demoni, infatti, *Იოპალა* venne a sapere che uno di loro, e fra i più pericolosi, era riuscito a sfuggirgli ed era scappato nel *Khevsureti*. Per rincorrerlo, *Იოპალა* risalì tutto il corso dell'*Aragvi* finché lo raggiunse in corrispondenza del Lago *Abudelauri*. Capendo di non avere scampo, il *devi* si gettò nel lago: anche *Იოპალა* vi si immerse, e proprio sott'acqua uccise il mostro. Tuttavia il sangue del mostro andò riempiendo il lago e ne ricoprì tutta la superficie, formando una crosta che impediva all'eroe di tornare a galla.

Bloccato nelle profondità del lago, *Იოპალა* non fu più visto per anni interi⁵⁴, finché gli abitanti stessi, che un tempo egli aveva salvato, non iniziarono a cercarlo. Consultarono un *kadagi*, che rivelò cos'era successo al loro salvatore e spiegò come potevano fare per aiutare *Იოპალა*: secondo le parole del veggente, il sangue impuro del demone stava impedendo a quello, più puro, di *Იოპალა*, di passarvi attraverso; il lago, quindi, doveva essere lavato e ripulito in modo da creare una via d'uscita. Nel villaggio di *Blo*, fu spiegato loro, c'era un uomo che possedeva delle pecore dotate di quattro orecchie e quattro corna: in quanto "anomali" e "diversi", *quelli* erano gli animali che dovevano essere sacrificati, il loro *e solo il loro* era il sangue capace di pulire il lago. Così fecero gli abitanti: l'uomo lasciò che prendessero i suoi animali ed essi li sacrificarono su una roccia prospiciente il lago. Appena il sangue sacrificale ebbe toccato quello del mostro morto, questo si ritirò lasciando uscire *Იოპალა*: e nel vederlo, tutti i presenti si fecero il segno della croce (*Intervista a Nukri Mtchedlishvili*, 19 luglio 2010).

Secondo i miei informatori⁵⁵, quello dei montoni dalle quattro orecchie e quattro corna costituisce il "sacrificio archetipico", il primo vero sacrificio salvifico nella storia della cultura locale: solo il sangue di un animale maschio e "diverso", infatti, può

⁵³ Questa storia mi è stata narrata da Nuke nel giorno in cui assistevamo insieme al sacrificio rituale degli animali presso il santuario di *Lashari*: in seguito l'ho ritrovata anche in *Kurtsikidze e Chikovani 2008*, dove però il protagonista mitico è *Iakhsari* e non *Იოპალა*. Poiché mi rifaccio sostanzialmente alla versione annotata durante la mia intervista, io parlerò tuttavia di *Იოპალა*.

⁵⁴ Gli anni sono tre nella leggenda di *Iakhsar*.

⁵⁵ Nuke in questa circostanza specifica, ma poi ne ho discusso a lungo anche con *Mzia Rcheulishvili* e suo fratello *Giorgi*, un archeologo che collabora con il professor *Licheli*.

redimere dall'impurità del contatto con un essere demoniaco. L'animale sacrificale e il "demoniaco", dunque, si collocano ai due estremi della linea che oppone il puro e l'impuro, il sacro ed il contaminante. Irakli, un amico che ha partecipato con me alla cerimonia di Lasharoba portandovi lui stesso un montone da offrire al dio (g. *jvari*), mi ha poi spiegato che, proprio in base a quanto racconta questa vicenda mitica, oggi nella pratica quotidiana e religiosa locale il sangue in assoluto più puro è quello dell'animale sacrificato al Dio, seguito da quello degli eroi feriti o morti in guerra (si pensi a *Იოპალა* stesso), mentre l'"impurità" assoluta è rappresentata dal sangue femminile (*Diario di campo*, 19 luglio 2010). Complesse nozioni di "purezza" e "pericolo" si sono andate costruendo attorno all'idea che il sangue femminile fosse inavvicinabile perché dotato di una forza capace di annullare la prestanta degli uomini nelle attività loro riservate, vale a dire la caccia, il sacrificio, l'attività sessuale, la comunicazione con il divino⁵⁶.

Questa collocazione del "femminile" all'estremo negativo del rapporto fra puro ed impuro, sostengono molti gli studiosi, è legato al fatto che la donna stessa è considerata un essere di natura demoniaca. Tuite e Bukhrashvili (2000) affrontano quest'articolata percezione culturale attraverso l'analisi di un momento socio-religioso di grande rilievo, vale a dire la presentazione dei bambini all'altare clanico di Iakhsar (Shuapkho, clan di Kistaurta): mentre quella dei bambini maschi avviene proprio davanti al santuario ed è accompagnata dal segno della croce fatto sulla loro fronte col sangue di un animale sacrificato, la presentazione delle bambine alla divinità si svolge invece presso un piccolo altare locale chiamato "La Madre di Dio" (g. დედა ღვთისმშობელი/*deda ghtismshobeli*), situato a circa 200 m di distanza da quello principale ed è accompagnata unicamente da offerte non sanguinolente (candele, gallette di pane, ...). Questa marcata differenza nella pratica di iniziazione, spiegano i due antropologi, può essere compresa soltanto attraverso un esame più approfondito di alcune rappresentazioni che dominano l'orizzonte locale, prima fra tutte quella del ruolo attribuito al sangue («ici, comme dans le contexte de plusieurs rites pshav-khevsur, le sang des taureaux, des béliers [...] sert à neutraliser l'effet "polluant" du sang des femmes», Tuite e Bukhrashvili 2000: 44) e al luogo specifico in cui la presentazione si svolge (santuario clanico vs santuario locale, quest'ultimo dedicato ad una deità

⁵⁶ Su temi come questi è imprescindibile il richiamo ai lavori dell'antropologa Mary Douglas (in particolare: Douglas 1970, or. 1966), anche se la prospettiva in cui io ne affronto qui la valenza locale non è altrettanto spinta in senso struttural-simbolista.

femminile che può essere la Madre di Dio o la Madre del Luogo). Spesso infatti la divinità clanica maschile è associata ad un proprio doppio o gemello (anche più di uno) femminile: si tratta di una sorella-sposa (g. *dobili*), spesso di origine sotterranea o demoniaca (si ricordi Samdzimari) e fra i due esiste un rapporto di fratellanza molto particolare⁵⁷ che in alcuni casi abbiamo visto generare dei gemellaggi concreti fra i santuari stessi. Più spesso, tuttavia, accade che un po' lontano – e di solito *più in basso* – dal santuario principale si collochi un altare minore dedicato alla divinità femminile: la sua posizione è molto significativa perché organizza la spazialità in termini altamente simbolici. Per questo, il rapporto con la sfera femminile va gestito con cautela e viene, di fatto, spazializzato attraverso i rapporti sia fra i santuari che fra gli elementi del paesaggio. La distribuzione territoriale degli altari diventa cioè una strategia concreta di gestione del rapporto con ciò che, come la donna, viene percepito come ambiguo: fertile e potente, ma anche molto pericoloso⁵⁸. Lo è proprio attraverso il sangue, che è ad un tempo il veicolo della fertilità e della possibile contaminazione e che viene, per questo, fortemente tabuizzato: «En effet», chiariscono Tuite e Bukhrashvili,

une bonne partie de la pratique religieuse a comme objectif la conciliation, l'apaisement et l'integration (ou le bon "positionnement") des desses, des démons", des âmes des défunts, et quelques autre classe d'êtres invisibles. Toutes ces entités sont potentiellement maléfiqes, mais aussi capables d'apporter la fertilité, la prospérité et la bonne fortune (Tuite e Bukhrashvili 2000: 45-46).

Adottando la più ampia prospettiva assunta dai due autori, potremmo dire che una percezione molto simile, ma stavolta orientata verso l'esterno, è quella associata ai contatti (talora conflittuali, talaltra collaborativi) che i gruppi locali hanno sempre intrattenuto con i vari popoli del Nord, stanziati appena al di là dell'attuale confine:

⁵⁷ Sembra cioè di poterlo ricondurre all'istituzione del cosiddetto "anti-matrimonio" (g. *tsatsloba*): cfr. Capitolo 1.

⁵⁸ Il problematico profilo costruito intorno alla donna sembra affondare le proprie radici in una cosmogonia conosciuta non solo in Georgia, ma in generale in tutta l'area caucasica, che la raffigura come creazione diretta del Demonio. Dragomanov (1961) ha analizzato le varianti sia pshav che svan di questi racconti e le ha inserite in una più ampia prospettiva di derivazione forse addirittura medio-orientale e asiatica, lungo una direttrice tematica che va dalla Mesopotamia al mondo slavo. Tale visione tratteggia un profondo ed originario dualismo fra un Dio creatore buono ed un essere demoniaco e pericoloso. I due sono fratelli, configurano cioè una relazione di identità e differenza allo stesso tempo, e proprio tale peculiare condizione è alla base del mondo: tutti gli esseri viventi, infatti, sarebbero derivati da questa originaria dicotomia, *in primis* gli dei (Dio e le divinità minori) e i demoni (*devi* e *kaji*) che si sono poi spartiti l'universo. In particolare, quando Dio ha creato l'umanità di sesso maschile (che per questo ha un'essenza divina), per contrasto il Demonio ha creato quella di sesso femminile (che ne ha quindi una demoniaca).

anch'essi rappresentano infatti un'alterità pericolosa ma la cui presenza è stata spesso necessaria alla sopravvivenza delle comunità pkhoviane:

les ogres, les démons, l'impureté du sang féminin et celle de la mort représentent également des sources de danger, qui menacent la sécurité de la société montagnarde, ou risquent de provoquer la colère des dieux. En ce qui concerne le sang de la menstruation et de l'accouchement, la procédure sanctionnée par l'idéologie pshav-khevsur était la ségrégatiopn spatiale des femmes pendant les périodes d'impureté (dans le *samrelo* er le *sachexi*), accompagnée par des pratiques d'évitement ed de purification (Tuite e Bukhrashvili 2000: 51-52).

Entrambe le relazioni, in effetti, hanno ricevuto una formulazione in termini spaziali: per rapportarsi ai gruppi etnici "altri" sono stati costruiti quelli che ho chiamato *rjulian-urjulo salocavebi*, luoghi di culto situati lungo il confine in cui le diverse culture si incontrano e condividono pratiche religiose in realtà già da sempre molto simili; d'altra parte, proprio *dentro* il villaggio sorgono altri tipi di luoghi sacri che hanno molto a che fare con la sfera del femminile (oltre ai tradizionali luoghi di segregazione per le donne durante il loro periodo "impuro"). Tra queste pratiche di evitamento, ve ne sono alcune di specifiche per la gestione dell'impurità proveniente dal mondo sovranaturale: nello Pshavi e nel Khevsureti, come precisano ancora gli autori, troviamo numerosi luoghi sacri e santuari dedicati proprio ai *devebi* o a delle deità demoniache femminili: ne è un ottimo esempio il santuario detto della "Madre dei demoni" (გ. დევებ-დედს/*devt-deda*), vicino a Roshka nel Khevsureti, che marca il punto in cui la madre degli orchi giganti si rifugiò per sfuggire al massacro di Kōpala. Quest'entità è ritenuta una grave minaccia proprio per i nuovi nati e in particolare per le femmine, i cui angeli protettori sono meno forti: per tenere calma quest'entità, periodicamente le vengono portate delle offerte (soprattutto gallette di pane zuccherato). Altri piccoli santuari, infine, sono dedicati ai *gamitsrivlebi*, cioè quegli angeli o *khaṭi* che si sono trasformati in demoni (se prima volavano, ora sono spiriti sotterranei): dopo la loro demonizzazione, sono stati assimilati ad entità femminili e a loro sono attribuite alcune malattie infantili, per pacificarli le madri portano in offerta delle candele e dei biscotti farciti col formaggio (Tuite e Bukhrashvili 2000: 52).

Proprio perché ritengo fondamentale l'articolazione fra organizzazione culturale del territorio e rappresentazioni sociali, sono partita da una descrizione puntuale della struttura e della posizione reciproca degli altari per poi transitare gradualmente sul piano

degli scenari mitologici e tornare infine a comprendere meglio la natura ed il valore dei luoghi sacri proprio attraverso le nozioni che il mito mette a disposizione. Fra storie e paesaggio, infatti, vi è ben più che un richiamo reciproco: vi è una vera e propria ricorsività. Credo sia ormai evidente che il “raccontare luoghi” ha a che fare in realtà con la natura dei luoghi stessi, che non sono delle semplici porzioni di spazio ma dei processi sociali, radure di esperienza e memoria.

Un ruolo particolarmente importante, ma finora forse non sottolineato a sufficienza, è quello svolto dagli spostamenti delle divinità nel territorio: i loro movimenti (la salita dalla pianura, il cambiamento di luogo, la scelta del punto in cui dev'essere fondato un altare...) sono infatti il dispositivo che, attraverso le rappresentazioni veicolate dalla loro narrazione, connette i punti del territorio e di fatto *crea paesaggio*. Le narrazioni sui luoghi sacri, in altre parole, ripercorrono sostanzialmente dei movimenti nel territorio: movimenti che costituiscono poi la sostanza delle trame narrative e, quindi, fanno sì che la narrazione stessa diventi trama del paesaggio.

Fra le numerose divinità che popolano la mitologia e la religione locali, alcune sono senz'altro considerate più “mobili”, altre più “radicate”. *Ḳopala* e *Iakhsar* sono due buoni esempi di figure che si spostano molto: abbiamo visto infatti che dopo lo sterminio dei demoni, essi hanno viaggiato a lungo nella regione dello Pkhovi, scendendo a soggiornare in vari punti prima di eleggere il sito definitivo in cui stabilirsi. Dopo essere sopravvissuto all'avventura presso il lago *Abudelaury*, *Ḳopala* acquisisce definitivamente una natura divina e, libratosi in alto dal lago sopra il dorso di una colomba, va a posarsi prima sulla cima del Monte *Karaṭi* (sopra il villaggio di *Liḳoḳi*), poi più in basso su di una collina chiamata *Ubistavi*, per poi volare infine giù al villaggio di *Shuapkho*, dove si insedia definitivamente⁵⁹. Lo stesso *San Giorgio*, abbiamo già visto, è una divinità di origine probabilmente straniera che *Charachidze* definisce «un personnage multiple et polymorphe», caratterizzata da due tratti essenziali, «incertitude et “allochtonie”» (*Charachidze* 1968: 455) i quali, a suo avviso, si manifestano in modo chiaro proprio nei miti che raccontano la fondazione degli altari a lui consacrati. Mentre le altre divinità (*Kopala*, *Tamar*, ...) sono autoctone, *San Giorgio* arriva da un imprecisato “altrove”: è un dio (*khaṭi*) “immigrato”, che viene da un altro Paese, esterno alle montagne georgiane, spesso da molto lontano.

⁵⁹ Nella maggior parte delle versioni del mito, quest'ultimo passaggio è attribuito in realtà a *Iakhsar*.

Di tutti questi ampi movimenti territoriali gli *andrezi* portano una traccia profonda, tanto che attraverso la narrazione possiamo assistere, geograficamente così come simbolicamente, nientemeno che al passaggio di un “idolo” (cioè di una figura mitica che diventa oggetto di venerazione), dallo Pshavi al Khevsureti. La figura di *Ḳopala* ne è, di nuovo, un esempio particolarmente illuminante: anche nel Khevsureti, infatti, sorge un altare a lui dedicato e situato nei pressi del villaggio di *Likoki*. Ecco l'*andrezi* che racconta la sua fondazione:

Andrezi N. 56. *La fondazione di Ḳopala a Likoki I*

A Likoki vi è un'alta montagna – *Karaṭitsveri*. Questa cima (*tsveri*) sulla montagna è un luogo piccolo e piatto. Da un lato vi è *Bulalauri*, un villaggio dello Pshavi, dall'altro lato vi è la gola (*kheoba*) di *Likoki*. Questa montagna è al confine tra lo Pshavi e il Khevsureti, e specialmente tra questi due villaggi.

In estate gli animali domestici di entrambi i villaggi si recano in questo luogo sulla montagna, e anche i pastori di entrambi i lati vi si incontrano sempre. A Likoki, prima della fondazione dello *jvari* di *Karaṭi*, *Ḳopala*, c'erano un giovane ragazzo di Likoki e una giovane ragazza di *Balalauri*. Erano abbastanza giovani e si amavano come un fratello e una sorella.

Una volta si trovavano sulla montagna *Karaṭitsveri* con le mucche, e sentirono gridare e videro che dal cielo stavano scendendo (*chamovida*) una catena d'argento e una scodella. Dapprima la ragazza si spaventò, poi si avvicinarono e allo stesso tempo udivano questo grido e questo sferragliare. La ragazza prese la catena e il ragazzo la scodella (nel Khevsureti, si dice che i due fossero sacri [*tsminda*] e per questo poterono toccarli: se non lo fossero stati, forse non li avrebbero nemmeno visti).

Poi li portarono a casa, e decisero di tenerli segreti alle proprie famiglie e a chiunque altro. La ragazza nascose la catena nel grande contenitore per il pane (*kidobani*), il ragazzo mise la scodella nel sottotetto, dietro la porta, e vi mise alcune cose [sopra] cosicché non la si vedesse.

Di notte, in entrambe le famiglie sentirono gridare, ma non capivano che cosa fosse. Il ragazzo e la ragazza non dissero nulla di ciò. Il secondo giorno si incontrarono sulle montagne e parlarono delle cose della notte precedente e decisero che se fosse successo di nuovo ne avrebbero parlato ai genitori. La volta successiva accadde di nuovo, e allora loro dissero e mostrarono tutto ai genitori. I genitori andarono dall'oracolo [*mkitkhavi* = colui che predice], il quale disse che dovevano tagliare la catena in due pezzi: uno portarlo indietro al luogo dove l'avevano trovata, il secondo sotterrarlo e costruirvi sopra una torre (*ḳoshḳi*). Loro lo fecero e così fu fondato/ istituito un giorno di festa (*dgheoba*) ogni anno in giugno/luglio [*mḳata-tveshi*, nel mese in cui si taglia l'erba, *mḳa*].

Questa ragazza rimase come suora [o donna di servizio, *mode kalis sakhit*] in questo luogo. Stette nel luogo con la catena e *Karaṭitsveri* la lasciò stare lì come Madre del Luogo (*adgilis dedad*) ed essere responsabile e proteggere ed essere patrono di questo luogo (*agils paṭronoba*). Gli oracoli [persone anziane e sagge] dissero che ogni sette anni da questo castello di *Karaṭitsveri* un serpente⁶⁰ sarebbe venuto fuori e sarebbe andato a

⁶⁰ In questa variante del mito si fa menzione di un serpente: si tratterebbe di un animale che *Ḳopala* stesso ha inviato per proteggere non solo il santuario, ma anche e soprattutto le coltivazioni di luppolo situate attorno ad esso: *Karaṭis jvari*, infatti, era l'unico santuario a possedere delle estese coltivazioni di questa materia prima indispensabile per preparare la birra sacra.

Belalauri nel castello della Madre del Luogo, e che loro possono vederlo perché [solo] loro sono sacri (*tsminda*), non altri.

Aleksi Ochiauri M 15, quad. 11⁶¹

Anche in questo racconto di fondazione possiamo individuare alcuni elementi di particolare interesse. Innanzi tutto, notiamo che *Იopala* compare praticamente soltanto nel titolo e che dunque, pur essendo lui il titolare del santuario di *KaraᲗi* e la divinità di riferimento del clan di *LiᲕoᲕi*, le vicende della sua lotta contro i demoni si sono evidentemente perse nel passaggio da una regione all'altra. Sostituite, a quanto pare, dal riferimento ad una coppia di pastori che, fra le montagne, trovano un grande recipiente attaccato al cielo da una catena (elemento, quest'ultimo, che avevamo già incontrato nell'*andrezi* sulla croce di *Lashari*). I protagonisti assoluti del racconto sono per l'appunto questi due ragazzi giovani, provenienti una dallo *Pshavi* e l'altro dal *Khevsureti*, che si incontrano ed uniscono proprio al confine tra le due regioni⁶²: la loro esperienza è a tutti gli effetti un momento di passaggio, anche geografico, della sacralità dei luoghi. In altre versioni del racconto, nel corso dei loro giorni al pascolo i due ragazzi si innamorano, e solo *dopo* vedono calarsi la catena, come si nota in questo estratto dall'*andrezi* N. 58 (*La fondazione di Kopala a LiᲕoᲕi III*):

Un ragazzo *khevsuro* ed una ragazza dello *Pshavi*, che tendevano alle pecore, si incontrarono in un luogo in cui ora vi è un'icona (*khaᲗi*). Si innamorarono e ad un certo punto una catena d'oro cadde (*chamovardmila*) dal cielo; entrambi la presero e ognuno di loro la voleva per sé. Alla fine decisero di giocare il gioco della moneta, e la catena andò al ragazzo.

Di nuovo, compare la figura di un oracolo o veggente (g. *ᲗᲟᲟᲑᲗᲟᲑ/mᲕitkhavi*) a cui i protagonisti si rivolgono per capire come comportarsi a fronte dello strano fenomeno che non sanno come interpretare ma che, evidentemente, è provocato da una volontà divina. E' l'oracolo stesso a prescrivere la costruzione di una piccola torre, che sarà d'ora in poi un edificio di culto, nel punto esatto in cui la catena scendeva dal cielo, silenziosa portavoce del Figlio di Dio che indicava agli uomini il sito in cui desiderava

⁶¹ Tratto da *ᲘiᲕnadze* 2009: 56-57.

⁶² Tutti i racconti relativi alla nascita di questo santuario sono segnati da una forte connotazione sessuale e "politica": fra gli elementi a disposizione, non a caso il ragazzo porta via con sé la catena e la ragazza il recipiente; rispetto al loro ritrovamento, inoltre, decidono inizialmente di mantenere il segreto e non parlarne con le famiglie per non rivelare il proprio "incontro" al pascolo d'altura.

stabilirsi. Negli *andrezi* n. 58 e 59 (rispettivamente *La fondazione di Kōpala a Liḳoḳi III* e *IV*) tale volontà è espressa in modo ancora più chiaro da un messaggero animale: «Quando arrivò a casa qualcuno stava gridando dalla sacca: la madre voleva sapere che cosa fosse, la aprì ed un uccello ne volò fuori nel cielo» (Ḳiḳandze 2009: 61). Un altro aspetto che crea continuità fra le varianti menzionate finora (e anche con le altre storie già analizzate) è l'istituzione di un giorno di festa⁶³ in onore del Patrono per il quale l'altare è stato costruito.

Quelli espressi nei racconti appena proposti sono proprio quei passaggi nodali che avevo elencato come caratteristici dello sviluppo di molti *andrezi*: una divinità che, attraverso un messaggero, manifesta la propria intenzione di stabilirsi in un luogo già abitato; la reticenza degli abitanti ad accoglierla; infine l'accettazione del suo insediamento tramite la costruzione di un altare e l'istituzione di un giorno ad essa dedicato (evidentemente, due strategie per tentare di pacificarla). Il racconto, in questo caso, ricostruisce sia la fondazione geografica di un luogo sacro, sia l'istituzione collettiva di una celebrazione religiosa, che proprio lì si svolgerà con cadenza annuale.

Il movimento di Kōpala, però, non si conclude a Liḳoḳi, nel Khevsureti: come già era successo per il Kōpala dello Pshavi, gli *andrezi* ci conducono ora a scoprire la fondazione di un luogo sacro in una regione ancora diversa, il Tusheti.

Andrezi N. 59. *La fondazione di Kōpala a Liḳoḳi IV*

Un giovane khevsuro si innamorò di una ragazza dello Pshavi. Trovarono una catena d'oro. La catena andò al ragazzo e lui la portò a casa. Quando arrivò a casa qualcuno stava gridando dalla sacca (*guda*): la madre voleva sapere che cosa fosse, la aprì ed un uccello ne volò fuori nel cielo. Il ragazzo fu portato su fra le montagne nel Tusheti (*mtatushetshi*) e da allora per il Khevsureti iniziò un periodo molto difficile: nemmeno gli anziani potevano uscire di casa. Quando si furono assicurati che il ragazzo era una persona sacra (*tsmida adamiani*), i Khevsuriani costruirono la croce di Karati per la memoria del ragazzo. Molto presto, il santo ritornò (*tsmindani dabruna*) in Khevsureti dove si ristabilirono la legge, l'ordine e buoni tempi. Il ragazzo morì mentre era vicino ad una chiesa (*eklesiastan*).

In memoria di ciò, il giorno di festa di Karati nel Khevsureti fu trasferito (*gadadis*) nel Tusheti, dove allo stesso modo si produce la birra e gli ospiti (*sṭumrebs*) si incontrano.

⁶³ In georgiano *dgheoba*, da *dghe*, “giorno”, e “-oba”, suffisso applicato ad un nome proprio per derivarne il nome di una festa celebrata in onore di quella persona o di quel luogo: cfr. anche “Lasharoba”, “Gogolaurtoba”...

Questo *andrezi* ci fornisce innanzi tutto una testimonianza molto preziosa sul rapporto sviluppatosi storicamente fra l'area dello Pkhovi e la regione etnografica del Tusheti, situata appena più ad Est e ancora più ad alta quota. I Tush, di cui tratterò nel prossimo capitolo, per molto tempo sono stati sia i “vicini di casa” che gli avversari dei Khevsuri: una dinamica piuttosto ambivalente, celebrata anche da numerosi testi poetici che cantavano le lotte, le conquiste e i reciproci episodi di riduzione in schiavitù (ho parlato prima del caso di Tilisdze). Guerrieri capaci e resistenti, i Khevsuri ebbero presto la meglio e, nel corso del tempo, gli abitanti del Tusheti cominciarono ad essere considerati dei veri e propri vassalli della divinità di Karaṭi: al suo santuario pagavano tributo sotto forma di denaro, schiavi e vittime sacrificali che, con spedizioni dal carattere quasi rituale, i porta-bandiera del santuario stesso (capeggiati dal *khevisberi*) andavano raccogliendo per i vari villaggi. Come sottolinea anche Charachidze nel commentare questo testo della tradizione, esso descrive chiaramente delle effettive dinamiche socio-geografiche ma, ad un tempo, le rielabora in termini di memoria collettiva e scenari narrativi: «la double relation qui unit et oppose le dieu au peuple des démons rend compte également des rapports entre le sanctuaire et la tribu des Tush» (Charachidze 1968: 427).

In questo brano su Liḳoḳi l'attributo della “santità” (g. *sitsminde*) è associato tanto al luogo quanto al protagonista, che viene definito *tsmindā*, “sacro”, nonché portatore di ordine, legge e prosperità nel territorio: caratteristiche che pertengono in modo molto chiaro nientemeno che al *kadagi*, con il quale dunque il protagonista dell'*andrezi* potrebbe quindi essere identificato⁶⁴. Oltre fornire informazioni sulla percezione sociale del *kadagi* («le rôle du *kadag* est conçu de la même manière dans le mythe et dans la vie religieuse pratique»), questo mito ci parla soprattutto di come la narrazione serva a

⁶⁴ Su questa peculiare identificazione non posso esprimere più che una semplice ipotesi, senza spingermi in interpretazioni per le quali non ho al momento ulteriori riscontri etnografici diretti. Se il ragazzo protagonista del racconto è un *kadagi*, allora quest'episodio potrebbe narrare proprio la sua chiamata o iniziazione come portavoce della divinità e detentore di poteri di guarigione. Il ruolo fondativo del *kadagi* rispetto ai luoghi di culto e venerazione è attestato anche dalle fonti di Charachidze, che infatti richiama l'*andrezi* di Liḳoḳi per parlare della complessità che caratterizza il profilo di questa figura religiosa: «Ici» scrive lo studioso nel suo testo del 1968, «se révèle une des plus importantes fonctions du *kadag*: il est le dépositaire de la science liturgique [...]. Il n'intervient pas dans l'accomplissement normal des rites, il n'a en principe aucune place dans le culte proprement dit. Mais il est chargé de maintenir ou de rétablir l'ordre ancien, la tradition rituelle» (Charachidze 1968: 180). In sostanza, sostiene Charachidze, finché questo tipo di figura è rimasta attiva nella regione il *kadagi* era una *fonte* di potere e di regole per il culto, più che un loro esecutore. Un vero e proprio “ruolo motore” che, secondo l'autore, è confermato proprio dal mito dei due giovani pastori di cui ho appena discusso.

ripercorrere e a cogliere la rappresentazione locale dei luoghi sacri, della loro fondazione e della loro importanza comunitaria: storicamente, infatti, sembra fosse proprio il *kadagi* ad avere il maggior potere decisionale sugli edifici del santuario (ad esempio, se erano troppo fatiscenti li faceva demolire e ricostruire, e così se erano situati “nel posto sbagliato”). Soprattutto nel Khevsureti, egli interveniva in particolare nell’espansione delle terre sacre appartenenti al santuario, esercitando in tal senso anche una funzione economica poiché, di fatto, contribuiva a sottrarre terre alle proprietà civili: su richiesta del *kadagi*, le proprietà terriere e il bestiame da lavoro appartenenti alle varie famiglie venivano donate al santuario, ed erano considerate di fatto i beni più preziosi da offrire (a detta di Charachidze, questo tipo di pratica rimanda ad un periodo più antico in cui le terre erano possedute collettivamente, il raccolto immagazzinato presso i santuari ed amministrato dagli stessi funzionari che presiedevano il culto). Secondo quel che si tramanda a questo proposito nei racconti, «un *kadag* tombait en transe et, inspiré par le Xaṭi, il saisissait l’étendard sacré, partait en courant vers la montagne, délimitant un espace qui devenait dès lors le domain du sanctuaire». Più di recente, episodi di questo genere sono stati registrati nelle riunioni claniche dei cinque villaggi che compongono il distretto di Roshḳa, dove la ripetizione simbolica del gesto fondatore riflette molto chiaramente una condotta mitica «bien conforme au rôle essentiel du *kadag*, qui est de revenir aux origines, de ramener la règle à sa source, de rappeler et rejeunir la relation entre la pratique religieuse et sa création» (Charachidze 1968: 181).

Le dettagliate osservazioni di Charachidze sull’atto della fondazione (g. *daarseba*) degli altari permettono di spostare l’attenzione sull’ultimo passaggio del racconto, dove si fa menzione di ciò che succede invece alla ragazza. Secondo l’interpretazione dello stesso studioso francese, infatti, il santuario di Karaṭi sarebbe stato fondato proprio dalla coppia di giovani pastori: dopo la sua costruzione, la ragazza rimase presso di esso come donna di servizio, per «essere responsabile e proteggere ed essere il patrono di questo luogo», secondo quanto ne dice il racconto. Rimasta vedova, continua l’autore nella sua rilettura dell’*andrezi* georgiano, ella avrebbe iniziato a formulare delle regole, delle consuetudini rituali e a stabilire delle solennità da celebrare: fece cioè quello che, tradizionalmente, fa un *kadagi*. E tuttavia, dopo che ebbe concluso quest’atto fondativo, proprio quegli abitanti che prima la onoravano cominciarono a lapidarla e insultarla. La

donna non poté dunque celebrare quei riti che lei stessa aveva stabilito, un diritto che fu invece trasferito al capostipite del clan di Likōḡi (Charachidze 1968: 180).

Ciò che abbiamo qui è dunque il rimando ad una figura femminile nel ruolo di fondatrice di un luogo sacro. Un collegamento che potrebbe sembrare incoerente, ma che in effetti non è per nulla eccezionale nella mitologia georgiana e che mi permette anzi di affrontare uno dei nodi tematici più importanti, ed originali, della mia ricerca, vale a dire l'esistenza di siti sacri dedicati alla cosiddetta "Madre del Luogo" (გაილის დედა/*agilis deda*), l'espressione che ho scelto infatti come titolo della tesi.

3.2.3.2 *Adgilis deda*: la "Madre del Luogo"

Women, despite their impurity, play an essential role in the mediation between groups or worlds that are ordinarily separated. Marriage — exchange of women between clans — is but one of the cultural phenomena conceived in this manner. Numerous Georgian sanctuaries are said to have been founded by legendary women, most notably the mythological figure named after the historical Queen Tamar [...]. These women also establish the rituals, and one is even believed to have been buried beneath the sanctuary [...]. Contact with the souls of the dead is entrusted to the female *mesultane* ('she who is with the souls'), who operates without the aid of a mediating spirit, whereas the male *kadag* (oracle) requires the services of Samdzimari (Tuite 2006: 171, nota 8).

Nonostante finora io stessa abbia insistito nell'evidenziare i privilegi che nelle comunità georgiane di montagna sono accordati (socialmente e religiosamente) agli uomini, quello che di fatto insiste in tutte queste varianti del ciclo khevsuriano di Ḳopala è il riferimento alla potenza di una figura femminile, come già nell'*andrezi* n. 57 (registrato da Ochiauri nel 1944), di cui riporto qui soltanto i passaggi principali (Ḳiḡnadze 2009: 59-60):

Andrezi N. 57 La fondazione di Ḳopala a Likōḡi II

A fondare il culto di questa icona (*khaḡi*) fu una donna, e il suo nome era Nino. Ella entrò e morì dentro al santuario stesso, nel salone (*darbazi*), e nessuno venne a portarne fuori il cadavere. Provarono ad estrarla attaccandola a dei tori, ma non ce la fecero. Lo *jvari* allora ordinò di seppellirla accanto a sé nel luogo di Karaḡjvari. Fu dunque interrata nel santuario. Il *khaḡi* si era impossessato di un ragazzo, un pastore⁶⁵. Scese dal cielo su di lui. Allorché questi morì, i suoi capelli furono conservati; in bocca aveva un bottone d'oro. Lo *jvari* venne sotto forma di *khaḡi*, era Ḳopala. Vi erano allora due pastori, un ragazzo e una ragazza, che portarono le loro bestie fino a Karaḡi. Nel passarvi con la loro mandria,

⁶⁵ Questo è probabilmente un riferimento alla caduta in *trance* del personaggio.

edificarono lì una piccola torre in pietra. Il giorno dopo, quando ritornarono in questo posto, sopra la torre vi era un'icona. Era un'icona volante. Il *khaṭi* era attaccato al cielo tramite un lungo filo. I due giovani erano entusiasti: presero in mano l'icona e afferrarono il filo, che però si spezzò e quell'estremità se ne volò in cielo. I due cominciarono a disputarsi l'icona. La ragazza veniva da questo versante di Likoki. Propose di tirare a sorte riempiendo un piatto d'acqua e guardando da che parte l'acqua sarebbe colata per decidere a chi andasse l'icona e a chi il filo. L'acqua si riversò giù verso Liḳoḳi e l'icona andò alla ragazza. In seguito questa ragazza divenne *kadagi*, faceva il *kadagi*. La gente la prenderà, cercherà di ucciderla. La ragazza si nascondeva qua e là, e la divinità l'accompagnava. Ogni tanto prendeva il volo, poi tornava da lei. Questa ragazza non aveva il ciclo mestruale, né un marito: non frequentava il *boseli* [qui, capanna mestruale]. E' stata lei il primo sciamano (*kadagi*) di tutto il Khevsureti, a Karaṭi e altrove. In seguito, ha costruito il santuario, ha stabilito le regole e le festività [...]. Quella donna non ha mai fatto il prete, era solamente sciamano (*ar ukhucebavs, eegr sakadagod uubnav*).

Analizzato da quest'ulteriore punto di vista vediamo che il mito khevsuriano di Kopala, parla in sostanza di una radicale contesa fra uomo e donna, un attrito che si accende proprio quando inizia il loro rapporto con la divinità (*khaṭi*) e dal quale il ragazzo esce rafforzato nella sua relazione con il cielo (filo, catena), la donna in quella con la terra e con la materia, in qualche modo con la "località". Cosa ancor più significativa la donna, come abbiamo visto, acquisisce finanche un ruolo fondatore (dell'attività sciamanica *in primis*, ma poi anche delle regole e delle celebrazioni religiose) ed entra in una relazione molto stretta con la divinità del santuario.

L'ambivalenza profonda di questo rapporto, tuttavia, si esprime proprio nel fatto che il suo corpo (dunque un cadavere, come sappiamo considerato massimamente impuro) venga sepolto nientemeno che nel cuore del santuario (il punto considerato più puro del complesso sacro): si potrebbe dire, riprendendo di nuovo gli spunti dello studioso francese, che «le mythe procède donc à une violation réitérée des interdits en vigueur dans la société montagnarde» (Charachidze 1968: 428). Il racconto mette in scena cioè una delle situazioni più inaccettabili da un punto di vista culturale (tanto più che lo sciamano, durante la sua vita, deve mantenersi lontano *proprio* dalle donne e dai cadaveri), e nel farlo sottolinea, in sostanza, il carattere ambiguo che caratterizza di fondo ogni divinità, il cui potere è sempre a cavallo tra mondo umano e forze naturali. Da notare, fra le altre cose, il fatto che il gruppo sociale non accetti la donna-sciamano e la costringa a "nascondersi qua e là", perseguitandola allo scopo di ucciderla; e che, al contrario, del giovane pastore (legato al cielo e al divino in senso più pulito) conservi

persino una ciocca di capelli come reliquia, rinvenendo nella sua bocca un bottone d'oro, chiaro segno di una divinità positiva.

Il mondo femminile e quello divino rimangono dunque strettamente correlati: come si vede proprio dall'articolazione narrativa che vi è stata tessuta intorno, forse più che in ogni altra situazione appartenente a questo sistema di rappresentazioni abbiamo qui un complesso intrecciarsi di venerazione, rispetto, cautela e timore del potere che entrambe le dimensioni incapsulano e, ad un tempo, la forte consapevolezza che *proprio* questo potere può essere anche fonte di sicurezza e protezione. Come già ho fatto notare, tale duplicità si manifesta tanto nella dimensione narrativa, quanto in quella propriamente spaziale, ed è attiva soprattutto in quella a che, a mio avviso, è la tipologia in assoluto più interessante di sito sacro nella Georgia nord-orientale, vale a dire i santuari che sono intitolati ad *agilis deda*, la “Madre del Luogo”.

Già la prima volta che abbiamo parlato dei santuari presenti fra le sue montagne, Taniel ha voluto precisare che ce n'era uno anche lì a Magharoskari, dentro il villaggio. Nel prendere nota del suo chiarimento, mi sono visibilmente sorpresa: da quel che ne sapevo io, già in origine gli altari per il culto erano stati volutamente costruiti *fuori* dai villaggi, proprio perché a farvi riferimento erano comunità diverse riunite in *temi*, unità più ampie del singolo villaggio. Proprio con lui, quindi, ho deciso di approfondire l'argomento che poi per me si è rivelato forse il più appassionante fra quelli di cui mi sono occupata in questa ricerca.

Tutti i santuari (g. *salocavi*), mi ha spiegato il mio collaboratore georgiano, sono “di qualcuno”: sia nel senso che sono intitolati ad un essere divino, sia perché sono il luogo di culto per almeno una comunità. Vi sono gli dedicati al protettore (g. *mparveli*) del clan, edificati nei luoghi più alti, sulle cime, dove vengono periodicamente raggiunti dai membri dei diversi villaggi per la preghiera; e poi vi sono gli altari appartenenti *ad ogni* villaggio e situati al suo interno:

In ogni villaggio c'è un altare. Lo chiamano “la Madre del Luogo” (*agilis deda*) [...] perché si trova in un posto da cui deve prendersi cura di quel villaggio, chi abita lì. Ecco, se [gli abitanti] hanno dei problemi – si va lì, lì si chiama “Madre del luogo” perché è la loro madre. Si va lì, si sacrifica un animale, si accende una candela, si prega e tutto il resto (*Intervista a Taniel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2m]).

L'espressione georgiana *agilis deda*, infatti, significa propriamente “Madre del Luogo”, da *deda* (“madre”) e *adgili* (“luogo”, genitivo *adgilis*).

E' difficile rintracciare le origini precise di una figura che, soprattutto con l'avvento del Cristianesimo, è stata in parte assimilata alla figura della Vergine Maria in quanto “Madre di Dio”. I miei informatori che abitano in queste zone ripetevano semplicemente che da sempre si crede ogni luogo (montagna, collina, fiume, valle) abbia una uno spirito generatore⁶⁶, la “Madre” di quel luogo per l'appunto: un tempo raffigurata come una bellissima donna adornata di gioielli d'argento, essa era considerata la protettrice non solo degli abitanti locali, ma anche dei viaggiatori che si spostavano nell'area su cui tale entità veglia.

Molto probabilmente la sua esistenza va contestualizzata e compresa con un riferimento più ampio alla cosmologia locale e alla capillare diffusione di luoghi sacri associati alle forze femminili:

The patron deities (called *xvtisšvilni*, “children of God”) of communes and villages are male-gendered, but associated with each of them are subordinate beings of ambiguous nature, potentially harmful to human society but also capable of assuring the health and fertility of people and livestock. Like Samdzimari, these auxiliary goddesses are specifically concerned with women's affairs, dairy production and health, and have semi-demonic natures, with the potential of bringing harm as well as benefit (Tuite 2006: 172).

Ho già parlato di quella che è forse la più conosciuta fra esse, vale a dire la dea Samdzimari, doppio femminile di San Giorgio e divinità protettrice delle donne: insieme al proprio fratello-sposo, è venerata presso l'altare di Khakhmati, nel Khevsureti, ed è proprio in questo santuario che, non a caso, è stata segnalata l'attività dell'unica donna-sciamano della regione (Charachidze 1968: 142-144). Anche se soltanto alcuni altari le sono espressamente intitolati, fa notare Tuite, in realtà degli spiriti femminili con le stesse caratteristiche sono noti ad ogni comunità dello Pkhovi: rappresentati spesso con caratteristiche zoomorfe o persino mostruose, vengono chiamati di volta in volta “Madre di Dio” (g. *ghvtismshobeli*), sorelle giurate (g. *dobilni*) del Patrono o appunto “Madre del Luogo”⁶⁷.

⁶⁶ Un concetto paragonabile, per alcuni versi, a quello greco di *chora* (Χώρα) e a quello latino di *genius loci*, entrambi utilizzati per esprimere l'essenza della sacralità in una forma localizzata (Devereux 2000: 20).

⁶⁷ Secondo Tuite (2006: 178), la grande variabilità di nomi con cui queste entità venivano e vengono designate in area caucasica (Samdzimari “la portatrice di collana”, *agilis deda* “la Madre del luogo”, *deda*

In base alle discussioni che ho avuto sia quel giorno con Taniel, sia, da quel momento in poi, con altri miei collaboratori durante le interviste o le visite ai villaggi, sono riuscita a capire meglio alcune le caratteristiche fisiche e le connotazioni simboliche che contraddistinguono questo particolare luogo sacro⁶⁸. In quanto forma costruita, la Madre del Luogo non è molto diversa dai *salocavi* situati sulle cime: si tratta di solito di una piccola torre innalzata con pietra grezza e a secco, il cui tetto termina a piramide, come si può osservare dalle foto che ne propongo qui.



ghvtimshobeli “Madre di Dio”, il nome *nakh Dael*, Mariami “Maria”, o *Barbol* “Santa Barbara”, ecc.) sono il sintomo della tabuizzazione che, nel complesso, circonda l’universo divino femminile, al quale si fatica ad avvicinarsi anche linguisticamente. In effetti mi è risultato molto più difficile reperire informazioni precise sulla Madre del Luogo che sugli altari comuni.

⁶⁸ Differenzio qui volutamente il “materiale” dal “simbolico” perché non in tutti i villaggi, oggi, si può trovare questo tipo di sito come “edificio costruito”: eppure, anche laddove non ci fosse, se ne parla lo stesso riferendosi in generale al “protettore del villaggio” (g. *soplis mparveli*).



Figure 53-57: L'altare di *agilis deda* a Magharoskari, nello Pshavi (Foto di Valentina Simeoni e Data Chigolaishvili, giugno-luglio 2010).

Dentro la struttura sacra sono appesi un campanello e un pezzo di tessuto, mentre intorno (più o meno visibili) si possono scorgere dei ganci utilizzati per appendere e scuoiare gli animali sacrificati al Protettore. Il luogo sacro, in questo caso, non è un “complesso”, ma un sito circoscritto, chiaramente delimitato da un cerchio di grandi alberi e, più all'interno, da folti cespugni di bosso (g. ბზა/*bza*). Come gli altri altari, comunque, è stato originariamente edificato in quello che Taniel ha definito «un buon luogo, un bel luogo» (g. *kai adgili*) anche se nessuno (almeno fra i miei intervistati) sa dire quando questo tipo di altare sia stato costruito nel proprio villaggio. Nemmeno la memoria mitologica aiuta in tal senso. Di certo esso appartiene all'intero villaggio e tutti i suoi abitanti se ne prendono cura⁶⁹. Piuttosto significativo è anche il fatto che, in alcuni villaggi (è il caso di Magharoskari, dove ho potuto svolgere ricerche più approfondite sul tema), l'altare dedicato alla Madre del Luogo sorga non lontano da una chiesa cristiana (ortodossa).

⁶⁹ Non sono riuscita a capire, tuttavia, se fra gli abitanti vi sia qualcuno che, in particolare, è deputato alla sua concreta manutenzione, anche se, in base a quanto mi è stato detto, potrebbe trattarsi delle donne più anziane, in quanto non più menstruate.

Mi sembra di poter dire che la valorizzazione etnografica di questo particolare tipo di luogo sacro è piuttosto recente e che ancora non vi sono stati dedicati dei lavori specifici. Negli studi d'area tradizionali, infatti, le "Madri del Luogo" vengono tutt'al più menzionate come parte di una più ampia fenomenologia dei luoghi sacri locali, ma non ricevono particolari attenzioni sul simbolismo che le accompagna. Nemmeno gli studi, pur molto puntuali, di Charachidze, vi si soffermano, se non in un passaggio in cui l'autore parla di uno spirito protettivo chiamato "l'angelo del luogo" che però colloca nel cuore della casa («l'endroit plus saint de la maison», Charachidze 1968: 246), non del villaggio. Più di recente, alcuni racconti specifici sulla fondazione della Madre del Luogo sono riportati nella raccolta di Kiknadze ed hanno essi stessi la forma di *andrezi*, mentre alcune considerazioni più esplicite sono state proposte negli ultimi anni da Tuite (che pure, comunque, non si è mai espressamente dedicato ad uno studio specifico sul tema). Insieme a Bukhrashvili, egli puntualizza innanzitutto che va tenuta ben presente la differenza tra gli altari collocati sulle cime e quelli dentro ai villaggi perché, in questo tipo di ricerca, «accurate spatial information is important not only for archaeologists wishing to locate the sites for further study; it is also necessary for correct understanding of key elements of the traditional highland culture itself» (Tuite e bukhrashvili 2006: 133).

La Madre del Luogo si differenzia infatti dai santuari clanici per la sua posizione rispetto al villaggio. Per questi ultimi, infatti,

the chosen place is invariably separated by some distance from the village, atop a mountain or within a forest. The spot where the deity is believed to have touched down becomes the most sacred site in the shrine complex, usually marked by a stone tower which can be approached only by the shrine officials (Tuite e Bukhrashvili 2002: 14),

mentre nel caso dei più piccoli altari locali, il sito sacro è costruito all'interno del villaggio e a stretto contatto coi suoi abitanti; in tal senso, «precise maps showing the locations of shrines and sacred sites will be of considerable use to ethnologists and folklorists studying the mythology and religious belief of post-modern highland Georgia» (Tuite e Bukhrashvili 2006: 133).

Questa duplicità spaziale ci consente di tornare a riflettere sul rapporto fra localizzazione, rappresentazione ed esperienza del sacro, in quanto rimanda chiaramente non solo ai concetti emici di "interno" ed "esterno", "vicino" e "lontano" ma anche a

quelli di “puro” ed “impuro”, confermando come – nella cosmovisione locale – quest’ultima coppia di nozioni tenda ad venire sempre fortemente ancorata ai luoghi.

Adgilis deda, infatti, è un luogo delicatissimo ed evidentemente liminale: è pericoloso (perché rinvia al “femminile” ed è abitato dal “divino”) ma è situato proprio nel cuore del villaggio (quindi nella parte più vulnerabile della comunità), svolgendo una funzione esplicitamente protettiva nei suoi confronti. Se da un lato quest’aspetto avvicina la Madre del Luogo alla figura del Patrono stesso (g. *mparveli* inteso come “protettore” ma anche come “signore”), dall’altro la sua posizione interna, intima, la collega alla figura dell’angelo del focolare (g. *pudzis angelosi*). A quest’ultimo spirito hanno fatto riferimento, più volte, molti miei intervistati e senza dubbio fra le due nozioni vi è un legame simbolico (nel concetto di “protezione”), anche se poi la loro spazializzazione di fatto non coincide. Marina, ad esempio, ha spinto questo parallelo fino all’identità:

- M: Ecco: angelo – lo chiamano anche l’“angelo della casa”. Lui è il protettore della tua casa. Mi capisci? La tua casa ha il suo proprio angelo. Il quale protegge la mia casa. Lui è la mia madre del luogo. Lui è quello che io devo pregare, lui devo... ecco, ehm nel nostro caso in casa, ecco c’è questo serpente sì? Lui è il tuo serpente. Non lo devi uccidere, o la famiglia sarà distrutta, tutti moriranno, la famiglia non avrà più felicità...

- V: C’è, per esempio, una Madre del Luogo in ogni villaggio, o in ogni famiglia?

- M: Ora, ogni famiglia ha il suo angelo. Però questo angelo – il protettore della mia casa – il dio può essere anche in quel villaggio. Mi capisci? Che io, ecco, quando preparo una *supra* speciale – “supra” significa: bevande, cibo, vino, accendere una candela, e prego per la mia famiglia, ecco quando arriva un anno nuovo, no? Al tuo angelo, per la tua famiglia chiederai, augurerai abbondanza alla tua famiglia, ecco com’era, sai? Ecco il *mekvle*⁷⁰ della famiglia, doveva venire da un’altra famiglia e loro stessi la tua famiglia devono essere, il quale sparge farina fuori dalla tua casa e cose del genere, beve e augura abbondanza alla famiglia. Chiederà all’angelo della propria famiglia: salute, benessere, assenza di problemi, gioia, e quando ho finito di visitare la tua famiglia, me ne vado in chiesa nel mio santuario (*salocavi*). Lì non la chiamano chiesa: lì è un altare (*salocavi*). [...]

Il tuo altare è lì. E poi la mia famiglia [il mio cognome], andrebbe lì e pregherebbe. Sì. Anche tu hai il tuo. Hai la tua tradizione, hai i tuoi rituali che vengono svolti, per la tua famiglia – ecco come per i morti, accendi una candela, chiedi, è un giorno speciale in cui la famiglia deve lasciare aperte le porte, che in quel giorno i morti vengono nella tua casa. I tuoi morti. Che vengono dalla tua famiglia in questa casa, si inchinano... chiedono: come vivi? come stai? e che salute visitarti, così diciamo, devi aver preparato la tua *supra*, “supra” significa quei cibi, bevande, candele e quelle cose, loro stanno per una settimana, nella tua casa, tu li accarezzi... e fai tutto per loro e dopo una settimana, a loro prepari una *supra*, e se ne vanno dalla tua famiglia. Pregano per la tua famiglia, perché sono i tuoi

⁷⁰ Il *mekvle* è una figura del folklore georgiano: si tratta della prima persona a varcare la soglia di una casa all’arrivo del nuovo anno, e questo suo ingresso va preparato con cura perché propizio per l’andamento dell’anno stesso.

morti e dopo di questo anche tu vai a portare un candela alla loro tomba, questo e quello ed ecco che pratici la tua tradizione (*Intervista a Marina Bakuridze*, 17 agosto 2010 [8c]).

Considerando la Madre del Luogo in questa prospettiva più ampia, probabilmente diventa più intricata anche la questione della dicotomia simbolica “maschile”/“femminile” che il suo nome necessariamente solleva: un richiamo al “femminile” è presente senza dubbio nella parola *deda* (“madre”) tanto che, nell’opinione di Taniel, questo nome andrebbe connesso a quello di Maria, la madre di Cristo; in lingua georgiana, d’altra parte, *deda* ha un significato complessivo più ampio e generale: quello di “sostegno” (cfr. *dedabozi*, il pilastro che sostiene la casa), “protettore”, “angelo”. Da questo punto di vista, insomma, il termine è quasi un sinonimo di “patrono” ed è sicuramente molto legato all’idea della “protezione di un luogo e di una comunità”.

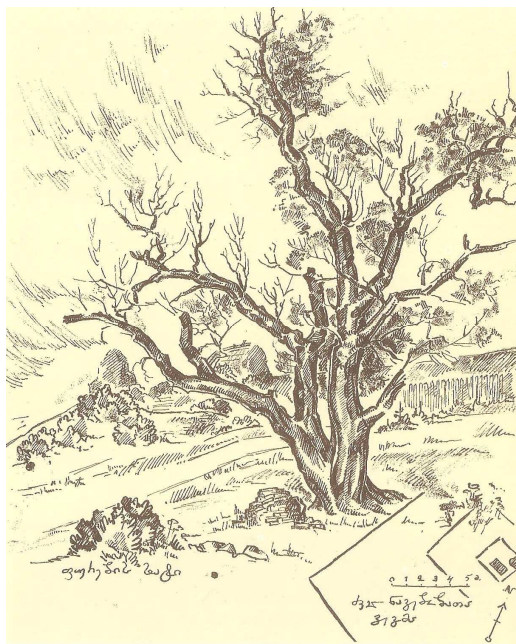


Figura 58: *Adgilis deda* in un disegno di Nino Brailashvili (Brailashvili 1990, N. 205).

Si muove lungo questa linea, per altro, anche l’interpretazione di molti studiosi georgiani: secondo Kikandze, il concetto di “Madre del luogo” è direttamente associato al proprietario di un luogo concreto e, su un piano più simbolico, generalmente viene rappresentato dalla divinità madre cosmica (in quanto una delle prime teofanie di tutti i tempi), poiché nella credenza locale ogni luogo ha una propria madre. Anche Nino Abakelia, antropologa delle religioni ed insegnante di Etnologia a Tbilisi, sostiene che

la figura della madre, in questo caso, sia stata semplicemente presa a prestito per trasfigurare un rapporto di protezione, volendo anche di sottomissione (ma probabilmente positiva) del villaggio ad un'autorità: la parola *deda*, infatti, in uno sviluppo più tardo arriverà ad indicare anche più generico un personaggio maschile che possiede "governa" un luogo (*Colloquio con Nino Abakelia*, 17 maggio 2010). Secondo Chinchaladze, una delle più antiche tradizioni georgiane è quella del dono o sacrificio, alla propria divinità locale, della parte migliore del raccolto, della vendemmia, del latte o del bestiame, in modo da garantirsi la protezione: «Every village or place had its patroness, i.e. "mother", Our Lady. People [...] asked her to protect every living being; in was realized in "preaching for the land" (*mitsis vedreba*) or "order of a house" (*sakhlis tsesis*), a spectacle about the patron of the home (*pudzis angelozis, meziri*), ecc.». Soprattutto a partire dall'avvento del Cristianesimo, d'altra parte, la bellezza, la varietà e la fertilità delle terre georgiane venivano considerate una dimostrazione tangibile della benevolenza divina, se non addirittura un'immagine del Regno di Dio: «this idea is expressed by the habit of planting a vine or a tree on the grave. Every place of worship had its wood, which was considered sacral» (Chinchaladze 2000: 17).

Un possibile collegamento, in effetti, può essere esistito fra la toponomastica locale e l'arrivo del Cristianesimo e del *suo* concetto di "maternità". Presso alcuni di questi altari, infatti, il 28 agosto viene celebrato anche *Mariamoba*, la festività dedicata alla Madre di Cristo:

Forse...ora ci sembra questo, ora bisognerebbe fare ricerca... se era chiamato *adgilis deda* prima. Prima che il Cristianesimo arrivasse nello Pshavi...ecco se era chiamato *adgilis deda* prima, in questo caso allora non è connesso con la Madre di Dio. Non conoscevano per nulla l'esistenza della Vergine Maria. Erano pagani, e non erano interessati in nessun modo a lei... [...]

Se era chiamata *adgilis deda* prima. Io non sono molto informato a questo proposito. Se prima era chiamata così, allora era *adgilis deda*, e forse era collegata alla madre, alla terra e a queste cose, e si riferiva al fatto dell'essere patrono e madre del villaggio. Ma se è stata chiamata così dopo che nello Pshavi è stato portato il Cristianesimo, allora è connessa alla Madre di Dio. Probabilmente è così (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2n]).

Potremmo arricchire queste letture attraverso quella, più simbolica, di Charachidze (e di coloro che a lui si rifanno), secondo il quale questo tipo di altare materializza la credenza nel ruolo attivo detenuto da forze ambigue che vengono collocate all'intersezione della dimensione sotterranea e della sfera femminile: il riconoscimento

della pericolosità, ma anche del ruolo indispensabile di queste forze per la sopravvivenza del gruppo si concretizza nella collocazione, proprio nel cuore (vulnerabile ma pulsante) del villaggio, di un luogo sacro ad esse dedicato, che viene curato ed invocato per protezione. L'esistenza e la venerazione della Madre del Luogo sarebbero dunque una strategia simbolico-spaziale di *coping* e mediazione con l'elemento femminile, contaminante ma presente e necessario alla vita.

Nel seguire queste strade interpretative si rischia però sempre di rincorrere una "spiegazione originaria" che sembra distaccata dalle evidenze etnografiche contemporanee. Se la traccia delle sue origini simboliche può essere ricostruita – con maggior o minor successo – attraverso tutti questi richiami al mito, infatti, è pur vero che questo tentativo si ridurrebbe ad una decodifica superficiale dei segni sul territorio, mentre in realtà la comprensione di un luogo non può prescindere da un ragionamento sulla sua collocazione *spaziale* e soprattutto da un riferimento al suo ruolo attuale, alle *pratiche* cui dà senso, al significato che esso detiene *oggi* per le comunità cui appartiene.

Anche per un altare così "interno" come la Madre del Luogo vigono forti – anzi, forse *più forti* che per gli altri luoghi di culto – le interdizioni all'accesso ed al movimento attorno e dentro allo spazio sacro⁷¹. In tal senso, il suo *salocavi* è, ad un tempo, vicino e lontano dalle persone: "vicino" perché interno, "lontano" perché inavvicinabile. A proposito dei santuari, con cui la Madre del Luogo condivide comunque una struttura fisica di base (la torre in pietra), Kiknadze (1996, ripreso anche da Manning 2008a) sostiene che, trattandosi sostanzialmente di edifici privi di un interno vero e proprio, la loro impenetrabilità fisica è una metafora della proibizione morale di cui essi sono circondati. In un certo senso ci stiamo di nuovo muovendo entro la categoria del "contatto", che qui è evidentemente costitutiva del "sacro" e sul piano percettivo viene costruita e riprodotta attraverso precisi rapporti fra le parti del luogo e fra il luogo ed il suo contesto comunitario: la purezza, in breve, passa attraverso la distanza spaziale e l'evitamento di precisi tipi di contatto fisico.

⁷¹ A me, in quanto "estrea" al villaggio e "donna", è stato permesso di penetrare la cintura più esterna che delimita l'area, ma è stato raccomandato più volte di non superare i cespugli più bassi che circondano l'edificio vero e proprio anche se di nuovo, non ho avuto problemi a filmare e fotografare, e persino con uno zoom piuttosto ravvicinato, nessuna delle sue parti. Ho trovato interessante, comunque, che in questo caso la graduazione e le restrizioni all'accesso fossero valide non solo per me e le altre donne, ma anche per i membri maschili del piccolo gruppo di ricerca di cui facevo parte.

Questo dispositivo (sociale, non meno che concettuale) si riproduce proprio grazie alle caratteristiche dei luoghi sacri: la loro collocazione nel paesaggio e rispetto alle comunità, la loro struttura interna, le norme che ne disciplinano la cura, le narrazioni che ne raccontano l'origine⁷². Mi sono soffermata in particolare sulla Madre del Luogo perché ritengo che, come tipo di sito sacro, esso racchiuda ed implichi il cuore pulsante di una macro-simbologia molto più ampia, direi quasi coestensiva alla vita culturale di questa parte della Georgia: la sua capillare presenza nel territorio va dunque inscritta e articolata in una più ampia lettura antropologica della natura profondamente sociale che caratterizza un'intera geografia sacra, che la anima dall'interno concretizzandosi in ben precise pratiche di spazializzazione e che, proprio attraverso di esse, risulta in qualche modo etnografabile.

Da un punto di vista cosmologico, le complesse rappresentazioni intessute attorno al nesso fra spazio e senso del sacro possono essere meglio comprese se interpretate alla luce del concetto di *natsilianoba* (dal g. ნაწილი/*natsili*, “pezzo”) che indica la “partecipazione” di ogni essere vivente alla natura divina. Questo va a sua volta inserito nel quadro della più ampia cosmo-teologia locale (che per altro condivide alcuni suoi tratti con alcuni dei popoli non georgiani confinanti e con i gruppi tush e svan), necessaria a comprendere sia la natura delle divinità cui sono intitolati gli altari, sia quanto andrò dicendo nel prossimo capitolo⁷³. Essa è dominata dalla presenza di una divinità principale chiamata *morige ghmerti*, vale a dire “il Dio Ordinatore” (dal g. რიგი/*rigi*, “ordine”): questi è concepito come il supremo creatore (g. დამბადებელი/*dambadebeli*) delle cose esistenti ma anche come un Dio molto staccato dalle vicende terrestri ed umane, che anzi non si manifesta *mai* agli uomini. A questo Dio non è consacrato nessun santuario, proprio perché si ritiene che non sia possibile, per gli esseri umani, entrare in contatto diretto con lui, che rappresenta l'essenza divina nella sua purezza più piena, senza alcuna commistione con il carnale, il materiale, l'impuro.

⁷² Nel prossimo capitolo, infatti, vi tornerò nuovamente trattando della relazione fondamentale che unisce/oppone la montagna alla pianura e dei valori associati ai relativi modi di abitare il territorio.

⁷³ Anche in questo caso, la ricostruzione che propongo è frutto di una costante integrazione delle fonti: quelle orali, quelle indirette, la letteratura e la mia osservazione continuativa delle pratiche e delle situazioni comunicative locali; e anche in questo caso la percepibile tendenza alla generalizzazione ha uno scopo meramente argomentativo.

Il punto di articolazione fra il Dio celeste e il mondo terrestre è costituito da *Ḳviria*, normalmente invocato come protettore della società e dalle coppie che desiderano avere figli. Oltre che con *Ḳviria*, ciò con cui gli uomini possono entrare in contatto – sempre però attraverso la mediazione del *khevisberi* e del *kadagi* – sono infatti le divinità intermedie, molto numerose e ognuna deputata alla protezione di una specifica unità sociale o di uno specifico ambito di vita (fertilità, buona riuscita dei raccolti, malattie ecc.): si tratta dei vari Angeli e dei “Figli di Dio” (g. *ghvtisshvilni*), il cui luogo dedicato sono i santuari clanici che, come abbiamo visto, sorgono esattamente nel punto in cui il dio mitico (*jvari, khaṭi*) avrebbe toccato suolo nella sua discesa sulla Terra. Fra queste entità sovranaturali, una posizione privilegiata è occupata da San Giorgio e dai suoi fratelli o doppi (*dzmobilni*) *Ḳopala* e *Iakhsar* che, come abbiamo visto, prima erano umani ma poi sono stati divinizzati (Tuite 1998).

Ad uno stadio lievemente inferiore vi sono le sorelle (*dobilni*) dei Figli di Dio e la Madre del Luogo: fra le prime, *Samdzimari* nel *Khevsureti* e *Tamar* nello *Pshavi* sono le più importanti, venerate a loro volta presso santuari clanici (*Khakhmatis jvari*⁷⁴ e *Tamar-Ghele*) mentre a tutte le altre divinità femminili sono intitolati dei santuari “locali”, legati cioè ai singoli villaggi (è questo il caso della Madre del Luogo, per l'appunto). Ad un livello intermedio fra Dio e i mortali si collocano anche le personalità che partecipano della natura divina (dette per questo *natsiliani*) in quanto sono state “prese, catturate” dalla divinità, e possono fungere quindi da mediatrici fra le due sfere: preti (*khevisberi*), profeti e sciamani (*kadagi*) leggendari, eroi di vario genere che vengono ricordati nelle poesie e nelle epopee o sono oggetto di culti postumi. La loro “porzione” di divinità si concretizza in una forza, saggezza, bellezza o invulnerabilità eccezionali (Tuite e Bukhrashvili 2000: 49) e i luoghi di riferimento per rivolgersi a loro possono essere le loro tombe, le rovine delle loro abitazioni o punti in cui abbiamo compiuto azioni straordinarie. Molto importanti, anche se non quanto questi ultimi, sono poi gli officianti e gli oracoli attivi in nel momento presente, considerati membri particolari del *saqmo* a cui solitamente vengono riservati edifici speciali (il *darbazi*, il *sadasturo*) nei pressi del santuario.

⁷⁴ Da notare che il santuario di *Khakhmatis* è anche un santuario di confine (Capitolo 2.6) presso cui pregano membri di comunità diverse anche non georgiane: ospitando anche la potenza di una divinità femminile, esso accoglie dunque l'Alterità da più di un punto di vista.

Fra le donne, naturalmente, sono considerate meno “impure” coloro che sono ormai transitate nella fase menopausale, e possono quindi avvicinarsi al santuario per tenerlo in ordine e prendersene cura, mentre le donne più giovani non possono avvicinarlo e coloro che, fra queste, sono nei giorni della mestruazione, un tempo dovevano restare rinchiusi nel *samrelo* e nel *sachekhi*, come già ho spiegato.

Attraversate le narrazioni, torniamo così ad una socialità che però dei loro simboli è densamente intrisa, proprio perchè le storie stesse mettono in scena molte situazioni che rimandano ai rapporti di genere così come essi si esprimono nelle pratiche quotidiane e rituali: «Then there is the question of gender: the current generation of priests have continued to enforce the exclusion of women, in particular those of child-bearing age, from the immediate vicinity of sanctuaries. This has rarely required coercion, since the older women, who understand the system, cooperate in assuring compliance» (Tuite 2003:17). Nonostante l’abolizione ufficiale di questi due “luoghi di esclusione”, il distanziamento preventivo delle donne dai santuari maschili non sembra essersi attenuato col tempo, e anzi, rimane forse uno pochi aspetti religioso-rituali che non stanno subendo i cambiamenti caratterizzanti l’esperienza post-sovietica della Georgia⁷⁵. Sono molto interessanti le domande che Tuite solleva in proposito:

As more and more young women, many of them college-educated, attend the ceremonies, and as women make inroads into the elite circles of Georgian politics and other institutions, will there be increasing demands for equal access to the sacred sites of Pshavi and Xevsureti? Will the new generation of priests, better-educated and more cosmopolitan than their predecessors, show less inclination to enforce purity-related exclusions? (Or will the exclusion be maintained even as practices are modernized? When the use of childbirth huts was abolished, through the action of government authorities and the deportation of the Xevsurs, lying-in hospital in towns at some distance from highland Xevsureti took on the function of providing a space far from the household and the shrines during this period of heightened impurity (Tuite 2003: 17).

Ad ogni grado di purezza il suo luogo, insomma⁷⁶.

E, ad ogni luogo, una particolare modalità di cura.

⁷⁵ Mentre invece, come vedremo parlando proprio dei rituali, altri elementi si stanno gradualmente modificando, e pongono perciò l’interessante questione della dialettica fra tradizione e cambiamento: tra questi elementi vi è ad esempio la possibilità per le persone estranee al *saqmo* di partecipare, almeno come osservatori, alle cerimonie, se non addirittura di filmarle.

⁷⁶ A proposito dell’area culturale kartvelica, Tuite parla in tal senso di una cosmologia *horizontally oriented*, distinta invece da quella gerarchica e *vertically oriented* che caratterizzerebbe la civiltà indoeuropea (cfr. Tuite 1998, Tuite e Bukhrashvili 2002). Lascio però a lui la competenza di supportare in modo fondato questo tipo di interpretazione.

Riguardo ad *adgilis deda*, infatti, durante le interviste ho voluto capire che cosa si svolgesse, concretamente, presso questo particolare sito sacro. In base alle risposte dei miei intervistati e all'osservazione che ho condotto nei villaggi, posso dire che vi è, tra la Madre del Luogo e la comunità, un rapporto molto più quotidiano e meno fastoso di quello che organizza il sistema rituale presso gli altari clanici: un rapporto che, ad esempio, non necessariamente richiede l'intervento di un mediatore quale può essere il *khevisberi* e che, per concretizzarsi, non attende le tappe rigide scandite dal calendario liturgico. In contrasto agli altari comuni, che vengono visitati collettivamente durante la specifica festività dedicata ad ognuno di essi, una piccola cerimonia viene indetta presso la Madre del Luogo ogni volta che qualcuno desidera esprimere un desiderio o il villaggio necessita di richiedere una maggior protezione.

In generale, tra spazio sacro ed abitanti vi è un rapporto che riassumerei in proprio in quest'espressione: il "prendersi cura di un luogo". L'altare dedicato alla Madre del Luogo consente quindi di ampliare la rosa delle modalità con cui il senso del sacro viene costantemente riprodotto e arricchito di pratiche e rappresentazioni: proprio perché sacro ma ambiguo, ad un tempo protettivo e potente, la Madre del Luogo è un esempio paradigmatico di sito che richiede particolari modalità di "cura".

Parlo di "cura" perché mi sembra che, già dai numerosi aspetti analizzati fin qui, sia chiaro come nella rappresentazione locale gli abitanti non si sentano tanto i possessori della terra su cui vivono, quanto coloro che sono deputati a curarla e a trasmetterla "intatta" alle generazioni a venire. Il vero "proprietario" del territorio organizzato attorno al santuario, infatti, è la divinità stessa che, non a caso, viene indicata anche come "Patrono": dunque "padrone", secondo un linguaggio che ricalca evidentemente un modello politico di impronta feudale. Questo aspetto è ben evidenziato da uno degli *andrezi* relativo all'altare di Shubnuri, nel Khevsureti:

Andrezi N. 60. *Fondazione dello jvari di Shubnuri I*

Shubnuri ha una faccia di serpente. Viene dal Tusheti. Dal Tusheti un Tataro [nel senso di musulmano] nelle montagne incontrò dei pastori di Liḳoḳi e loro volevano ucciderlo. Lui chiese loro: "fratelli, non uccidetemi". E disse "dzimao" invece di "dzmao" perché non parla bene il georgiano. Siccome li chiamò "fratelli", loro lo presero con sé e gli diedero un posto per vivere, un po' lontano da loro. Poi lui si innamorò di una donna khevsura, ebbero un figlio. Ma ai Khevsuri questo non piacque e non li lasciarono stare con loro. A quel tempo Shubani era un grande villaggio di circa 60 famiglie. E questo villaggio causava dei problemi a lui [qui lo si chiama *dzima*]. Lui era molto triste, sposò questa

donna khevsura ed ebbero nove figli. Li chiamarono “dzimiasdzeni” [*dze* = figlio] e lui era un uomo molto fiero e felice.

Fino a che i suoi figli non crebbero, Dzima ebbe molti problemi. Decise di andare in Tusheti e di portarne indietro lo *jvari* di Shubnuri (della stessa forza di quello di *Ḳopala*) e [usarlo per] combattere i suoi nemici. Andò lì e ne riportò indietro una boccia di argento e la sotterrò nel terreno della casa dei suoi amici. C'erano tre fratelli e, dopo questa boccia, nel loro focolare [*kera*, centro della casa] crebbe un frassino (*ipani*). I fratelli lo tagliarono e lo buttarono via. Il mattino dopo era ricresciuto e lo tagliarono ancora. Quando crebbe la terza volta, salì con lui un serpente che si avviluppò attorno ad esso.

Capirono che qualcosa stava accadendo e lasciarono questa casa. Chalkhi era il nome di uno di loro. Lui bruciò la casa. E quando la bruciò se ne andò. Da distante guardò indietro cosa succedesse alla casa. In quel momento una scintilla sali e arrivò al suo naso. Il suo naso bruciò e quando se lo toccò esso cadde giù e lui rimase senza naso.

Dopo di ciò tutte e 60 le famiglie lasciarono questo luogo e lo *jvari* di Shubnuri divenne il patrono di questo luogo [*daichira* = tenne qualcosa nella sua mano] che è ancora oggi nelle sue mani.

Aleksi Ochiauri, M 15, quad. 11

Il racconto dell'altare di Shubnuri ripropone molti degli elementi già analizzati fin qui, ma mi sembra che sottolinei, in particolare, proprio la volontà divina di marcare il proprio possesso del luogo, sottraendolo di fatto alla pretesa degli abitanti: il messaggio, in questo caso, è comunicato attraverso l'insistente crescita di un albero esattamente nel centro simbolico della casa. Vedremo che questa possibile struttura relazionale, evidente in una cosmologia che parla di dei-patroni e comunità di servi, ha anche delle possibili radici storiche piuttosto complesse.

Mi sembra dunque sia proprio quella di “cura” la categoria interpretativa più appropriata per articolare un'interpretazione antropologica del nesso locale fra uomini e luoghi: quest'ultimo si sviluppa infatti non solo mediante la localizzazione reciproca degli altari, ma anche attraverso le visite e i pellegrinaggi di cui sono la meta, precise dinamiche di offerta e richiesta di protezione e prosperità, così come attraverso il sistema toponomastico, quello rituale (che descriverò più da vicino nel prossimo capitolo) e, non da ultimo, quello narrativo. “Narrare l'origine”, infatti, è a sua volta un modo per prendersi cura di un luogo: non a caso, abbiamo visto come sia antica ed articolata, qui, la tradizione narrativa che racconta la “fondazione” dei luoghi” stessi (villaggi, santuari). Giungendo ad una prima conclusione rispetto al percorso tematico svolto fino a questo punto, possiamo dire quindi che le storie sui luoghi (in particolare gli *andrezi* di fondazione) sono una “pratica di cura” dei luoghi stessi.

E' così anche per la Madre del Luogo, sulla cui costruzione le indagini archeologiche non hanno ancora fatto sufficiente chiarezza, ma su cui pure esistono numerosi racconti, fra cui alcuni *andrezi* molto interessanti.

Nel caso di Magharoskari, ad esempio, secondo Tariel

Quando Tamar ha conquistato con le armi lo Pshavi, c'è una tale leggenda: qui c'è un posto, e in alto dall'altra parte c'è un altro posto, anche questo si chiama "bziانا", e qui nel villaggio sono piantati degli alberi di bosso (*bza*), lo chiamano "bziانا" forse perchè ci sono piantati molti alberi di bosso. Il re Tamar vi è passata quando andava in guerra e forse dove c'era un buon posto si era fermato a riposare e ha detto: qui ci sarà un santuario (*salocavi*), costruitelo. Ecco, così è la leggenda (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 12 giugno 2010 [2o]).

In alcuni *andrezi* più strutturati, come quelli riportati da Kiknadze (2009) ed appartenenti alla tradizione orale del Khevsureti (villaggio di Atabe), la natura pericolosa, ma anche potente, della donna ritorna attraverso la sua vicinanza fisica al serpente che, come animale, diventa qui l'espressione concreta della fertilità femminile stessa e del luogo che ospita la sua potente ambiguità; nei racconti che seguono, infatti, il serpente nasce da una donna e si nutre da lei, dormendo nella stessa culla (dunque nello stesso *luogo*) dell'altra sua figlia:

Andrezi N. 85. *La Madre del Luogo ad Atabe I*

Una donna dormiva nel villaggio di Atabe. Venne il marito. Vide che un serpente stava cercando di entrarle nella bocca. Non riuscì a prenderlo. Pensò che lei sarebbe morta e ordinò [a qualcuno] di tagliare in pezzi il pane per il funerale. Ma la donna non morì. Questa donna ebbe un figlio. Con il bambino, nacque anche un serpente. Questo serpente era attorcigliato al collo del bambino. Il bambino ed il serpente giacquero insieme nella culla, mangiavano il pane insieme.

A quel tempo, nel villaggio vicino, c'era una grande quantità di birra sacra (*lud*). Andarono lì. Il serpente li seguì. Sulla strada incontrarono un fiume. Lo attraversarono, il serpente non ci riuscì. Si girò indietro. Era arrabbiato e gridava. Alla fine del villaggio si spostò verso le rovine e chiamò: "Abitanti di Atabe, che non abbiate una generazione, che scompariate!"

Dopo di ciò, questo luogo fu chiamato "Madre del Luogo" e noi preghiamo lì. E' vero, non è solo una semplice illusione/storia [*chveneба*].

Andrezi N. 86. *La Madre del Luogo ad Atabe II*

Una donna diede alla luce una bambina e un serpente, lei potrebbe essere la nostra nipote (*rdzali*). Questo serpente giaceva con la bambina nella culla. Da un lato della pancia della madre c'era il serpente, dall'altro la bambina. Questa ragazza crebbe ed iniziò a mangiare pane, e anche il serpente era un figlio della donna e lei si preoccupava di questo serpente e gli dava a sua volta da mangiare. Ma la ragazza mangiava questo cibo e a lui restava

solo la buccia da leccare. La ragazza gli disse: “[lo chiama *tchia*] Mangia questo che c’è qui”. [Il serpente] crebbe, forse era da un dio della nascita dei serpenti, andò lì, venne alla Madre del Luogo (*adgilis deda*). Poi la bambina piangeva, piangeva, piangeva, la mamma era fuori a fare qualcosa. Questa madre tornò nel momento in cui il serpente era fuori, stava gridando e andò attraverso il boschetto (*tchala*) [che si trova] dove c’è il *khaṭi* e dove inizia la gorgia, attraversò proprio questo boschetto. Lo attraversò gridando come un agnello, andò su e scese giù da quel castello.

Quando la mucca dà alla luce il primo vitello, lo uccidiamo nel luogo di *adgilis deda*. Il cucciolo appena nato, uccidiamo anche lui. Poi cuciniamo il *katapuri* [pane dolce] in ogni villaggio, come sappiamo durante l’Ascensione (*amaghleba*), e ci mettiamo dentro una candela [...] e poi riempiamo una grande pentola e poi ai bambini non è permesso. Gli altopiani li chiamiamo ‘*vaḳe*’, lì [hanno luogo queste cose].

Anche gli aiutanti del prete (*daṣṭuri*) hanno il permesso. Su di lì saliva anche la bandiera. C’era un castello, un luogo in cui c’era un precedente insediamento. C’era un castello costruito. Le bandiere si fermavano in questo posto. Ci arrivavano anche il pane dolce, anche il prete (*khutsesi*) anche. Questa birra sacra (*ludi*) e questa nipote (*kal-zali*) vengono sull’altopiano (*vaḳe*), sulle alture, e pregano chiedendovi la grazia. E questo è quanto.

Nella variante II del racconto, in particolare, assistiamo al percorso simbolico che porta dalla Madre del Luogo, dunque da *dentro* il villaggio (con il sacrificio degli animali, la preparazione delle candele e del pane consacrato) all’altare comunitario situato *fuori* dai diversi villaggi, in altura (dove i doni vengono portati al Patrono divino e offerti durante il rito annuale): un movimento dall’interno (famiglie del villaggio) all’esterno (*temi*) la cui traiettoria è tracciata dal serpente, animale-messaggero («il serpente era fuori, stava gridando e andò attraverso il boschetto (*tchala*) [che si trova] dove c’è il *khaṭi* e dove inizia la gorgia, attraversò proprio questo boschetto»).

Il singolo villaggio, sembrerebbe voler dire loro il serpente, da solo non può sopravvivere: per garantirsi “una generazione”, deve cercare il contatto, l’alleanza, la collaborazione con gli altri, porsi cioè in una dimensione relazionale.



Figura 59: Di vedetta sulla valle dell’Aragvi (fermo-immagine tratto dal cortometraggio *Adgilis deda*, regia di Goderdzi Chokheli, 1982, 27’).

3.2.3.3 “Buono da abitare”: la nascita del villaggio di Gudani

A questo punto del mio percorso argomentativo credo sia il momento chiedersi perché in questa regione l’altitudine e la montagna abbiano acquisito nel tempo un valore così particolare e connotato positivamente, tanto da far sì che alcuni villaggi venissero costruiti in luoghi considerati oggi remoti ed inaccessibili, se non addirittura inospitali⁷⁷. Che cosa, in altre parole, rendeva (anzi, rende tutt’ora) certi luoghi così “buoni” da costruirvi degli insediamenti (g. *dasakhleba*) e/o sacralizzarli attraverso l’istituzione degli altari?

Questa è una domanda che mi sono posta non all’inizio dell’etnografia, bensì mentre la mia ricerca era in corso: è emersa infatti dai dati via via raccolti sul campo, in particolare dalla forte ricorrenza, nelle trascrizioni già esistenti e nelle storie quelle che io stessa ho raccolto, della nozione di “buon luogo” (g. *ḡai adgili*, versione colloquiale di *ḡargi adgili*): tale definizione, applicata a luoghi sacri e a villaggi, è tornata più volte nelle parole dei miei collaboratori, e credo quindi che meriti delle riflessioni specifiche che permettano di tracciare una sorta di “profilo” del luogo considerato idealmente “buono da abitare” secondo la prospettiva locale. Utilizzo qui in senso provocatorio

⁷⁷ Una percezione diffusa soprattutto tra chi abita nelle città più grandi del Paese e che rimanda quindi sia ai processi storici di popolamento progressivo delle pianure, sia al più generale rapporto fra “rurale” e “urbano”, in un Paese che solo di recente ha visto nascere complessi abitativi di grandi dimensioni e con disponibilità di servizi alla popolazione.

un'espressione che sarebbe forse cara a coloro che, entro un filone di impronta dichiaratamente strutturalista, più a lungo si sono interrogati sulle rappresentazioni locali dei luoghi sacri: in realtà, però, l'esito del mio ragionamento è stato proprio la difficoltà di conquistare una piena comprensione "dal di dentro" di questo concetto. L'espressione georgiana *kai adgili*, infatti, da un certo punto di vista rimane opaca all'analisi: funziona come un blocco linguistico che ritorna spesso nelle conversazioni avute con i miei informatori, ma il cui contenuto può essere in qualche modo sgranato soltanto integrando le fonti narrative a quelle etnografiche tradizionali.

La fondazione ed il popolamento di un villaggio sono atti sociali legati all'istituzione degli altari per il culto tanto strettamente che, dai racconti a mia disposizione, risulta difficile stabilire quale dei due costituisca la premessa, e quale la conseguenza. Sul caso di Gudani che propongo ora, ad esempio, vi sono degli *andrezi* relativi sia all'insediamento della popolazione in un certo spazio territoriale, sia all'edificazione di un santuario che porta lo stesso nome del villaggio⁷⁸.

Vediamo dunque come, secondo alcuni *andrezi*, è nato l'insediamento di Gudani (g. *Gudanis dasakhleba*) nel Khevsureti (ne riporto qui di seguito alcune varianti per potervi cogliere gli aspetti comuni e più significativi):

Andrezi N. 3. *Insediamento di Gudani I*

Un cacciatore del Kakhethi uccise un montone e lo portò nella propria casa, e suo padre gli chiese dove lo avesse ucciso; lui gli spiegò il luogo esatto dove era accaduto. E il padre disse che doveva riportare in quel luogo una piccola borsa (*kisaitav*) fatta con la pelle dell'animale e riempita di farina (*ipkli*) e di sotterrarla. Lui lo fece e la seppellì e poi, nella stagione successiva (*memre*, forma locale di *mer*), si recò in quel luogo e vi trovò una pianta (o comunque qualcosa) che stava crescendo. Lui lo tagliò e ne riempì una sacca (*guda*, da cui Gudani) e disse:

“dalla *kisa*⁷⁹ di un montone

abbiamo ora una *guda* e *Gudani*”

e lo portò a casa sua e il padre, di nuovo, disse: portami in quel luogo e stabiliamoci lì. Vi si trasferirono. E gli abitanti di Gudani (*gudanelt*) sono chiamati “allevatori di pollame” (*mekatmet*, da *katami*) e di loro si dice che si sono trasferiti (*tsamosulan*) dal Kakhethi.

narratori: Gigia e Batira Liḳoḳlebi

trascrittore: Rusudan Kharadze, Tchalaisopeli, 1938. R. Kharadze ark.

⁷⁸ Questa seconda narrazione è riportata nel prossimo capitolo.

⁷⁹ Versione piccola della *guda*.

Andrezi N. 4. *Insediamiento di Gudani II*

C'erano due fratelli, Tchintchara ed Araba. Qui noi abbiamo un pastore (*mzvare*). Vedi quella foresta? Lì vivono le capre selvatiche. Uno dei nostri nonni vide quest'animale, lo raggiunse e lo uccise. E Tchintchara uccise un piccolo cervo e poi andò in pianura e il padre gli chiese dove lo avesse ucciso, e lui indicò il luogo, luogo dove l'acqua scendeva dalla roccia, e il padre disse di andare lì con la pelle dell'animale e riempita di farina (*ipkli*) e di sotterrarla. E nella stagione successiva (*memre*, forma locale di *mer*) da questo luogo riportò una sacca (*guda*) e il padre disse

“dalla *kisa* (versione piccola del *guda*) di un montone abbiamo ora una *guda* e *Gudani*”

e disse che quello sarebbe stato un buon luogo per vivere. Dunque vi si trasferirono. E sin dall'inizio vissero in quel luogo i due fratelli, Tchintchara ed Araba; poi si separarono: Tchintchara rimase a Gudani e Araba, il secondo fratello, andò a Gorsheghm Zeistechos. E in quel luogo nessuno aveva vissuto prima di loro. E altri cognomi, o famiglie, vi si trasferirono più tardi.

trascrittore: Rusudan Kharadze, Tchalaisopeli, 1938. R. Kharadze ark.

Andrezi N. 6. *Insediamiento di Gudani IV (Generazione del Khevsureti)*

Nel Khevsureti vi erano i cognomi Araba, Tchintchara e Gogotcha, ed erano figli di un [unico] padre. Vivevano a Nakalakai, un luogo [collocato] dall'altra parte di un fiume (*gamoghmit*) rispetto a Zhinvani. Il nome del loro nonno era Berjani. Egli aveva un figlio illegittimo e voleva ucciderlo. Poi il figlio scappò correndo dal villaggio e si stabilì ad Apsho. Il figlio di Berjani si sposò ed ebbe un figlio e andò a Gudani per cacciare, e uccise un camoscio (*psiŕ*) e lo portò al padre e il padre disse: va' indietro nel posto in cui l'hai ucciso e interra dei semi di frumento. Lui lo fece, andò lì e li sotterrò. In autunno vi tornò e vi raccolse una sacca (*guda*) di raccolto. In un luogo chiamato *qorsha* si fermò per riposare, vi appoggiò la sacca (*guda*) e quel luogo è chiamato Gudela. Tale luogo prima non aveva un nome.

“dalla *kisa* di un montone abbiamo ora una *guda* e *Gudani*”

Questi tre fratelli costruirono un castello (*cikhei*) a Gudani. Araba e Gogotcha ebbero dei figli. Questo castello aveva cinque occhi [buchi per osservare fuori] e sulla cima c'era una piccolo terrazzo (*chardakhi*). Il figlio di Araba spinse il figlio di Gogotcha giù dal castello e lo uccise. Araba a sua volta uccise lui e dichiarò che lui e suo fratello dovevano vivere separati. Così si divisero. Trovarono un luogo chiamato Tchormashavi, poi trovarono Bacaligo. A quel punto fecero il gioco della moneta (*daaqares kentchi*) per decidere: Araba andò nel secondo posto, Gogotcha nel primo. Tchintchara restò a Gudani, e la sua generazione viveva e vive nel Khevsureti.



Figura 60: *Guda* (Foto di Valentina Simeoni, agosto 2010).

I racconti che ho appena richiamato narrano dell'occupazione di uno spazio territoriale che “prima non aveva un nome” da parte di una famiglia che viene da “altrove”; oltre che in un luogo, naturalmente siamo anche in un tempo imprecisato: è il “tempo-non tempo” del mito.

Soprattutto dall'*andrezi* N.6 deduciamo la dinamica fondamentale che ha portato alla fondazione del villaggio di Gudani. Si tratta infatti di un *nuovo* villaggio che sembrerebbe essere nato per accogliere la popolazione di Apsho, ormai eccessivamente ingranditasi e bisognosa di un altro posto in cui stabilirsi:

Apsho, ecco per esempio i Khevsuri sono andati da qui, la leggenda è tale, un posto che, tu lo sai? Lì vivevano dalle 47 alle 50 famiglie, sulla montagna queste 50 famiglie erano molte, perchè lo sappiate, di popolazione, il territorio è molto piccolo, queste 50 che debbono avere animali, debbono dar loro da mangiare. Prima quando andavano giù in pianura, erano tutti solo in quel posto. Sì e la leggenda è questa: quando c'erano troppe persone e nel posto non potevano più starci, un anziano disse ai suoi figli: andate lassù a Nord, trovate dove ci sia un bel posto. Questi andarono – ora Gudani è ora: Gudani è un posto del Khevsureti ed è piaciuto a questi ragazzi: nonno [papà], lì abbiamo visto un certo bel posto, ci è piaciuto e pensiamo che sia possibile stabilirci lì e avere da mangiare per noi stessi, perché erano in tanti e non si poteva più stare lì. Sì, e in seconda battuta lui disse loro che dovevano portare un pugno di grano, andate a piantarlo, l'anno prossimo vediamo come sarà il raccolto e poi dipende da questo, vi dico, ma io non posso andare a vederlo, sì e perciò vi dico se andare a stabilirci lì o no. Sì, e così lo piantarono, e quando ci andarono ne riportarono una *guda*, e da questo si chiama Gudani. Una *guda*, un pugno di grano ha riempito una *guda*, il raccolto venne così abbondante e loro si stabilirono (*gadasakhldnen*) lì.

Nell'*andrezi* N.3, invece, il gruppo che sale per stabilirsi a Gudani proviene addirittura dal *Ķakheti*, dunque da una regione di pianura, e infatti i suoi membri sono in un certo senso riconoscibili: sono chiamati infatti “allevatori di pollame”, cosa che li distingue invece dagli abitanti delle montagne, tipicamente pastori.

Quel che rimane costante in questi racconti, come vediamo, è la scelta di un “buon luogo” per vivere. E Gudani, come ha insistito più volte il mio informatore, era davvero “il posto migliore del Khevsureti”:

I Tchintcharauli, sì Liḳoḳeli e simili, e secondo la leggenda se ne andarono da qui, i Khevsuriani, uno è andato di là da questa parte, il secondo ha girato nel posto in cui l’Aragvi dello Pshavi e del Khevsureti si uniscono, esso si chiama “due acque”, alcuni di loro sono andati dalla parte dello Pshavi. Cioè, questi Gogotchuri sono venuti verso lo Pshavi, qualcuno che si chiamava Gogotcha è poi diventato [ha preso il cognome] Gogotchauri. Tchinchara è diventato Tchintcharauli e così via. E sono arrivati fino a Gudani, se vai a Gudani non c’è un posto migliore nel Khevsureti, [...] un posto soleggiato, come si dice, hanno scoperto Gudauri che è un posto soleggiato per 24 ore al giorno, ecco è un posto del genere. Quando vieni qui fa’ molto freddo, vai lì e fa’ caldo. Ecco che razza di posto hanno scoperto e vi si sono stabiliti e si chiama Gudani perché ne avevano riportato una sacca (*guda*) piena e poi si è chiamato Gudani e si sono insediati lì (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 5 luglio 2010 [3c]).

Molto interessante, a questo proposito, è anche l’*andrezi* N. 5 (*Insediamento di Gudani III*), che narra di un ulteriore suddivisione del clan Tchintcharauli e della conseguente fondazione del villaggio di Kistani. Vi si racconta che

poi tutta la famiglia [dei Tchintcharauli] si trasferì a vivere lì. E poi uno dei figli non poteva più restare lì a Gudani, non gli piaceva e si trasferì da un luogo all’altro. E fu lui, il figlio, che uccise quest’animale. E alla fine si trasferì qui [a Kistani]. E in questo luogo non c’era alcun villaggio. E suo padre andò lì anche lui e anche a lui piacque, e gli disse “siediti (*ije < dajeki = stabilisciti*) qui”. E’ un buon luogo. E per questo Kistani fu inizialmente chiamato Ije e quest’uomo si stabilì e si sposò lì e poi ebbe due figli maschi.

“Buono da abitare” è quindi il luogo collocato in alto, protetto sul piano difensivo, non troppo distante da altri insediamenti ma abbastanza per non incrociare reciprocamente i propri pascoli, un luogo dove c’è acqua e soprattutto esposto al sole, perché – data la notevole altitudine – solo così potrà essere fertile. Il requisito della fertilità, in particolare, viene testato attraverso l’interramento di farina o altri semi vegetali, la cui crescita viene poi valutata alla stagione successiva, cioè in autunno, al tempo del raccolto. Evidentemente, il luogo che viene scelto era in origine del tutto disabitato e selvaggio, se i nuovi arrivati vi seminano per la prima volta dei cereali: e viene selezionato il punto che, da una piccola saccoccia (*kisa*) di semi, dà di ritorno un’intera *guda*, dunque un sacco molto grande, di grano.

In un ambiente montuoso, di per sé difficile da coltivare, questo della redditività del suolo è aspetto tanto centrale da essere all’origine del nome del villaggio stesso: come si

legge in questi racconti, infatti, “Gudani” deriva da “guda”, ed indica quindi il luogo da cui si ricava un ricco raccolto (*Diario di campo*, 28 luglio 2010).

Celebrare narrativamente la nascita di un villaggio non è cosa insolita nella tradizione georgiana. Secondo Kiknadze, una parte essenziale della mitologia georgiana risale al periodo medievale e ha subito un forte impulso con l'avvento del Cristianesimo, i cui simboli, personaggi ed insegnamenti si sono fusi inestricabilmente con il substrato greco ed asiatico depositatosi in precedenza (Capitolo 1). In tal senso dobbiamo interpretare la cosmogonia di cui ho parlato prima – della quale sono protagonisti un Dio buono e un Demonio malvagio – come lo sviluppo ulteriore di una struttura narrativa più antica (probabilmente ugaritica), che racconta della lotta ancestrale fra Jamm (il mare, rappresentato dalla figura del dragone) e Baal (la terra, rappresentata dal toro): l'atto cosmogonico primario, in quest'ottica, è costituito dalla vittoria della terra sul mare, dunque dalla premessa di un ambiente di vita possibile per gli esseri umani. Localmente, questo mito viene declinato sulla scala del singolo villaggio che, come realtà umana, spinge per affermarsi e garantirsi un'esistenza: «The myth of the struggle of the dragon and his antagonist everywhere retains its original cosmogonic nature, even if a specific (concrete) story told in it refers to some village», scrive Kiknadze, aggiungendo: «In this case, through mythological conception the village represents the whole world. Both villages – the cosmos, as well as the human society – have their antagonists who fights that society periodically and, as a rule, is defeated»⁸⁰.

L'ultimo aspetto che ritengo importante sottolineare è l'insistenza, in tutti questi racconti, sui concetti di “discendenza” e “generazione”, esemplificati sostanzialmente dal rapporto fra padre e figlio/i: se questi ultimi (più giovani e prestanti) vengono mandati ad esplorare il “nuovo”, è però il padre (più saggio ed esperto), che alla fine sa come valutare se un luogo è un “buon luogo”, stabilendo così lo spostamento dell'intera famiglia. Anche se qui non viene precisato, tradizionalmente in questo caso si verificava ciò che verrebbe chiamato *gvaris gaqra* (გვარის გაყრა), vale a dire la “separazione dei lignaggi” (a cui ho già accennato nel secondo capitolo): un processo (anche

⁸⁰ Queste riflessioni sono contenute in un *working paper* non pubblicato, dal titolo *Georgian Mythology*, che il professor Kiknadze ha gentilmente condiviso con me.

cerimoniale) decretato dal consiglio degli anziani di Lashari e ritenuto necessario nei casi di incesto oppure di eccessivo sovrappopolamento di un'area.

La nozione di “discendenza”, a sua volta, richiama la linearità e la fluidità della trasmissione culturale: in questo contesto, tale trasmissione viene chiaramente messa in atto anche, e soprattutto, attraverso la pratica narrativa che racconta l'origine dei luoghi.

In tal senso, a mio parere, il raccontare si rivela a pieno titolo una “pratica di luogo”, e generatrice di luoghi. Che, oltre ad elevarne alcuni allo *status* sociale di luoghi sacri, contribuisce concretamente a creare nessi fra di loro facendo del territorio un vero e proprio paesaggio culturale.

3.3 Il paesaggio è una narrazione: *narrating landscape, landscaping narrative*

Nel corso di questo capitolo ho voluto riallacciare i nessi fra luoghi sacri e narrazioni nel contesto culturale dello Pkhovi. L'ho fatto richiamando non solo il patrimonio narrativo locale costituito miti di fondazione degli altari (*andrezebi*), ma anche le coordinate generali di quella che è la “cultura” della parola e dell'oralità in Georgia, entro la quale la tradizione degli *andrezi* si inserisce e, in parte, si distingue. Ho ricostruito le trame mitologiche relative alla fondazione di alcuni luoghi sacri e villaggi sia attraverso le parole dei miei informatori sul campo, sia rifacendomi all'importante contributo che il professor Zurab Kiknadze ha recentemente pubblicato sul tema, interrogandomi di conseguenza sulle più evidenti questioni epistemologiche e metodologiche implicite nell'uso delle fonti orali in etnografia.

Attraverso le storie sui luoghi è stato possibile rileggere ed avvicinare in qualche modo il significato nativo dei segni sul territorio e tentare alcune ipotesi sul modo in cui le narrazioni veicolano significati condivisi dalla comunità (le concezioni locali della “purezza”, del ruolo della donna nel gruppo, e così via).

Il mio interesse principale si è però concentrato soprattutto sulla narrazione come pratica sociale e come *performance*, su ciò che essa produce socialmente in termini di costruzione e rafforzamento del senso dei luoghi: tale approccio alla narrazione e, attraverso di essa, al paesaggio culturale, costituisce uno dei punti epistemologici ed etnografici più originali di questa tesi.

Parlare di “luoghi narrati” non significa, comunque, negare alla terra la sua materialità ma piuttosto ammettere che la riconosciamo attraverso una visione umana,

un costruito che si basa sull'inconscio con le sue ipotesi di distinzioni e legami con le percezioni (Zanetto 1987: 9). In tal senso narrare il paesaggio, o il luogo, implica un continuo configurare, evidenziare, tematizzare oggetti⁸¹ ed eventi rilevanti tracciando, attraverso la loro temporalità, il loro significato territoriale profondo e radicato (Lando 1993). Significa anche riconoscere dignità alla dimensione "invisibile" del paesaggio, quella costituita dalla sua storia, dalle idee di cui esso è espressione, dall'intrecciarsi delle presenze con le assenze, e anche alla sua dimensione "segnica" (forme del territorio, tracce di percorsi), forse più visibile agli occhi ma non sempre colta nella sua pregnanza, splendido esempio, in tal senso, di come la profondità del significato dimori spesso proprio nei segni della superficie⁸².

Le storie, abbiamo visto nel corso di questo capitolo, sono tutt'altro che semplice sovrapposizione di "parole" sulle "cose": gli esiti delle mie interviste e in generale della documentazione etnografica, infatti, evidenziano come la dimensione narrativa sia una fra le pratiche che maggiormente concorrono a costruire (non a posteriori, ma fin da subito), la percezione, la memoria, il significato delle relazioni spaziali e dei movimenti verso ed entro questi particolari luoghi di culto e, più in generale, del paesaggio. Nel caso degli altari e dei villaggi nord-georgiani, le narrazioni di fondazione intessono nei luoghi dei significati sociali ben precisi, creano memoria dei luoghi stessi, li

⁸¹ «[...] al di là del fatto che il paesaggio può essere narrato a viva voce dagli attori della sua costruzione o dalle loro testimonianze scritte, archivistiche, il punto di partenza di ogni ricerca o lettura delle sovrapposizioni temporali che formano lo spessore storico del paesaggio deve forzatamente basarsi su realtà esistenti, nel senso che le uniche fonti possibili sono gli elementi costituenti il paesaggio stesso, cioè le permanenze, le residualità del passato. Esse sono le prime tracce su cui intessere il racconto del paesaggio» (Turri 2004: 169-170).

⁸² Si ricordino, a tal proposito, le parole messe in bocca da Calvino a Marco Polo, che racconta a Kublai Khan della città di Zaira: «Inutilmente, magnanimo Kublai, tenterò di descriverti la città di Zaira dagli alti bastioni. Potrei dirti di quanti gradini sono le vie fatte a scale, di che sesto gli archi dei porticati, di quali lamine di zinco sono ricoperti i tetti; ma so già che sarebbe come non dirti nulla. Non di questo è fatta la città, ma di relazioni tra le misure del suo spazio e gli avvenimenti del suo passato: la distanza dal suolo d'un lampione e i piedi penzolanti d'un usurpatore impiccato; il filo teso dal lampione alla ringhiera di fronte e i festoni che impavesano il percorso del corteo nuziale della regina; l'altezza di quella ringhiera e il salto dell'adultero che la scavalca all'alba; l'inclinazione di una grondaia e l'incedervi di un gatto che s'infila nella stessa finestra; la linea di tiro della nave cannoniera apparsa all'improvviso dietro il capo e la bomba che distrugge la grondaia; gli strappi delle reti da pesca e i tre vecchi che seduti sul molo a rammendare le reti si raccontano per la centesima volta la storia della cannoniera dell'usurpatore, che si dice fosse un figlio adulterino della regina, abbandonato in fasce lì sul molo. Di quest'onda che rifluisce dai ricordi la città s'imbeve come una spugna e si dilata. Una descrizione di Zaira quale è oggi dovrebbe contenere tutto il passato di Zaira. Ma la città non dice il suo passato, lo contiene come le linee d'una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, negli scorrimano delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere, ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli, virgole» (Calvino 2002: 10-11, or. 1972).

individuano come nodi di pratiche condivise (che ho riassunto nel concetto del “prendersi cura”), veicolano una conoscenza altamente processuale del paesaggio. Raccontando i propri luoghi, ricordandone e fissandone l’origine nella memoria individuale e collettiva, si trasmette in realtà un’intera cosmologia. Abbiamo visto in azione questo dispositivo proprio nel caso georgiano, dove analizzare il valore di un luogo sacro mi ha portata a parlare di un sistema di credenze e di vita molto più ampio, con necessari riferimenti sia alla realtà geografica che all’esperienza storica. Farlo attraverso le narrazioni mitologiche si è rivelato, a mio parere, il modo migliore per avvicinarmi ad una descrizione densa e piena della percezione e pratica locale del paesaggio, le cui trame si intersecano alle biografie di chi concretamente lo abita.

Nella sua discussione del rapporto fra *saqmo* (comunità dei servi) ed altari per il culto, Kiknadze scrive che «il mito è profondamente impresso non solo nella coscienza e nella vita delle persone, ma anche nel mondo esterno – in quel paesaggio, in quella terra in cui per destino storico le genti, volenti o nolenti, hanno dovuto trascorrere la loro esistenza» (Kiknadze 1996: 3-4). Il riferimento al paesaggio come dimensione in cui si *intessono* le storie di vita degli abitanti è un aspetto fondamentale, perché pone il problema di come l’esperienza dell’abitare il paesaggio venga trasmessa culturalmente e i valori ad esso associati vengano riprodotti, confermati o trasformati, in ogni caso arricchiti di generazione in generazione. Il riferimento alla tessitura rimanda infatti al concetto di “trama” e questo, a sua volta, a quello di “narrazione” che, a questo punto possiamo pensare in uno stretto rapporto al paesaggio:

We do not usually think of landscapes as telling stories either. Landscapes may serve as the backdrop setting or symbol in services to stories told in written texts or verbal performances, but it is rarely conceived as narrative in its own right. Yet [...] narrative is a very fundamental way people shape and make sense of experience and landscape. [...] Because stories sequence and configure experience of place into meaningful relationships, narrative offers ways of knowing and shaping landscapes not typically acknowledged in conventional documentation, mapping, surveys, or even the formal concerns of design (Potteiger e Purington 1998: ix).

La metafora tessile sembrerebbe infatti essere la più adatta a dar conto tanto delle dinamiche narrative (sia una storia che un tessuto vengono “messi in trama” e spesso il raccontare è connesso, non solo nel nostro immaginario, all’arte di tessere) quanto della

struttura dinamica e sociale del paesaggio⁸³. Parlare di un rapporto narrativo con il luoghi, fa notare però Ingold, non significa pensare che le storie siano come un tessuto che va a “ricoprire” (di un astratto significato culturale) una superficie pre-esistente, opaca e “grezza”. In realtà, per rimanere dentro la metafora, è il *tessere* stesso – il raccontare, dunque – che dà vita sia al paesaggio, sia alla cultura: il paesaggio, cioè, non pre-esiste né alle storie, né alla propria concreta storia. Esso è infatti un archivio, una sorta di documento agito in cui si depositano, ma continuando a restare assolutamente vive e retroattive, le memorie e tracce del passato e delle vicissitudini di un popolo:

the landscape tells – or rather *is* – a story, a chronicle of life and dwelling. It enfolds the lives and times of predecessors who, over the generations, have moved around in it and played their part in its formation. To perceive the landscape is therefore to carry out an act of remembrance, and remembering is not so much a matter of calling up an internal image, stored in the mind, as of engaging perceptually with an environment that is itself pregnant with the past (Ingold 2000: 189, corsivo nel testo).

Il fatto che il paesaggio per primo abbia una struttura narrativa, dunque, suggerisce che la narrazione sia un modo particolarmente appropriato di rapportarsi al paesaggio stesso e al senso che una comunità ha dei propri luoghi.

Recuperare una storia nativa ed esercitare l’ermeneutica sulle altrui narrazioni anziché “descrivere” un “fatto culturale”, rappresenta senz’altro una chiara opzione gnoseologica: la scelta di un modello di conoscenza, dunque, e non la rinuncia ad esso. Sull’opportunità di avvicinarsi al paesaggio e al senso del luogo con un approccio narrativo si è espresso molto bene anche Kent C. Ryden, professore americano di *environmental humanities*, geografia culturale e folklore. Nel suo libro più importante (Ryden 1993) egli parla infatti di un “paesaggio invisibile”, vale a dire di una culturalità intrinseca al sistema dei luoghi in cui viviamo⁸⁴, non immediatamente accessibile se non attraverso la voce delle persone che li abitano: «The sense of place achieves its clearest articulation through narrative, providing the thematic drive and focus for the stories that

⁸³ Ma si pensi anche al concetto wittgensteiniano di *tread*, “filo”, che rende molto bene l’idea di come la conoscenza narrativa venga condivisa, circoli e si prolunghi nel tempo in una comunità. Vi sono poi alcuni termini chiave che Ingold riprenderà in un suo lavoro successivo dal titolo *Lines. A brief history* (Ingold 2007) e in alcuni altri luoghi testuali (fra cui Ingold 2004): questi termini sono il sostantivo *texture* e il verbo *to weave*, impiegati in una riflessione che approfondisce proprio la critica al concetto di “superficie” qui abbozzata e che, al contempo, insiste su quanto qui è già espresso, vale a dire l’analogia profonda – ma forse è più di un’analogia – tra il paesaggio e la tessitura di una storia, analogia fondata anche etimologicamente. Tornerò su questo aspetto tra breve.

⁸⁴ L’autore parte da una distinzione, che io ovviamente non condivido, tra uno strato “naturale” ed uno “culturale” del paesaggio.

people tell about the places in their lives» (Ryden 1993: xiv). Anche i segni del paesaggio (insegne, pietre di confine, strutture stradali ecc.) vengono letti come parte di una narrazione collettiva che permette di ricostruire la biografia di un'area. La mappa che risulta da una ricerca di tipo storico-orale sui luoghi rivela un alto tasso di densità culturale, e si smarca così da rappresentazioni cartografiche ingenue del territorio stesso («it's all surface, lacking depth»), poiché nell'esperienza delle persone, «each square centimeter recalls to mind an image, a memory, a bit of history of half-forgotten experience» (Ryden 1993: 21). Il senso dei luoghi è radicato nella narrazione, si deposita nelle connotazioni delle parole: «It is stories [...] of what happened to people in place, of what they have done with the things that they found there, that best reveal the “real geography”: geography, that is, experienced and understood as place» (Ryden 1993: 46). Riprendendo il contributo di Barbara Johnstone sul Midwest americano, egli precisa ancora:

while place necessarily has a physical geographical existence, our sense of place is primarily a narrative construction. “The texture of a familiar neighborhood is a narrative texture, too; when a neighborhood feels like home, the houses and people one passes on its streets evoke stories”. We remember and respond to that narrative texture as much as to the physical texture (Ryden 1993: 77-78).

Di qui anche un'indicazione di metodo per valorizzare la dimensione “invisibile” del paesaggio: raccogliere storie (miti di emersione, di fondazione, di migrazione, leggende urbane così come storie di famiglia, di lavoro ecc.) e poi metterle in relazione, costituisce un possibile modo di cartografare (meglio, forse, di *corografare*) il paesaggio vissuto e percepito. In questo tipo di approccio, che fa dello *storytelling* una fonte etnografica primaria⁸⁵, *descrivere* (un luogo, un paesaggio, un sito sacro) diventa (o coincide con) un *raccontare* (un mito di fondazione o creazione, una storia di vita, una storia familiare, la narrazione di un viaggio). Diversamente dalle spiegazioni (lo stesso verbo “spiegare” rimanda all'appiattimento su una superficie liscia ed uniforme,

⁸⁵ Una dettagliata storia degli studi ed argomenti a favore di un'epistemologia narrativa nelle scienze sociali si hanno in Poggio 2004, a cui rimando per ulteriori approfondimenti, anche metodologici, ed esempi tratti da casi di studio.

ma anche bidimensionale), le storie conducono in profondità e sviluppano trame, nessi, collegamenti a volte non immediatamente intuitivi⁸⁶.

Il fatto che raccontare i luoghi porti più a fondo nel paesaggio implica un almeno parziale ripensamento del concetto stesso di “geografia” e di “mappa”. Le storie di paesaggio, infatti, non sono mappe: per lo meno, non nel senso in cui abitualmente pensiamo a queste ultime. Non sembrano avere particolari ambizioni rappresentazionali e non vengono *sovrapposte* al paesaggio: proprio perché ripercorrono la profondità temporale dei luoghi, esse conducono piuttosto *dentro* al paesaggio. Le storie forniscono un tipo del tutto particolare di orientamento (ossia di direzione dell’attenzione verso il paesaggio) che rispecchia chiaramente l’appartenenza delle persone ai propri luoghi: sapersi orientare – non solo essere in grado di collocarsi e muoversi in un ambiente, ma anche “sentirsi a casa” in un contesto territoriale – coincide sostanzialmente con un processo di *storytelling*. Riprendendo un’espressione molto incisiva usata da Ingold, si può riassumere tutto questo dicendo che il processo di mappatura ed orientamento in un ambiente, più che all’applicazione di schemi cognitivi precostituiti assomiglia ad una “narrazione retrospettiva” (*retrospective storytelling*, Ingold 2000: 232): è questo il nodo cruciale di un approccio completamente diverso alla conoscenza umana, al rapporto soggetto-ambiente, all’esperienza del paesaggio. Sapere veramente dove ci si trova, in altre parole, non significa stabilire delle corrispondenze fra la propria localizzazione ed un certo punto su di una mappa, ma saper “raccontare delle storie”.

Dal punto di vista della metodologia etnografica, invece, la loro condivisione da parte degli informatori consente di tracciare quella che definisco “mappa narrativa” (ne ho realizzate alcune durante l’etnografia): un artefatto complesso che riflette l’incontro fra la percezione locale e la prospettiva dell’etnografo e che, soprattutto, incorpora nel

⁸⁶ Cfr. Benjamin 1936. Il riferimento alla narrazione come approccio di studio, insomma, rimanda al più ampio rapporto fra *spiegare* e *comprendere* (*erklären* e *verstehen* nella terminologia originale di Weber), su cui le scienze sociali si sono a lungo interrogate e che tutt’ora tiene vivo un notevole dibattito nel nostro campo di studi. Di certo quello “narrativo” è un pensiero orientato non alla generalizzazione e alla categorizzazione, ma piuttosto alla comprensione ed interpretazione dei significati e dei modi in cui i diversi individui organizzano la propria esperienza quotidiana. Di conseguenza un approccio narrativo rinuncia alle certezze della razionalità positivista e valorizza piuttosto forme cognitive che funzionano in modo figurale, connotativo, analogico, che sbocciano a partire dal vissuto concreto dei soggetti: come ho già detto, inoltre, al giudizio sulla verità o falsità un simile approccio sostituisce l’attenzione per la trama delle storie, il modo cioè in cui eventi e personaggi sono connessi e così dotati di significato per chi narra e/o per chi ascolta.

paesaggio le immagini raccontate, i movimenti compiuti da chi le realizza, le trasformazioni dei luoghi di cui si narra e così via⁸⁷.

Anche se non sono mappe nel senso tradizionale del termine, comunque, le storie sui luoghi sono uno strumento inestimabile di conoscenza del proprio paesaggio⁸⁸, perché raccontare è esso stesso un modo di abitare, un continuo ed attivo coinvolgimento nell'ambiente: «it is no different with the activities of hunting and gathering, which entail the same attentive engagement with the environment, and the same exploratory quest of knowledge. In hunting and gathering, as in singing and storytelling, the world 'opens-out' to people» (Ingold 2000: 57).

Localizzare la propria posizione su di una mappa, al contrario, è una procedura strettamente sincronica, staccata da qualunque narrativa, spoglia di qualunque riferimento a dove si è stati o a dove si sta andando. Il luogo, in questo caso, rimane privo di qualunque memoria e spessore. Noi raccontiamo non *qualunque* luogo, ma i *nostri* luoghi⁸⁹: i luoghi di cui abbiamo maturato esperienza profonda tramite quella pratica altamente temporale che è l'abitare. Il legame fra "narrazione" e "conoscenza" è già inscritto nell'etimologia dei due termini: "narrazione" deriva dal latino *gnarus* ("colui che conosce", "esperto") a sua volta legato alla radice indoeuropea *gna* (da cui

⁸⁷ Essa torna quindi ad avvicinarsi alla carta o mappa nel senso originario del termine, quello di cui parla lo stesso Ingold e di cui già avevano trattato de Certeau (2001, or. 1990) e Turnbull (1989, or. 1943), mentre oggi l'idea della scientificità cartografica dà l'impressione che la struttura di una mappa derivi direttamente e semplicemente dalla struttura del mondo, senza alcun intervento soggettivo ed artigianale a realizzarla: la mappa, scrive Michel de Certeau, è diventata oggi una sorta di *fait accompli*, opaco rispetto a qualunque processo precedente la sua utilizzazione a fini di orientamento. In realtà essa è un artefatto altamente selettivo, risultato di movimenti e viaggi e di un contatto prolungato con territorio che si va a rappresentare. Una mappa narrativa, dal canto suo, valorizza proprio la dimensione del movimento e del percorso: a mio avviso costituisce quindi un buon esempio della "cartografia processuale" (*process cartography*) di cui parla Robert Rundstrom nel suo lavoro del 1993 "The role of ethics, mapping and the meaning of place in relations between Indian and Whites in the United States".

⁸⁸ La narrazione, altri termini, è un modo dell'abitare e un modo del conoscere: infatti secondo questa prospettiva ecologico-relazionale abitare (essere attivamente coinvolti in un rapporto concreto con l'ambiente) è un modo di conoscere.

⁸⁹ Riproponendo un esempio fatto anche da Ingold, supponiamo che io ed un amico stiamo camminando in una certa zona, sconosciuta ad entrambi. Ad un tratto lui mi domanda "dove siamo?". Non conoscendo il posto, io gli risponderò estraendo una mappa e mostrandogli il punto esatto che corrisponde alla nostra posizione: questa strategia riflette il fatto che io stessa non ho alcuna conoscenza di quell'area, mi è estranea e infatti ne restituisco soltanto dei riferimenti astratti. Se invece con questo mio amico stiamo camminando in un ambiente che mi è familiare ed arriviamo in un certo posto, in risposta alla sua stessa domanda mi verrà spontaneo non tanto esibire una mappa, quanto piuttosto *raccontare una storia* su quel luogo: sulle mie esperienze lì, su qualcosa che vi è accaduto, su chi vi ha vissuto, su come è cambiato nel tempo. In tal modo lo inserisco in un fascio di relazioni. Scrive a questo proposito Ryden: «we sense we are reaching the edge of our world when we run out of stories to tell about the places we see. [...] The sense of place ends at that point on the ground where the long story of the past is no longer known, where the land and the stories on the other side belong to someone else» (Ryden 1993: 68-69).

deriva anche il latino *cognoscere*), e al verbo *narrō* (“racconto”, “riferisco”); non a caso, infatti, molti studiosi hanno sottolineato a più riprese l’importanza del pensiero narrativo sia nei processi di sviluppo del bambino, sia come organizzazione cognitiva dell’essere umano in generale, che proprio in modo narrativo si costruirebbe una nozione del sé e continuerebbe per tutta la vita ad acquisire conoscenza del mondo attraverso il rimando ricorsivo fra azione e narrazione (Polkinghorne 1988; Bruner 1993, 2000, 2002; Smorti 1994, Grasseni e Ronzon 2004). D’altra parte, insiste Hayden White, per le scienze umane e sociali la narrazione rappresenta non tanto un problema epistemologico, quanto piuttosto la *soluzione* all’interrogativo su come tradurre e comprendere la conoscenza altrui (in questo caso quello che possiamo definire “sapere territoriale”),

the problem of fashioning human experience into a form assimilable to structures of meaning that are generally human rather than culture-specific. We may not be able fully to comprehend specific thought patterns of another culture, but we have relatively less difficulty *understanding* a story coming from another culture, however exotic that culture may appear to us (White 1981: 1-2).

Da un punto di vista etnografico, coloro che condividono precise dinamiche di conoscenza narrativa costituiscono una “comunità interpretativa” (o “narrativa”):

The term *interpretive communities* designates the context of social practices in which narratives are interpreted and produced. This concept maintains the plurality and fluidity of meaning but identifies limits to the endless play of signification. An interpretive community is a group of people who hold a shared reading/interpretation of a set of narratives. They share not only the stories but the interpretive frameworks that makes them intelligible and tellable (Potteiger e Purington 1998: 57, corsivo nel testo).

Non solo queste persone condividono le storie e le loro griglie interpretative ma direi che condividono anche, e soprattutto, i *luoghi fisici* di cui le storie parlano, traendo proprio dall’ “abitare” una pre-comprensione intuitiva e percettiva di base che sostanzia le trame narrative, e viceversa. E’ proprio quello che accade nel contesto nord-georgiano dove, all’intersezione fra luoghi sacri e miti di fondazione, abbiamo il *saqmo*, la comunità dei servi del patrono che è, però, ad un tempo, il gruppo sociale che meglio conosce le storie relative all’altare presso cui prega, e che anzi ne trae continuamente delle indicazioni preziose per la cura del luogo stesso.

Parlare del paesaggio come narrazione⁹⁰ significa usare non tanto una metafora testuale quanto una più ampia nozione di “testo”, secondo la quale la produzione e la trasmissione dei significati è sempre un processo mediato e le storie possono essere raccontate praticamente attraverso qualsiasi *medium*, incluso il paesaggio⁹¹; ma anche una più ampia nozione della “narrazione” stessa, che non deve necessariamente essere pensata come sequenza lineare ma piuttosto come processo che lavora e si sviluppa anche attraverso metafore, metonimia e sineddoche, *flashback* e citazioni, ironie e caricature (Potteiger e Purinton 1998: 32-34), le quali danno la possibilità di recuperare e tracciare, integrando gli studi etnografici a quelli geografici, archeologici, ambientali, demografici e storici, una vera e propria *biografia del paesaggio*⁹², «la storia della sua formazione, del suo costituirsi attraverso il tempo, la storia delle sedimentazioni che di episodio in episodio, di generazione in generazione, sono andate a sovrapporsi e ad innestarsi sulle eredità del passato». Un complesso interfacciarsi di narrazioni attraverso cui non solo gli uomini raccontano il paesaggio ma anche, come scrive Turri, «il paesaggio racconta [...] un racconto continuo, interminabile: il racconto del vivere storico degli individui e dei gruppi sociali in un certo ambito territoriale, visto come paesaggio, trasformato in paesaggio, perché sentito e vissuto come realtà con cui occorre costantemente confrontarsi» (Turri 2004: 161).

Nel concludere, torniamo per un attimo alla riflessione, proposta in precedenza, sulla necessità di un doppio movimento concettuale: da un lato, quello che porta a pensare le pratiche in termini narrativi; dall'altro, quello che spinge a considerare la narrazione stessa come pratica. Si tratta insomma dello stesso fenomeno guardato da due diversi

⁹⁰ Verbale, scritta ed inscritta nelle sue forme e nei suoi materiali, visuale e sensoriale, spaziale, generata da viaggi e spostamenti, condensata nella toponomastica e così via. Va precisato che, come tutti i significati culturali, il processo narrativo non viene proiettato dall'esterno *sul* paesaggio: piuttosto, è implicito in esso, nelle sue strutture e nei suoi elementi materiali. Il paesaggio, in altri termini, è *fin da subito* una narrazione.

⁹¹ Come giustamente fanno notare Potteiger e Purinton (1998: ix), parlare del paesaggio come narrazione solleva una serie molto ampia di questioni relative alla natura della rappresentazione, al concetto emico di “fiction”, ma anche di “reale” e di “immaginario”, alla relazione fra narrative spaziali/visuali/ecologiche e narrative verbali o scritte (e qui si apre la riflessione sul tipo di *landscape narratives* che sono i paesaggi artificiali e progettati in quest'ottica), alla soggettività e ai rapporti di potere impliciti in qualunque situazione narrante (chi racconta? a chi dà voce? perché racconta? di chi è la storia che viene raccontata? quali sono l'etica e la politica locali del raccontare storie?). Mentre ho sviluppato questa seconda parte in modo più dettagliato, le prime domande riguardano temi che in questo lavoro posso affrontare solo marginalmente, ma che nel contesto georgiano meriterebbero sicuramente una riflessione più approfondita.

⁹² Per la definizione di “biografia del paesaggio” cfr. Roymans, Gerritsen et al. 2009 mentre a proporre, in generale, un approccio narrativo in archeologia del paesaggio è la scuola degli *Archaeological Dialogues*.

punti di vista: una dualità che si ripropone anche nel rapporto fra narrazione e paesaggio. Se partiamo infatti dalle premesse della più recente ricerca antropologica e definiamo il *landscape* come *taskscape* (quindi come pratica), riconoscendone la natura dinamica e strutturalmente temporale, allora possiamo operare la medesima ridefinizione, in termini speculari e relazionali, dei due concetti.

Da un lato, cioè, possiamo usare l'espressione *narrating landscape* per definire il paesaggio (in quanto sistema di luoghi) in termini essenzialmente narrativi, ma non per questo astratti ed immateriali. Il paesaggio ha cioè una *texture* narrativa e può essere compreso pienamente solo se si conoscono le storie che vi sono intessute: «even the most abstract, allegorical of personal, plays a critical role in making places. It is through narrative that we interpret the processes and events of place. We come to know a place because we know its stories» (Potteiger e Purinton 1998: 6).

In una prospettiva complementare a questa, è necessario comprendere che però le storie stesse, o comunque molte di loro, sono fortemente ancorate ai luoghi e quindi risultano tanto più comprensibili quanto meglio si conoscono il luogo o il luoghi che le ispirano e le sostanziano di significato esperienziale.

Narratives [...] intersect with sites, accumulate as layers of history, organize sequences, and inhere in the materials and processes of the landscape. In various ways, stories “take place”. The term *landscape narrative* designates the interplay and mutual relationship that develops between landscape and narrative. To begin with, places configure narratives. Landscape not only locates or serve as background setting for stories, but is itself a changing, eventful figure and process that engenders stories (Potteiger e Purinton 1998: 5-6, corsivo nel testo).

Nelle parole, molto incisive, di Barbara Johnstone (1990: 120):

It is not just that “Places” serve to remind us of the stories that are associated with them; in certain respects, the places only exist...because they have stories associated with them. But once they have acquired this story-based existence, the landscape itself acquires the power of “telling the story”.

Come abbiamo visto chiaramente nel discutere e nel raccontare i luoghi sacri della mia ricerca, proprio attraverso le storie i vari punti del territorio vengono connessi a formare un complesso paesaggio culturale. Anche sul piano del paesaggio, infatti, le trame narrative sono essenziali alla comprensione perché generano una dinamica relazionale non solo fra i singoli luoghi, ma anche fra intere regioni.

Proprio in riferimento alla relazionalità territoriale, quindi, è giunto il momento di soffermarmi con più attenzione su un aspetto che è emerso di frequente dalla descrizione della geografia sacra locale, vale a dire il rapporto fra “montagna” e “pianura”, fra “altitudine” e “vallata”.

Un rapporto peculiare, che ritorna anche nei racconti sulla Madre del Luogo, secondo i quali il villaggio è evidentemente collocato *più in basso* rispetto al santuario del clan, ma che ho incontrato spesso anche nelle mie interviste, dove mi veniva fatto notare come la presenza della “Madre del Luogo” si riscontrasse in montagna ma *non* nei villaggi di pianura⁹³. La presenza dei santuari è un elemento che differenzia in modo netto e visibile il territorio delle montagne da quello delle pianure orientali georgiane, confermando sempre di più la trama profondamente culturale che attraversa il paesaggio e ne fa tutt’uno con le comunità che lo abitano: approfondirò meglio questo aspetto nel prossimo, ed ultimo, capitolo.

⁹³ In pianura, nel caso dei villaggi in cui vivono persone scese dalla montagna, essa esiste comunque come un luogo simbolico di riferimento: «Questa Madre del Luogo [...] è una zona molto molto speciale, però nel *Იakheti* la Madre del Luogo non c’è. Sì. Ecco, nel *Იakheti* non c’è, ma lì nel *Tusheti* sì» (*Intervista a Marina Bakuridze*, 17 agosto 2010 [8d]).

Capitolo 4

DALLA PIANURA ALLA MONTAGNA, E RITORNO

Storie, rappresentazioni e rituali come pratiche di *place-making*

The Lord has lavished great bounties on this land. It is a land of contrasts, of savage mountains snow-topped and swept with white gales, of tumultuous rivers and dark forests; and of vast, warm planes and pasturage and valley soft with tropical heat. Its mountains are stored with minerals and its valleys are smiling with corn and flowers.

Michael Berman, *Georgia through its legends, folklore and people*, 2011, p. 9.

4.1. Sguardi incrociati sui paesaggi del Nord-Est

Chi avesse l'occasione di viaggiare in Georgia assieme ad un abitante del Khevsureti, e di andare con lui nella sua terra nativa, assisterebbe ad uno spettacolo indimenticabile: man mano che la strada sale in alto e il Khevsureti si avvicina, costui diventerà sempre più solare e allegro; sulla strada verso la pianura, invece, di solito accade l'opposto: quello stesso uomo smetterà di cantare e ridere, pian piano si farà spento e taciturno. Non a caso gli abitanti di queste regioni – le montagne – evitano il più possibile di scendere a Tbilisi (che, oltre a trovarsi in pianura, esemplifica anche l'ambiente urbano per antonomasia): se proprio devono sbrigare qualcosa nella Capitale, cercano di farlo il più in fretta possibile e poi se ne tornano velocemente nel loro villaggio, tra le montagne (*Intervista a Giorgi Cocanidze*, 15 luglio 2010). A raccontarmi queste cose è il signor Cocanidze, anzi “Giorgi”, come mi prega fin da subito di chiamarlo: oltre ad essere un dialettologo e uno studioso appassionato di folklore georgiano, Giorgi proviene da una famiglia originaria del Tusheti, la piccola regione storico-etnografica che – degna prosecuzione orientale delle montagne dello Pkhovi – sovrasta le languide pianure del Kakheti e trascina le forme del paesaggio fino alle sorprendenti altitudini delle cime nord-caucasiche. Le sue origini montane vibrano ancora nelle parole con cui mi spiega che anche lui, pur vivendo ormai da tempo a Tbilisi, sente il cuore alleggerirsi quando vi fa ritorno per una visita, per motivi di studio o semplicemente per un viaggio di piacere¹.

Il quadro che ha tratteggiato durante il nostro incontro potrebbe sembrare un'esagerazione, uno stereotipo forzato che ricorda in qualche modo il profilo etnologico del “buon selvaggio” (qui riformulato in quello del “buon pastore di montagna”), ma, fatta salva l'enfasi emotiva che carica le sue storie, direi che non è del tutto così: con le sue parole, in realtà, Giorgi traccia le coordinate di una complessa percezione locale formatasi attorno al rapporto fra chi vive in “montagna” e chi in “pianura”, intese non solo in quanto territori ma proprio come paesaggi abitati da una specifica forma di vita; una percezione in cui si incrociano di continuo gli sguardi (carichi di valori) di chi abita fra quelle montagne e la prospettiva (anch'essa fortemente radicata) di chi vive nella Capitale o comunque in una zona di pianura e che, proprio per

¹ Giorgi abita a Tbilisi perché è qui che ha lavorato come dialettologo: oggi, assieme alla moglie, gestisce in casa propria una piccola pensione con cucina.

questo, si considera più vicino ad una condizione di “civilizzazione” (გვიგლიზაცია/*civilizacia*).

Oltre che due realtà geografiche evidentemente distinte dal punto di vista ecologico e territoriale, in Georgia la montagna e la pianura sono anche (anzi, fin da subito) due veri e propri universi simbolici: seppur legati dai significativi nessi che andrò ricostruendo, infatti, sin dalle prime annotazioni di campo mi è sembrato impossibile prescindere da quello che Charachidze definisce un «étude différentielle» (Charachidze 1968: 187) delle loro esistenze, dei loro rapporti reciproci, della natura dei loro territori, delle pratiche e delle manifestazioni culturali che le caratterizzano o a cui vengono associate, dei flussi di idee, oggetti, persone che tutt’ora attraversano il loro presunto confine. Parlare di “universi simbolici” non vuol dire, naturalmente, negare la materialità di queste terre, ma soltanto riconoscere che le evidenti differenze nelle condizioni di vita di questi due contesti geografici non sono mai davvero scindibili dalla sfera delle percezioni e delle pratiche sociali, due fattori che a loro volta contribuiscono attivamente alla costruzione del paesaggio: così, siamo di fronte ad una differenza “spaziale” venuta sviluppandosi nel corso della storia (dunque sul piano temporale) ma a cui sono connesse delle rappresentazioni che coinvolgono allo stesso modo anche la sfera cosmologica e quella religiosa.

Per quanto riguarda la montagna e suoi luoghi sacri, che costituiscono lo specifico tema di cui io mi sono occupata qui, intendo dire che il sistema socio-territoriale locale può risultare molto più comprensibile se, dopo averlo descritto da un punto di vista socio-territoriale e ripercorso etnograficamente attraverso le fonti narrative rilevate sul campo, lo si ri-contestualizza in una dimensione più ampia, quella cioè che lo vede immerso in una continua relazionalità ai territori di pianura: quella relazionalità dinamica di cui parlavo in chiusura al precedente capitolo, che si è andata costruendo storicamente e dal punto di vista delle rappresentazioni, e alla cui articolazione la pratica narrativa stessa ha dato un contributo fondamentale.

Da parte mia, infatti, ho potuto accedere a queste rappresentazioni attraverso le storie che circolano in entrambi i contesti e “narrano questa differenza”, ossia contengono

incalzanti rimandi ai valori che vengono associati alla “vita in pianura” piuttosto che alla “vita di montagna”².

A questo punto, tuttavia, il concetto di “fonte” a cui ho fatto riferimento fino a qui dovrà essere ampliato e rimodellato alla luce del percorso concettuale che ho sviluppato sulla relazione fra paesaggio e storie, ad includere quelle che complessivamente possiamo chiamare “pratiche di luogo e paesaggio” e che sono esse stesse, in un certo senso, dei “racconti”, anche se racconti *agiti concretamente*, coinvolti cioè in un circolo virtuoso con l’esperienza dei luoghi di cui parlano. Pratiche e movimenti, infatti, vengono incorporati nei racconti e depositati nel senso dei luoghi, contribuendo a costituire non solo il paesaggio in senso generico ma un vero e proprio paesaggio *culturale*: un paesaggio vissuto e percepito, intriso di mito, storia, memoria e narratività. E’ in questo senso che credo si possano rileggere le parole di Kiknadze sull’intreccio tra mito e territorio georgiano: in questa regione della Georgia il mito è profondamente radicato nel paesaggio, intessuto nelle strutture percettive e nelle pratiche di cura dei luoghi che gli abitanti mettono in atto, mentre le dinamiche leggendarie e ancestrali di cui racconta sono tutt’ora visibili nelle tracce che i protagonisti mitici hanno lasciato sui rilievi, nelle valli, sulle cime, nei vari punti di questo territorio i cui elementi, per chi li conosce e li abita, sono ben poco “naturali”, carichi invece di valori e significati che tutt’ora ne influenzano i comportamenti, le abitudini, le credenze.

Io stessa sono stata attrice e produttrice di queste pratiche quotidiane di abitazione del paesaggio: attraverso la vita nella capitale georgiana, scandita però dai periodi trascorsi con i miei informatori nei loro villaggi fra le montagne; durante la permanenza in quella che definirò la “zona di transizione”, vale a dire i villaggi del Kakhethi che si affacciano sulle pendici del Gran Caucaso e costituiscono il collegamento geografico e simbolico fra queste due dimensioni del paesaggio georgiano orientale; infine, attraverso i numerosi viaggi che io stessa ho fatto dalla pianura alla montagna e ritorno,

² Anche in questo caso, le storie a cui mi riferisco includono sia quelle più o meno strutturate dei miei informatori, sia quelle raccolte da altri etnologi prima di me, soprattutto *andrezi*. Durante le varie discussioni che abbiamo avuto in proposito, infatti, Kiknadze stesso mi ha spiegato che in futuro vorrebbe pubblicare un’edizione ampliata del suo lavoro del 2009, che includa anche le tradizioni orali raccontate da coloro che si sono spostati dallo Pshavi alle pianure del Kakhethi (e oggi sono insediati soprattutto nell’area di Telavi, Pshaveli, Lechuri, Matani, Kistauri): come lui stesso ha detto, infatti, “there are more Pshavians in Kakhethi than in Pshavi”. Questi “emigrati”, pur vivendo in un’altra regione, continuano infatti a raccontare i loro *andrezi*: nello “scendere in pianura”, insomma, non hanno portato con sé soltanto i propri luoghi sacri (gli “altari satellite” che ho descritto nel secondo capitolo), ma anche i propri racconti.

durante i quali i miei accompagnatori mi hanno appassionatamente raccontato i loro luoghi: il punto di origine e quello di destinazione, e il modo in cui spesso questi due estremi si confondono lungo il percorso. Un movimento fisico, quello “dalla pianura alla montagna”, che mi ha fatto rendere conto, in modo prepotente, della sensorialità che permea l’etnografia, dell’importanza di esservi coinvolti a tutto tondo come persone che, letteralmente, “sono in viaggio”. Un rilievo molto personale, il mio, che però ho potuto incrociare non solo con alcune osservazioni abbozzate dalla letteratura di area, ma anche e soprattutto con i racconti di fondazione dei luoghi sacri: si tratta infatti dello stesso movimento, dello stesso percorso fisico compiuto dalle divinità protagoniste del mito che, nel corso delle loro peregrinazioni sopra e attraverso i territori del Nord-Est georgiano, inizialmente sono salite dalla pianura alla montagna, poi si sono stabilite “sulle cime” e infine hanno imposto la fondazione, nei punti da loro prescelti, di siti dedicati al proprio culto.

4.1.1 La Croce di Gudani: il paesaggio attraversato

Questa dinamica narrativo-territoriale emerge molto chiaramente da alcuni racconti relativi al Khevsureti e dedicati in particolare al maestoso altare di Gudani, come possiamo leggere nel seguente *andrezi* tratto dalla raccolta di *Ḳiḳnadze*:

Andrezi N. 99. *La fondazione della croce di Gudani dal lato di Shaḡili*

Sulla montagna di *Ḳiḡtani* era salito in volo un piccione. “Un piccione è volato su – disse il pastore vedendolo – si è appollaiato sulla montagna”. Poi, quel pastore disse alla gente: “Il piccione siede sulla collina e non si è mosso per due giorni”. L’oracolo [*kadagi*] andò lì e sacrificò un animale: dopo di ciò, il capo del villaggio [*khucesi*] disse: “Questo piccione ha messo per 3 volte il becco nel sangue e poi è volato verso Gudani”. Poi la gente disse: “Ora in questo posto c’è una qualche benedizione, e non abbiamo bisogno di andare a Gudani”.

In seguito la gente [...] costruì una torre lì. Chiamarono questo *khaḡi* così: “Falco bianco della montagna, divinità che combatte i demoni³”.

Inizialmente lo *jvari* di Gudani venne (*gadmasul*) da *Ḳiḡtani*, e poi da *Shaḡili*.

A *Shaḡili*, in un’area pianeggiante (*zen vaḡes*), un bambino vide il piccione: “Qui c’è un uccello” disse al padre. Il padre disse alla moglie⁴: “Vai e porta per me un vitello”. Quell’uomo uccise il vitello e costruì una torre per il bianco dio che combatte i demoni.

³ *Tergvauli*, vocabolo specificamente khevsuriano.

⁴ *Diaci*, forma antica per “femminile”.

La divinità di cui parla questo racconto, il *khati* di Gudani, presenta alcune caratteristiche molto interessanti, in parte ormai già note per averle focalizzate nell'analisi delle narrazioni analizzate in precedenza: vale comunque la pena di riprenderle per istituire delle connessioni significanti ed introdurre le nuove nozioni che vorrei affrontare in questa sede. Innanzi tutto, questa divinità combatte i demoni, un tratto distintivo che la accomuna a *Ḳopala* e a molti altri Figli di Dio (*Iakhsar*, *Pirkusha* ecc.): per questo viene chiamata *tergvauli* (თერგვაული), un termine locale che significa esattamente “divinità che combatte i *devi*”. Non è un caso se il dio clanico (g. *khati*) che presiede l'altare di Gudani è proprio San Giorgio⁵: secondo Charachidze (1968: 445 ss), oltre la mobilità e l'allocaltonia (dunque una spiccata attitudine all'erranza), fra le caratteristiche associate a questo personaggio divino vi sono la molteplicità ed il polimorfismo, l'affinità con la natura e soprattutto una marcata predilezione per i luoghi di “alta montagna”⁶, la protezione dei pastori e in generale dei viaggiatori, infine una certa ambivalenza simbolica che consente di associarlo facilmente ad altre entità divine.

San Giorgio di Gudani, però, è anche e soprattutto l'emblema della valenza strategica e militare che storicamente ha caratterizzato i grandi santuari delle montagne ed è stata evidenziata dagli etnografi (fra cui Urbneli, Eristavi, Maḳalatia) sino almeno dall'inizio del '900. Sul piano mitologico, infatti, abbiamo già visto che proprio San Giorgio (stavolta, quello dell'altare di *Khakhmati*) è associato alla “spedizione militare” per eccellenza: la discesa che lo porta cioè nel regno più “altro” fra tutti, quello sotterraneo, a combattere contro una stirpe di esseri demoniaci e a rapirne le donne per tenerle come proprie sorelle e spose. In più di un'occasione ricordata nelle fonti storico-etnografiche, specialmente in un passato ormai piuttosto lontano quando l'invasione e le razzie reciproche erano parte consolidata dei rapporti con gli altri popoli nord-caucasici, effettivamente le tribù del *Khevsureti* si sono riunite a combattere sotto la guida di uno o più *khevisberi*; in seguito, inoltre, gli stessi villaggi dello *Pkhovi* si accorparono più volte per fare scudo contro i sovrani georgiani che volevano conquistarli e/o

⁵ Un nome associato, comunque, a numerosi altri altari della regione: nel descrivere la grande proliferazione di appellativi e di culti rivolti a San Giorgio, in effetti, lo stesso Charachidze parla di un vero e proprio fenomeno di “inflazione” (Charachidze 1968: 445).

⁶ San Giorgio viene spesso invocato negli inni indirizzati alle “cime”: a lui ci si rivolge con appellativi quali “San Giorgio della Montagna Secca (*khmelgoris tminda giorgi*)”, “Angelo della montagna più alta”, “San Giorgio del ghiacciaio” e così via (Charachidze 1968: 440).

cristianizzarli; ancor più di recente, e proprio sotto l'egida simbolica di San Giorgio, si sarebbero schierati al loro fianco per difendere i confini dai nemici esterni (Persiani, Mongoli...). Assistiamo dunque alla trasposizione narrativa di una situazione – quella della spedizione militare contro nemici percepiti come totalmente “altri” – molto frequente in queste zone di montagna, anche se tale esperienza ha assunto connotazioni molto diverse di epoca in epoca: in ogni caso, la narrazione ne evidenzia un aspetto molto importante, vale a dire il movimento attraverso il territorio e l'auto-identificazione dei gruppi locali con il sistema di luoghi che costituisce la loro geografia sacra. Luoghi che, come possiamo intuire anche dagli *andrezi*, non sono mai degli statici ed eterni punti di una topografia neutra, bensì il risultato dell'incorporazione territoriale di un movimento. In questo caso il paesaggio stesso, come sistema di luoghi, si è venuto costituendo nel tempo e nella rete dei percorsi che connettono, ma anche distinguono, le aree di montagna dai modi di vita della pianura: i percorsi compiuti dai personaggi mitici, quelli compiuti dalle forze esterne che più volte hanno tentato la penetrazione delle montagne per la loro conquista politica o religiosa, quelli tracciati dalla migrazione dei gruppi locali costretti a spostarsi in pianura, infine quelli attuali della transumanza pastorale, attività ancora molto diffusa soprattutto nelle zone più orientali del Paese. Si rivela quindi pertinente il riferimento che ho fatto, più indietro, al “camminare” sia come pratica di luogo che come fonte per la comprensione etnografica del paesaggio locale.

Fra quelli appena citati vi è un aspetto forse più collaterale, ma non meno importante, che riguarda le esperienze storiche di attraversamento del paesaggio, un aspetto a cui finora avevo solo accennato ma che va per lo meno preso in considerazione perché ha segnato profondamente il volto di tutto territorio georgiano settentrionale: si tratta infatti del rapporto fra gli altari e la guerra. Il personaggio di San Giorgio più direttamente collegato alle strategie del brigantaggio, della rapina o anche della vendetta è il *khati* chiamato “Saneba del monte Crolì”, considerato in origine il protettore dei cacciatori, o meglio di tutti coloro che inseguono una preda (sia essa animale o umana): da quel che ne racconta la tradizione orale, infatti, il Dio Ordinatore (g. *morige ghmerti*) l'avrebbe dotato di una grande spada insanguinata e gli avrebbe conferito il potere di legare i nemici ed annullarne le armi (Ochiauri 1974). In effetti, precisa ancora una volta Charachidze,

non seulement Gudani, mais tous les sanctuaires de saint Georges sont en relation spécifique avec la guerre; semblable en cela au personnage légendaire dont les chrétiens de Cappadoce ont fait un saint, le Xaṭi qui porte ce nome est le modèle du combattant. C'est lui qui mène les Xevsurs à la guerre, c'est encore lui, le saint Georges de Lashari, qui groupe tous les clans pshav réunis en vue d'opérations militaires de grande envergure (Charachidze 1968: 447).

Come già nella valle dell' Aragvi dove sono disseminate le “pietre di Ḳopala”, siamo di fronte qui ad un paesaggio che reca traccia visibile di vere e proprie battaglie, di un rapporto a tratti molto bellicoso con l'Altro e soprattutto della necessità di organizzare specifiche misure difensive: anche questo, in effetti, spiega la scelta di punti il più possibile elevati per costruire santuari che servivano sì ad uno scopo religioso ma, ad un tempo, erano anche dei luoghi di ritrovo per motivi politici e strategici (Lashari rappresentava il centro più importante da tutti questi punti di vista). Nel racconto di Gudani, come in altri *andrezi* centrati sullo stesso tema, la lotta in questione ha come protagonisti degli eroi locali (i Figli di Dio) che lottano contro esseri demoniaci (g. *devebi*), oppure che si rivolgono punitivamente contro la popolazione residente nel luogo che essi vogliono occupare: l'esito delle battaglie mitiche, infatti, è l'istituzione di una sorta di protettorato del Patrono sul territorio che circonda l'altare.

Ho già accennato al fatto che nella percezione locale emersa sia dalle fonti esistenti, sia dalla mia ricerca, il territorio organizzato attorno al santuario – dunque il territorio su cui sorgono i villaggi stessi del *temi* – non è considerato una proprietà privata degli abitanti, bensì un possedimento del dio clanico. Fino ad inizio '900 le cosiddette “terre del *khaṭi*” (g. *khaṭis mitsatsqali*⁷), amministrate dagli *jvarionni* o *khaṭionni* (“uomini del santuario”, Cap. 2.4), erano considerate profondamente sacre, dunque intoccabili, e comprendevano due tipologie di proprietà: le “terre fondamentali”, vale a dire quelle originariamente “toccate” dal dio e per questo destinate a rimanere eternamente legate al santuario (il complesso sacro vero e proprio, il bosco circostante, i pascoli, i campi

⁷ Come ho già spiegato, in georgiano “terra” si dice *mitsatsqali* cioè, letteralmente, “terra-acqua”: un termine assai interessante, che riflette sia la realtà del territorio locale (le pianure georgiane sono particolarmente fertili proprio perché riccamente irrigate e di fatto in alcune zone, come Borjomi, viene imbottigliata un'acqua davvero squisita), sia un modo di dire diffuso in epoca medievale, quando i territori delle pianure erano organizzati sotto un regime feudale e i signori, grandi proprietari terrieri, al momento di parlare dei loro possedimenti dicevano spesso “questa terra e quest'acqua mi appartengono”, riferendosi dunque alle due risorse più importanti per la vita e la produttività dell'epoca (*Diario di campo*, 8 giugno 2010). Un grazie particolare a Dimitri Jatchvliani, giovane archeologo e amico fidato, che spesso mi ha aiutata a capire alcuni aspetti, soprattutto storici, della cultura georgiana.

destinati al foraggio e quelli coltivati nelle sue immediate vicinanze, segnatamente ad orzo e luppolo per la produzione della birra sacra); e le terre acquisite dal santuario nel corso del tempo attraverso guerre contro le comunità vicine, eredità ricevute o deliberazioni giuridiche dell'*eroba* sugli esiti di una vendetta tra lignaggi, donazioni al santuario da parte di famiglie che si spostavano verso la pianura o verso altre terre, o ancora cessioni in favore del *kadagi* da parte di malati che egli aveva guarito e gli erano divenuti devoti. Questo lascia capire, una volta di più, quanto in effetti l'ispirazione dei santuari fosse tradizionalmente politica (il loro potere era co-estensivo a quello del clan), oltre che religiosa: o meglio, come le due sfere non siano mai state effettivamente distinte. Tutti questi territori, assieme agli oggetti preziosi donati dai membri del *saqmo* (croci, armi, ornamenti ed icone) costituivano il tesoro segreto del *khaṭi*, la ricchezza che la comunità vi depositava e che doveva essere protetta da razzie e brigantaggio da parte di altre tribù.

L'attuale struttura del paesaggio riecheggia chiaramente quell'antica suddivisione, anche se il peso economico-giuridico dei santuari si è molto ridotto a favore di una conversione economica che cerca di orientarsi più verso la razionalizzazione dell'allevamento e il piccolo commercio dei prodotti locali oltre che verso il turismo di montagna: le terre che circondano il complesso dell'altare sono tutt'ora considerate sacre, quindi venerate ed accudite (si ricordi il concetto di "cura") da parte delle varie comunità riunite nel *temi*⁸.

Anche in questo caso la comunicazione fra uomini e divinità intermedie si conferma un aspetto di primaria importanza: in certi casi, essa si concretizza in una malattia che colpisce chi non vuole accettare il nuovo dio (g. *khaṭi*); in altri, si tratta di un flagello per il villaggio intero; in altri ancora, agli abitanti che non vogliono fargli posto la divinità nega la "generazione", cioè la fondamentale possibilità di una discendenza. Nella sua discussione delle tradizioni mitologiche locali, Topchishvili menziona un'ulteriore leggenda ambientata proprio nel villaggio di Gudani, secondo la quale esso era situato "nel territorio della preghiera" (vale a dire in un'area prescelta dal dio per la

⁸ E' ancora vivissima, ad esempio, la convinzione che la violazione di queste terre possa provocare la malattia in chi se ne rende responsabile: quando i guaritori erano ancora molto attivi nella regione, e veniva portato loro un individuo affetto da una qualche "malattia visibile" (cioè corporea), il *kadagi* chiedeva innanzi tutto se la persona avesse violato qualche grande interdizione, e fra gli esempi citati vi era appunto l'eventualità di aver indebitamente coltivato per sé una delle terre del santuario, di averne consumato i prodotti o, ancora, di avervi fatto pascolare i propri animali (Charachidze 1968: 127).

costruzione del suo altare); in una delle case, cominciò a crescere l'albero delle ceneri, che con insistenza continuava a ricrescere nonostante gli abitanti lo tagliassero; alla fine,

dall'albero iniziò ad uscire un serpente; un membro del gruppo lo uccise. Durante l'aratura (*xvna*) videro che il serpente si era avvinghiato attorno all'aratro del toro. Il secondo giorno accadde la stessa cosa: il toro cadde allora giù dalla rupe. Dopo di ciò, nel villaggio ci furono una malattia ed una moria di abitanti. A questo punto, dal villaggio di Gudani arrivarono tre fratelli, che sono ritenuti essere gli antenati degli attuali abitanti del luogo (ovviamente si suppone un collegamento tra questi *Ḳivḳasauri* e i *Kavkasiani*). Una leggenda dello stesso tipo si ripete nella regione dello *Pshavi* (Topchishvili 2006: 148).

E' evidente che in molti casi la volontà del *khaṭi* si impone alla comunità in modo anche piuttosto violento: ripensando a quanto detto a tal proposito nel capitolo precedente, credo sia significativo notare che in simili circostanze il Patrono del luogo sembra essere molto più un conquistatore e un "padrone", che un "protettore"⁹. Nel mito di Gudani, la divinità comunica con gli uomini prima sotto forma di uccello (piccione, falco), poi attraverso i due mediatori più autorevoli, vale a dire il *khucesi* e il *kadagi*. La presenza dell'uccello e l'utilizzo del verbo "volare" (g. *prena*) non sono assolutamente casuali: indicano piuttosto la facilità con cui il *khaṭi* si sposta nel territorio e soprattutto il tipo di movimento che lo caratterizza, vale a dire la *salita* (in volo) dal basso verso l'alto, verso la cima. Come dicevo prima a proposito di San Giorgio, infatti, questa di Gudani è una divinità estremamente mobile, che "viene da *Kistani* e poi da *Shaṭili*" (*Ḳiṣtan gadmasul, memre Shaṭil*) e, dopo aver salita la cima, si stabilisce in un preciso punto del territorio, dove sarà edificato il suo altare. In molti altri miti di fondazione (quello del santuario di *Khakhabo*, di *Somkho* ecc.), a volare è la divinità (g. *ghvtaeba*) stessa: la presa di possesso del territorio avviene cioè attraverso un volo (l'uccello è l'animale mobile per eccellenza, e il suo movimento tipico si svolge appunto lungo l'asse verticale) che la porta dalle zone pianeggianti (g. *vaḳe, bari*) ad una cima (g. *tsveri*).

Nel quadro di rappresentazioni che emerge complessivamente dagli *andrezi*, la "cima" sembra infatti essere percepita e raccontata come un luogo più "puro" rispetto

⁹ Altro elemento significativo nel racconto è la presenza del numero "3" che, assieme al numero "9", è un simbolo che ricorre in molti testi della mitologia caucasica e georgiana: molto frequente, ad esempio, è il caso di racconti in cui il re affida una missione ai suoi tre figli, e di solito è il più giovane a compierla con successo (Berman 2010, *passim*); riguardo al numero 9, invece, basti pensare al racconto di *Ḳoṗala*, in cui il demone antagonista ha esattamente nove figli e nove teste.

alla “pianura”: non è dunque un caso se molti dei racconti di fondazione giustificano il suo spostamento con una vera e propria fuga da tutto quello che la divinità teme come “contaminante”, principalmente il contatto con determinati animali e con elementi che caratterizzano la vita di pianura, sui quali tornerò a fare delle precisazioni.

Le cime scelte dai vari Patroni, comunque, non sono tutte uguali. Per quanto riguarda San Giorgio, ad esempio,

toutes les cimes, tous les hauts sommets avec lesquels il est mis en rapport presentment un caractère commun: il sont accessibles à l’homme. Certes, leur ascension n’est pas toujours aisée, et c’est pourquoi le soutien d’une divinité se révèle alors indispensable. Mais quelles que soient les difficultés, aussi redoutables soient les obstacles à franchir, ces montagnes sont fréquentées par les humains.

Le cime collegate a San Giorgio, dunque, pur essendo delle zone montuose molto alte sono tuttavia fisicamente raggiungibili, agibili, percorribili e anzi San Giorgio è proprio il protettore di coloro che vi si avventurano per esercitare specifiche attività: i viaggiatori, i migranti, i nomadi. Ma non è così, ad esempio, per i culti dedicati a re Tamar, alla quale abbiamo visto essere intitolati diversi santuari e che è a sua volta associata ai luoghi elevati: «les sommets sur lesquels règne Tamar sont inviolables, ou du moins conçus comme tels, ce qui revient au même» (Charachidze 1968: 473). Santuario femminile per eccellenza, connesso dunque in modo particolarmente delicato al complesso rapporto fra purezza, sacralità e contaminazione, il luogo di culto dedicato a Tamar (l’altare di Tamar-Ghele, per l’appunto) è decisamente più difficile da raggiungere a piedi e si dice che la stessa re Tamar, durante il suo regno, dimorasse in un palazzo addirittura invisibile agli uomini.

Come dicevo, la salita verso le cime è stato, per me *in primis*, un itinerario concreto e ricorrente durante l’etnografia: lo stesso movimento che gli *andrezi*, così come le parole dei miei informatori ed il linguaggio quotidiano locale, esprimono attraverso precisi elementi linguistici, attingendo in tal senso alla ricchezza di una lingua – quella georgiana – che marca in modo molto preciso la dimensione spaziale e soprattutto l’aspetto del movimento.

Una delle caratteristiche che rendono particolarmente difficoltoso apprendere la lingua georgiana è la sua complessa morfologia verbale¹⁰, che presenta un carattere fortemente agglutinante: semplificandone molto il funzionamento, diciamo che il verbo può essere mono-, bi- o tripersonale (differenza marcata solitamente attraverso degli infissi consonantici) e, mentre l'aggiunta di precisi suffissi concorre alla declinazione secondo il tempo e l'aspetto, l'incardinamento di alcuni tipi di affissi (i cosiddetti "preverbi"), segnala sostanzialmente la *direzione* in cui si svolge l'azione¹¹: così, il gruppo di preverbi costituito da *mo-* e i suoi composti¹² precisa che l'azione si svolge nella direzione verso cui si trovano la I e/o II persona (es. *modi*, "vieni", *movida*, "è venuto"), mentre tutti gli altri preverbi¹³ marcano il fatto che l'azione svolge nella direzione verso cui si trova la III persona (es. *midis*, "lui/lei va"); vi sono poi ulteriori indicatori della deissi di luogo, come i suffissi *-(i)sken* per segnalare una generica direzione verso qualcosa e *-shi* per lo stato in luogo (es. *Sakartveloshi*, "in Georgia"), oppure specifiche vocali che, in pronomi ed avverbi, esprimono una funzione di distanza: *a* per la vicinanza a chi parla (es. *ak*, "qui"), *i* per la lontananza da chi parla (es. *ik*, "lì"), *e* per una distanza non ben specificata fra chi parla e chi ascolta.

Nell'apprendimento della lingua georgiana, nel suo uso sul campo e in particolare nel tentativo di comprendere quest'articolata deissi di movimento, mi sono resa conto di quanto sia denso e significativo proprio il rapporto non solo fra lingua e spazio ma, più precisamente, fra lingua e paesaggio. Esso chiama in gioco proprio la categoria del movimento nel territorio e si manifesta attraverso l'uso di alcune parole che denotano precise "porzioni di paesaggio". Nei racconti di cui mi sto occupando qui, così come nelle note di campo relative ai percorsi svolti a piedi con i miei informatori (il più delle volte eravamo diretti al loro villaggio, oppure ad un certo santuario) ricorrono spesso

¹⁰ "Complessa" tanto in sé, quanto se paragonata a quella nominale, che è relativamente semplice nel suo funzionamento: i sostantivi mancano ad esempio di genere e numero e i meccanismi di sostantivazione sono abbastanza trasparenti.

¹¹ Oltre a questo, il preverbo fornisce anche informazioni sull'aspetto (che è perfettivo se esso manca, imperfettivo se viene aggiunto) del verbo, sul tempo (presente senza il preverbo, futuro con la sua aggiunta) e a volte persino sul significato complessivo (ad esempio *moigo* significa "vinto", ma *gaago* significa "steso").

¹² Ognuno dei quali veicola una diversa sfumatura: così, *mo-* indica la semplice direzione, *shemo-* specifica quella dal fuori al dentro, *gamo-* quella dal dentro al fuori, *amo-* dal basso verso l'alto, *chamo-* dall'alto verso il basso, *tsamo-* l'incontro fra le due direzioni, *gadmo-* l'idea di un attraversamento.

¹³ Dunque *mi-*, *she-*, *ga-*, *a-*, *cha-*, *tsa-*, *gada-* e *da-* con le medesime sfumature viste per i composti di *mo-*.

delle coppie di termini oppositivi che evidenziano esattamente la dimensione verticale del territorio, nonché la direzione ascensionale del nostro stesso spostamento: così, mentre si cammina si può “salire” (*asvla*) dirigendosi “in alto” (*maghla*), oppure “scendere” (*dasvla*) portandosi “in basso” (*dabla*). Il medesimo rapporto differenziale viene evidenziato anche in ciò che vi è di più stabile nel territorio, vale a dire la realtà del villaggio: di molti villaggi (soprattutto se situati in zone di transizione fra pianura e montagna, oppure in zone montuose particolarmente impervie) esistono infatti due “porzioni”, vale a dire il villaggio “inferiore”, collocato cioè più in basso (*kvemot*, es. Kvemo Alvani) e il villaggio “superiore” situato più in alto (*zemot*, es. Zemo Alvani). La struttura morfologica del paesaggio è individuata attraverso una terminologia molto specifica: se *bari* indica la pianura vera e propria, *vake* designa solitamente un tratto pianeggiante situato però già in quota, che di solito contrasta con i profondi avvallamenti delle gole (in georgiano *khevi* o *kheoba*); mentre *gori* (o *gora*) è il termine per “collina”, *mta* significa “montagna” e *tsveri*, infine, denota la cima vera e propria, la vetta.

Questi ultimi sono tutti termini che, sotto varie forme, ritornano in diversi aspetti della cultura e della tradizione orale locali¹⁴ e soprattutto, come dicevo prima, rimandano in realtà ad una serie di aspetti storici, simbolici e socio-geografici fra loro strettamente connessi.

Innanzitutto, la rete dinamica delle parole e dei racconti sta in un rapporto fortemente denotativo con la struttura del territorio georgiano che, lo abbiamo visto ma lo vedremo ancora meglio fra poco, è caratterizzato in modo importante dall’alternanza fra rilievi montuosi, dolci vallate e splendide pianure. Ad un tempo, però, attraverso il prisma dei rimandi e delle connotazioni questo lessico altamente spazializzato riprende, fissa e congiunge proprio i movimenti compiuti dalle divinità protagoniste dei miti, quei movimenti nel territorio che esse hanno realizzato prima di stabilirsi in un preciso luogo (oggi sede dell’altare a loro dedicato) e di cui ci è rimasta un’importante traccia narrativa: considerati in questa prospettiva, gli *andrezi* di luogo sono essenzialmente dei racconti di viaggi, spostamenti, fondazioni, distruzioni, pellegrinaggi, cambiamenti di dimora da parte dei protagonisti mitici. La lingua del racconto va dunque a ripercorrere delle ampie reti di movimenti, creando a sua volta delle vere e proprie mappe

¹⁴ Basti pensare alla frequenza della parola *gori* negli *andrezi* che ho analizzato fin qui, o al termine *khevi-s-beri* per indicare l’officiante del culto.

mitologico-narrative che io ho cercato di ricostruire almeno in parte nel mio lavoro: grazie al preziosissimo dispositivo sociale dello *storytelling*, essa deposita nel territorio la traccia simbolica, verbale ma ad un tempo indiscutibilmente performativa, di quelle peculiari pratiche che hanno dato origine ai luoghi sacri. Incontrando e fondendosi *fin da subito* con il territorio stesso (i suoi profili, le sue vette, la sua storia e i suoi abitanti), intrecciandovi i simboli che costruisce di continuo attraverso le proprie trame, la narrazione ne fa così non semplicemente un paesaggio ma un paesaggio *sacro*¹⁵.

Non va dimenticato però che insediamenti e re-insediamenti, fondazioni di altari e villaggi, ricerca di nuovi luoghi da abitare e coltivare sono state a lungo esperienze molto frequenti nel contesto locale, dove le difficili condizioni della montagna, unite ai rapporti a volte piuttosto turbolenti con le tribù vicine imponevano frequenti spostamenti mentre, d'altra parte, la stessa organizzazione lignatica delle popolazioni nord-georgiane stimolava la creazione di nuovi insediamenti ogni qualvolta un "cognome" (g. *gvare*) si separava dal tronco principale. In linea con quanto ho precisato in precedenza, inoltre, vediamo che di solito proprio l'estrema altitudine viene considerata la caratteristica principale di un "buon luogo", e in tal senso viene connessa al tipo di paesaggio, alla temperatura, alle condizioni di relativa tranquillità che solo in queste zone si possono trovare:

Dunque, quando poi si sono moltiplicati a Gudani, poi hanno detto: ora vieni, andiamo a vedere cosa succede lassù (*zevit avidet*) al passo, cosa accade là in cima alla montagna (*ik maghla mtaze*), hanno guardato e visto che c'è qualcosa laggiù (*dabla*), poi sono scesi giù a Shaṭili (*dabla chavidnen Shaṭilshi*), a Shaṭili c'erano gli Anatolici che vivevano lì in quel periodo. Nessuno sapeva da dove fossero venuti. Quelli poi, da qui li hanno attaccati [i Khevsuri hanno attaccato gli Anatolici] e poi hanno conquistato Shaṭili, Shaṭili non era mica del Khevsureti. Solo, è così che fu, nelle montagne vicino alla Cecenia, di qua montagne, di là montagne, Shaṭili è un luogo alto sul mare (*maghali*) come Jinvali, ed è un posto soleggiato (*mziani*), viene un buon raccolto (*didi mosavali*) e vi è un grande insediamento, l'Anatolia e quando sono arrivati da qui, gli Anatolici avevano il proprio luogo di preghiera [*salocavi*] e il proprio *jvari*, ecco pregavano lo *jvari*, ecco non potevano sapere da dove venisse lo *jvari*. Questi [i Khevsuri] li hanno poi scoperti e conquistati. I Tchintcharauli e i Gogotchuri. C'era un *temi* locale di Anatolici, si chiamavano "Anatolici" e li hanno uccisi e ne sono rimasti molto pochi, forse le donne e poi si sono mischiate fra loro. Sono andati (*tsasuli*) da Apsho ed ad Apsho vi è il complesso più grande, diciamo, se lì fossero vissute 20 famiglie non lo avrebbero potuto

¹⁵ Ribadisco qui quanto detto in precedenza a proposito del concetto di "superficie" del territorio: non esiste uno strato territoriale neutro ed ontologicamente distaccato dalle vite umane, a cui poi le persone sovrapporrebbero le proprie narrazioni e i propri simboli; piuttosto, dall'atto del narrare, inteso in senso ampio, si originano ad un tempo il paesaggio e i filtri socio-culturali attraverso cui inevitabilmente lo percepiamo ed esperiamo.

costruire. Per costruire un complesso così grande ci vuole un lavoro di anni, con 20 famiglie ci sarebbero voluti forse 100 anni e non avrebbero eretto degli edifici e delle costruzioni così grandi (*Intervista a Tariel Udzilauri*, 5 luglio 2010 [3d]).

Proprio perché “storia” e “storie” si intersecano di continuo nella genealogia di questo paesaggio sacro, altrettanto evidente è il riferimento narrativo ad esperienze di più ampia portata territoriale, vicende delle quali ho parlato più volte nel corso della tesi ma che riprenderò ora in modo più puntuale: le numerose conquiste (da parte di nemici esterni o dei signori locali), i tentativi di feodalizzazione ed il processo di cristianizzazione promossi dal sovrano del Kartli (e percepiti anch’essi, in sostanza, come delle invasioni), soprattutto le migrazioni (scelte o forzate) verso la pianura nel corso dell’800 e del ’900 (soprattutto dopo l’instaurazione del potere sovietico).

Se queste ultime evidenziavano un movimento di *discesa* dalle altitudini più elevate ai villaggi della pianura, oggi la *salita* alle montagne oggi è un fenomeno tutt’altro che raro e, anzi, si concretizza in varie forme, tutte ugualmente interessanti: la visita al proprio villaggio e alla famiglia d’origine da parte di chi abita a Tbilisi o in un altro contesto urbano; la conduzione delle mandrie e delle greggi ai pascoli di montagna durante l’estate; le escursioni turistiche, un ambito nel quale c’è una sempre maggior richiesta di visitare le montagne più alte e i villaggi più antichi della regione; infine, ed è ciò di cui mi occuperò nella parte finale di questo capitolo, la salita e la discesa dalle montagne sono una forma di incorporazione del paesaggio e di pratica socio-culturale che si verifica sistematicamente in occasione del ciclo rituale estivo e che, anzi, è parte integrante delle celebrazioni festive che si svolgono presso i santuari di montagna.

Prima di tutto, però, va notato un aspetto che ritengo particolarmente importante: il fatto cioè che il rapporto simbolico fra pianura (o valle, o altipiano) e cima della singola montagna, insomma quel rapporto dinamico e differenziale che ritorna così spesso nei racconti, è anche una sorta di sineddoche del più esteso rapporto fra pianura e montagna come “regioni”. Le due regioni georgiane che meglio di tutte lo esemplificano sono il *Ķakheti*, con le sue distese infinite di terre fertili e soleggiate, e il *Tusheti*, la zona montuosa situata appena più a Nord ma già pienamente immersa nei paesaggi impervi del Gran Caucaso.

4.1.2 Il *Იakheti*: la terra del pane e del vino

Il *Იakheti* è una vasta regione che si estende nella parte più orientale della Georgia: allungandosi dal Nord al Sud del Paese, confina ad Est con la Federazione Russa e a Sud con l’Azerbaijan (Figura 60). Dominata da dolci pianure e favorita da un clima mite quasi sub-tropicale, è una zona di estrema bellezza e suggestione paesaggistica che è stata definita, non a caso, “il granaio e la cantina della Georgia”. Dal punto di vista territoriale, infatti, la catena montuosa del Gombori divide la Valle dello Iori (a Ovest) dalla Valle dell’Alazani (ad Est) e genera un paesaggio variegatissimo, dove ampie e bellissime pianure, coltivate per lo più a grano e vigneti, si alternano armonicamente ai rilievi più dolci fino a congiungersi, verso Nord, con le prime pendici montuose, dove sfumano nei parchi naturali di Lagodekhi, Vashlovani e Bacara-Babaneuri, prima di raggiungere le altissime montagne del Tusheti¹⁶.

¹⁶ Il *Vashlovani State Nature Reserve and National Park* è situato nella municipalità di Dedoplistskaro, sull’altopiano di Shiraki (150-750 m), ed è stato creato nel 1935 per preservare la foresta. Il parco nazionale invece è stato creato nel 2003, per salvaguardare un ecosistema altrimenti in pericolo. La flora locale è altamente variegata, e presenta specie vegetali di tutti i tipi, compresa la foresta bassa (*shallow forest*) africana, con la dominante dell’albero di pistacchio. Tra le specie animali vi è anche il leopardo. In questa zona sono stati rinvenuti i fossili di specie che oggi abitano l’Africa ma sono estinte in Europa (come mammiferi antenati della gazzella e del rinoceronte). La *Lagodekhi State Nature Reserve*, invece, è stata la prima area territoriale georgiana ufficialmente destinata alla protezione ambientale: fu creata nel 1912 per intervento di Mlokosevich, membro corrispondente dell’Accademia russa delle Scienze, e del prof. Nikoloz Kuznetsoff: attualmente copre un’area di 24.258 ettari. La *Mariamjvari State Nature Reserve*, infine, fu aperta nel 1939, si trova a 65 km da Tbilisi ed è stata istituita per la protezione del pino.



Figura 61: La regione del Kakheti in Georgia: cartina e dettaglio.

In un'area di 11.379 km² vivono circa 410.000 abitanti: la maggior parte sono di origine georgiana, mentre gli Azerbaigiani sono circa il 7% e poi vi sono poche comunità di Russi e Armeni; una piccola comunità di rifugiati Kisti e Ceceni è insediata a Nord nella cosiddetta gola di Pankisi, della quale dirò qualcosa più avanti in questo capitolo¹⁷. Sotto il profilo amministrativo, il Kakheti è suddiviso in 8 municipalità (g. *raionebi*): Telavi¹⁸, Akhmeta, Gurjaani, Kvareli, Dedoplistskaro, Lagodekhi, e Sagarejo, a cui si aggiunge la zona più settentrionale del Tusheti (che, da un punto di vista amministrativo, fa parte del Kakheti ma sotto il profilo storico-etnografico costituisce decisamente una regione a sé).

Terra produttiva, prosperosa e notoriamente ospitale, il Kakheti è patria di una cultura molto antica, risalente almeno all'Età della Pietra: già nel VI millennio a.C., infatti, la regione doveva essere densamente popolata e molta della sua cultura materiale

¹⁷ Ho tratto i dati ufficiali dal sito della regione: www.kakheti.gov.ge, a cui rimando per ulteriori approfondimenti.

¹⁸ "Telavi" è anche il nome del capoluogo della regione: una cittadina di medie dimensioni, luogo di insediamenti sin dall'Età del Bronzo, poi citata come "Teleda" nell'opera del geografo greco Tolomeo (II sec.); un tempo sede centrale del regno di Hereti-Kakheti (XI sec.), Telavi fu a lungo uno dei maggiori punti di transito della via della seta settentrionale e fu conquistata dallo Shah Abas I nel XII sec.; da quando, nel XVII sec., il re spostò vi la sua residenza da Gremi, Telavi divenne il centro educativo della regione, sede di numerose scuole filosofiche ed istituti religiosi, fra cui l'importantissima accademia di Iqalto. Quando, nel 1801, il regno di Kartli-Kakheti passò sotto il protettorato dell'impero russo, Telavi divenne il centro amministrativo di tutta l'area chiamata "Telavi Mazra".

successiva testimonianza in modo chiaro l'antichità della metallurgia in Georgia¹⁹. Con i suoi numerosi giacimenti di rame e marmo, i pascoli per l'allevamento, la produzione di olio, la grande disponibilità di acque e fanghi terapeutici, le immense distese di campi estremamente fertili, questa terra è considerata estremamente preziosa, alcuni direbbero un vero e proprio «dono di Dio» (*Intervista a Mzia Rcheulishvili, 29 maggio 2010* [10a]).

Da un punto di vista storico-archeologico, questa è una regione di estremo interesse, oggetto sin dal passato di intensive ricerche ad ampio raggio che hanno valorizzato il peso culturale dei numerosi monumenti di varie epoche. Seconda in termini numerici solo al Kartli, ne conta all'incirca 5.000, fra cui la città pre-cristiana di Ujarma (III sec.) divenuta anche residenza di Vakhtang Gorgasali; i resti della chiesa di Nekresi (IV sec.); la bellissima basilica di Shuamta (V-VI sec.), non lontana da Telavi; il magnifico monastero rupestre di Davit Gareja situato nel Sud-ovest della regione (costruito nel VI sec. da Padre Davit Garejeli, divenne sia un centro spirituale sia un vero e proprio baluardo di difesa dai nemici); la maestosa cattedrale di Alaverdi (XI sec., Figura 62) e il grandioso complesso monastico di Gremi (XVI sec.).



Figura 62: Il monastero di Alaverdi, attualmente in restauro (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

¹⁹ Dopo il rame, il bronzo iniziò ad essere lavorato dal IV millennio a.C. e proprio nel Kakheti è stato rinvenuto un esemplare di carro in bronzo, mentre un più tardo modello militare (datato IX-VIII sec. a.C), è stato invece ritrovato a Dedoplistskaro (Metreveli 2007).

Tutti questi monumenti – ancora una volta, cioè, il volto del territorio – testimoniano di una consolidata tradizione cristiana e di numerose esperienze di vita monastica. Un Cristianesimo ortodosso, quello del *Იakheti*, che sembra essere molto ben consolidato, e accomuna la regione non solo alla vicina area del Kartli ma, più in generale, a tutta la fascia pianeggiante della Georgia, fino alle regioni occidentali (alcune delle quali subiscono invece molto di più l’influsso musulmano della Turchia). Fra le cerimonie annuali più importanti celebrate nel *Იakheti* vanno annoverate quella di Alaverdoba²⁰ (che ricorre il 28 settembre, al termine della vendemmia, ed è specificamente dedicata al monastero di Alaverdi, una delle costruzioni architettoniche più imponenti e suggestive di tutta la Georgia), ed Eljaoba²¹ (celebrata il 2 agosto nella zona di Kiziki – Dedoplistskaro, una festività dedicata al profeta cristiano Eliah di Tesbit, vissuto nell’XI sec. e le cui preghiere erano credute in grado di riportare la pioggia nei periodi di grande siccità, particolarmente frequenti in questa porzione meridionale del *Იakheti*): in occasione di questa festa, grandi folle si recano alla montagna a lui dedicata, portandogli in offerta i più svariati doni (*Intervista a Teimur Gvimradze*, 6 maggio 2010).

Anche nel *Იakheti*, comunque, l’esperienza religiosa cristiana è stata parzialmente discontinua visto che, durante la propria storia, la regione ha attraversato la dominazione persiana, ottomana e russa; soprattutto durante l’epoca sovietica, proprio per la sua ricchezza di terre fertili e libere il *Იakheti* divenne sede delle più grandi ed importanti fattorie collettive, istituite a partire dagli anni ‘30 per impiegare la popolazione georgiana, soprattutto quella delle montagne dello Pkhovi e del Tusheti, nella produzione agricola funzionale alla Regola e ai piani di collettivizzazione dell’economia.

²⁰ Come ho già spiegato, il suffisso georgiano *-oba*, aggiunto ad un nome proprio di persona o luogo, è il più comune dispositivo linguistico usato per derivare il nome di una festività dedicata a quella persona stessa: cfr. Vajaoba (Vaja Pshavela), Shotaoba (Shota Rustaveli), ma anche Tbilisoba (Tbilisi), e, come vedremo alla fine del capitolo, Lasharoba (da Lashari), Gogolaurtoba (da Gogolaurta) ecc.

²¹ Particolarmente interessante è il fatto che una cerimonia avente lo stesso nome venisse celebrata (oggi con meno frequenza) anche nello Pshavi, solitamente il 20 luglio. Il personaggio mitico a cui essa è dedicata è Elia, antico dio pagano della pioggia e del tuono. Essendo cieco, si dice che mentre viaggiava nel cielo gli capitasse di causare violente grandinate sopra le aree coltivate, rovinando così gli sforzi di tutto un anno agricolo. Ecco perché, ogni volta che sembrava stesse per grandinare, gli abitanti sparavano con le pistole o suonavano delle campanelle per cercare di avvisarlo che lì c’era un villaggio e che dunque non vi lasciasse cadere la grandine; ad Elia solitamente si sacrificavano dei caproni. Quest’associazione della sua figura al mondo del cielo e del fulmine testimonia forse di una qualche relazione al profeta biblico Elijah.

L'agricoltura, in effetti, rimane il segno più distintivo della fisionomia e della pratica dei paesaggi locali. In particolare, il ̖akheti vanta una lunghissima, anzi millenaria, tradizione di viticoltura. De Candolle, botanico svizzero dell'800, scriveva che "il Caucaso Meridionale, la Georgia – questo è il cuore in cui la vite selvatica fu addomesticata e per la prima volta il vino fu prodotto dal succo d'uva". Del vino bianco, si diceva che fosse ambrato e dolce come miele, mentre di quello nero – soprattutto il Saperavi – che fosse così scuro da essere usato dalle donne come inchiostro. In effetti sembra che, proprio in virtù del suo clima particolarmente favorevole, la Georgia stessa possa essere considerata la culla mondiale della viticoltura e della vinificazione: gli abitanti locali sostengono che la stessa parola europea per "vino" (cfr. *wine*, *Wein*, *vin* ecc.) derivi dal georgiano *ghvino* (ღვინო). In effetti, circa 500 delle 2000 specie di uve note al mondo sono di origine georgiana. L'antichità di questa coltura è testimoniata in modo evidente dai ritrovamenti archeologici: soprattutto sementi di vite (Età della Pietra, V-VII millennio a.C.) e contenitori o utensili per il vino²². Durante gli scavi archeologici, assieme alle più antiche presse e cantine, sono state rinvenute qui (proprio nel ̖akheti) i resti di uve più antiche mai ritrovate (risalenti al VI millennio a.C.) che testimoniano delle prime specie colturali di vitigno coltivate dall'uomo. I ritrovamenti di calici e giare e di statuette raffiguranti libagioni sono numerosi e coprono tutto l'arco storico successivo. In epoca medievale, alcune fra le cantine più fiorenti erano proprio quelle delle chiese e dei monasteri, e fra queste è particolarmente bella la cantina del IV sec. che si trova a Nekresi (Metreveli 2007).

Il vino è sicuramente il prodotto a cui il ̖akheti deve la sua reputazione di terra buona e fertile. Fare il vino in casa è motivo di grande orgoglio per le famiglie locali, che ne producono di scuro (g. *shavi*), rosato (g. *tsiteli*) e chiaro (g. *tetri*): vi sono in

²² Una grande brocca di argilla, con in rilievo dell'uva disegnata, è stata ritrovata negli insediamenti della tarda Età della Pietra, VI sec. a.C.; molti altri recipienti sono stati datati attorno al IV-III sec. a.C.. Probabilmente già da allora il vino era anche oggetto di culto, o comunque parte degli elementi usati durante il culto. Siamo oggi in possesso di molti utensili per bere risalenti al II sec. a.C. Nel Kakheti, in particolare, sono stati anche rinvenuti dei coltelli in bronzo dalla forma piegata (3.000 anni fa) che venivano usati per potare la vite. Ci sono poi i resti di un'antica cantina con strumenti piuttosto complessi; un'enorme brocca per riporre il vino; vasi in oro, argento e bronzo; una statuetta di 18,7 cm di uomo con in mano un recipiente (IX-VII sec. a. C.); *Alaznisvenuri*, "della valle di Alazani", piccoli contenitori con divisorio perforato per il filtraggio; una tomba con strumenti legati al vino che sono stati sepolti con il corpo. E' interessante, per altro, che in generale siano stati ritrovati materiali archeologici dei secoli prima di Cristo che attestano il profondo legame con il vino e la terra in quasi tutta la Georgia: si tratta di sepolture di scheletri in urne nel cui caso l'urna era costituita da giare precedentemente usate per il vino, e che quando venivano utilizzate per il vino venivano comunque, sempre, interrate (Lang 1966: 79).

effetti 66 specie di vitigno registrate nella regione e fra queste 17 sono da vino rosso, 36 da bianco e 13 per il rosato. Tra le varietà più note, commerciate in tutto il mondo, abbiamo lo "Tsinandali", il "Mukuzani", il "Napareuli", il "Manavi", il "Chinuri" anche se forse quello fra tutti più noto è il "Saperavi". La tecnologia di vinificazione georgiana è complessa e particolare, in parte diversa da quella europea anche se attualmente le due vengono intrecciate (Forkel 2009). Innanzitutto, dopo la vendemmia (g. რთველი/*rtveli*) le uve sono poste a riposare in una speciale cantina (g. მარანი/*marani*): verranno poi pressate e il succo versato in brocche d'argilla che a loro volta vengono interrate fino a che questo non è maturato trasformandosi in vino. Una volta pronto, esso verrà trasportato in speciali contenitori di cuoio (g. თიქო/*tiki*) e tradizionalmente andrebbe bevuto in bicchieri d'argilla o in un grande corno di montone.

Naturalmente il vino occupa da sempre un posto di primo piano sia nella vita quotidiana che nelle credenze locali: è una parte irrinunciabile della *supra*; viene consumato regolarmente nei monasteri, e in generale una qualsiasi celebrazione non può svolgersi senza vino: i monaci stessi, come dicevo, sono sempre stati fra i più grandi coltivatori di vite. Anche oggi, come in tempi più antichi, per avere buoni raccolti vi è l'uso di rivolgere preghiere ed attuare pratiche religiose e persino sacrificali proprio nei vigneti e nelle cantine. Durante il mese di maggio, mentre la vite fiorisce, è proibito toccarla: di solito i proprietari appendono un pezzo di tessuto rosso all'entrata, come avvertimento per proteggere la vigna dal male e lasciare indisturbata la fioritura. Un tempo le donne cuocevano biscotti speciali che venivano poi tagliati nelle vigne e all'entrata delle chiese vicine, pregando per un raccolto abbondante.



Figura 63: La signora Manana, nel vigneto di Teimur e Cisana appena fuori dal villaggio di Almat'i (Kakheti centrale), mentre lega le nuove viti ai tiranti (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).

Figura 64: Brindisi di Teimur durante una *supra* a casa sua, nel villaggio di Almat'i: nelle occasioni speciali il vino viene bevuto dal tradizionale corno di montone (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

La vendemmia si effettua di solito dopo il 28 settembre, celebrata la festività locale di Alaverdoba. Tradizionalmente, le donne non dovrebbero parteciparvi ma piuttosto stare a casa e preparare dei dolci rituali per celebrarla, e accogliere gli ospiti invitati, ai quali alla fine si regaleranno dei cesti d'uva: oggi, comunque, vi prendono parte sempre più spesso anche perché può essere che manchi il contributo dei membri più giovani della famiglia, spesso trasferitisi a Tbilisi per motivi di studio e lavoro. Ogni autunno, alla fine della vendemmia, in Kakheti si celebra una vera e propria festa del vino e per le strade delle varie cittadine i produttori locali fanno assaggiare i propri prodotti domestici, vini imbottigliati sia con la tecnologia georgiana che con quella europea.

Dopo di ciò, il vino viene depositato nella cantina (*marani*). Oggi questa stanza è parte della casa, ma in passato le cantine venivano costruite direttamente nei vigneti: erano considerate alla stregua di luoghi sacri, in cui venivano svolti riti particolari (a volte persino dei matrimoni) a proposito dei quali si parla a volte di "culto della

cantina”²³. Il *marani* si trova spesso al piano inferiore della casa: di norma si tratta di una stanza piuttosto grande, divisa in due da un arco e mentre nella parte frontale vi sono le giare interrate (con una capienza da 10 a 2000 litri l’una, rivestite internamente di cera per evitare che il vino assorba l’odore dell’argilla), in quella retrostante di solito si conservano la pressa in legno o pietra. Il primo succo ad uscire dalla pressa è tutt’ora considerato un vino sacro (in georgiano lo si indica col termine *zedashe*) e solitamente viene donato al monastero più vicino²⁴.

Altri aspetti che collegano il vino alla religione sono il fatto di aver mantenuto la croce come se fosse fatta da rami di vite²⁵ e l’abitudine di versarne alcune gocce sul pane durante la commemorazione dei defunti²⁶.

Soprattutto in *Ķakheti*, anche l’allevamento (di cavalli, pecore, mucche ma specialmente di pollame e maiali) risale all’Età del Bronzo. Come per la cultura agricola²⁷ e vitivinicola, la memoria collettiva conserva il riferimento a diversi rituali (pre-cristiani e cristiani) associati al bestiame: ad esempio, la preghiera a Teodoro per aumentare il numero dei capi e la mungitura, ma anche a *Ķviria*, a Maria, a S. Giorgio. In passato, durante speciali festività un animale maschio (chiamato *berizvara*) veniva sacrificato alle icone di questi protettori ed era uso che il primo agnello ad essere tosato non dovesse crescere: veniva sacrificato alle divinità femminili – a partire dall’epoca cristiana, alla Vergine Maria – che proteggevano la mungitura.

²³ Forse più di ogni altro entro la dimensione domestica, lo spazio del *marani* è rivelatore della profonda ispirazione religiosa locale: secondo Nino Abakelia, nella parola georgiana *marani* è possibile rintracciare la forma aramaica *maran-atha*, ultime parole del testo biblico ed espressione ricorrente nella preghiera eucaristica, “Signore vieni a noi”, che avrebbe perso la parte finale e sarebbe stata assorbita nel georgiano tramite l’aggiunta del suffisso sostantivante *-i*: «in this case, the name of the building implies in itself the essence and the meaning of the performer cult» (Abakelia 2000: 131). Il culto in questione, che ripropone la tradizione vetero-cristiana della celebrazione religiosa in casa, consiste nello spezzare il pane sopra le anfore del vino scavate nel terreno a sinistra del *marani* (cfr, anche Abakelia 2009).

²⁴ Tradizionalmente i tre tipi di vino sacro erano il *Sadzmo* (per i fratelli), il *Sagvareulo* (ancestrale) e il *Sasoplo* (per il villaggio).

²⁵ Uguale cioè a quella portata in origine da Santa Nino di Cappadocia, la giovane donna che si ritiene aver contribuito a convertire la Georgia al Cristianesimo.

²⁶ Un’usanza diffusa ancora oggi in tutto il Paese e probabilmente una traccia dello *shekar*, presente nella religione mosaica e sopravvissuto solo presso i Georgiani.

²⁷ Fra gli strumenti tradizionalmente utilizzati per la coltivazione c’era il *kevri* (ქვერი), una speciale tavola per la trebbiatura del grano: si tratta di uno dei più antichi attrezzi agricoli di tutta la Transcaucasia, con alcuni esemplari datati XI-IX sec. a.C., tale oggetto veniva spesso sepolto con il suo proprietario, se questi era un agricoltore. Anche l’aratro era importante (il materiale archeologico disponibile ne suggerisce la presenza in Georgia almeno dal I-V sec.). Come per il vino e per il bestiame, attorno a questi strumenti di lavoro gravitavano diversi rituali: particolarmente significativo era il giorno di primavera in cui per la prima volta ci si recava ai campi con l’aratro; allo stesso modo veniva celebrato il raccolto, di nuovo con la cottura di particolari torte dalla forma rotonda.

Da un punto di vista visivo e, più in generale, percettivo, io associo il *Იakheti* alle immense distese pianeggianti che dominano i suoi orizzonti, ai colori caldi del grano maturo e soprattutto ai profumi intensi del vino prodotto in casa. Il *Იakheti*, insomma, è davvero la “terra del pane e del vino”: sia perché sono questi i due prodotti che ne sostengono l’economia, il primo per il fabbisogno domestico georgiano, il secondo anche inserendosi in una più ampia economia di esportazione che ha reso la Georgia famosa in tutto il mondo; sia perché essi riassumono in modo esemplare il senso dell’appartenenza a questa terra (che viene curata coltivandola e il cui vino è considerato oramai un segno identitario e distintivo anche rispetto alle altre regioni georgiane: come abbiamo visto, si dice che proprio qui il vino sia *nato*, vantandone dunque una tradizione millenaria); sia perché, infine, questi due elementi riflettono l’attuale immersione in una cultura fortemente cristiana (ortodossa).

Quelli elencati prima sono tutti elementi rituali che rivelano un’originaria venerazione di materie, strumenti e risorse collegati alla terra e una vita stanziale organizzata fondamentalmente attorno all’agricoltura e all’allevamento. Soprattutto, raccontano di una pratica religiosa precedente al Cristianesimo ma che poi, con l’avvento del Cristianesimo stesso, è andata via via dimenticando le proprie radici, tanto strettamente i suoi simboli, i suoi protagonisti e i suoi principi si sono intrecciati e riversati nell’ortodossia cristiana, di cui oggi il *Იakheti* (assieme al *Kartli*) è forse la regione più rappresentativa. Questo aspetto è molto importante perché quella cristiana (ortodossa) è un’appartenenza che qui viene sentita in modo estremamente forte e sembra non portare memoria di pratiche religiose precedenti, nonostante alcuni luoghi sacri ed alcuni tipi di celebrazioni, in realtà, vi rimandino di continuo: nel *Იakheti*, infatti, vi è una capillare presenza di chiese, la maggior parte con la pianta a croce, alcune con la struttura a basilica, ma accanto a queste sorgono anche luoghi di culto più piccoli, meno conosciuti e visibili, per la maggior parte non frequentati, che per certi versi non sembrano molto dissimili dai luoghi di culto (*salocavi*) presenti fra le montagne. Soprattutto nell’allora *Kolkheti* o *Colchide*, ma anche qui più ad Oriente, durante i primi secoli della Cristianità molte chiese vennero costruite proprio in corrispondenza di questi siti, forse per scendere a compromessi con un culto particolarmente radicato nel territorio. Anche nel *Იakheti*, inoltre, è tutt’ora diffusa la venerazione dell’albero, pratica che rimanda ad una tradizione georgiana o forse pan-

caucasica di antichissima origine. Oggi in Georgia sono rimasti alcuni veri e propri boschi sacri, che più o meno abitualmente vengono frequentati come luoghi rituali: qui nel ̄akheti, e in particolare nell'area di Sagarejo, si adora un particolare tipo di albero, la quercia e anche questo, ormai è chiaro, rimanda al simbolismo incontrato fra i villaggi di montagna.

Siamo quindi davanti ad una proprio-azione che nel tempo si è venuta affidando sempre di più all'identità cristiana ortodossa ma che con i culti delle zone di montagna forse condivide più aspetti simbolici di quanto possa sembrare: il fatto che durante le interviste mi venisse ribadita invece la profonda differenza rispetto a quei culti definiti "falsi", "primitivi" e "pagani", è particolarmente interessante perché lascia intuire le dinamiche di reciproca definizione dei diversi abitanti rispetto a chi abita un territorio ritenuto radicalmente "altro" e vi associa una cultura lontana da sé.

Assieme agli altri elementi che ho indicato (la viticoltura, l'agricoltura, la vita stanziale), insomma, l'affiliazione alla comunità cristiana è proprio una delle linee simboliche lungo cui gli abitanti locali tracciano la differenza, a tratti la netta contrapposizione, fra sé e chi abita la montagna: e, quando gli abitanti del ̄akheti parlano di "montagna", ciò a cui si riferiscono sono sostanzialmente le montagne del Tusheti.

4.1.3 Il Tusheti, la montagna dei pastori erranti

Così narra un aneddoto: "Un abitante del ̄akheti vide un uccello morto lungo la strada dei campi e gli disse: 'Tu, povero sfortunato, perché sei morto lungo la via, come un uomo del Tusheti?'" (annotato durante l'*Intervista a Spartaḳi Beladidze*, 10 luglio 2010).

Localizzato all'estremo bordo nord-orientale della Georgia, proprio lungo i turbolenti confini con Cecenia e Daghestan, il Tusheti è un'area geografica di grande importanza per la mia ricerca, in quanto proprio ai suoi territori è stato ufficialmente accordata la definizione di "paesaggio protetto" (*protected landscape*). Il Tusheti è noto infatti per la spettacolare estetica dei suoi paesaggi montuosi, ricchi di foreste, ghiacciai (come Tebulo, 4.492m; Diklo 4.785m; Borbalo, 3.294m) e pascoli ad alta quota, a cui si integrano magistralmente numerosi villaggi storici e degli insediamenti antichissimi, molto interessanti dal punto di vista sia storico che architettonico. Come, e forse più,

che nello Pkhovi, siamo di fronte ad un paesaggio bellissimo ma problematico, dominato dal corso del fiume Alazani che poi, una volta superato il confine, attraversa il territorio del Daghestan e va a gettarsi nel Mar Caspio. Trascorsi alcuni giorni fra queste montagne altissime ed isolate, non risulta poi così difficile capire perché la maggior parte dei loro abitanti siano scesi a compromessi col loro territorio spostandosi, almeno nei mesi più freddi, un po' più verso la pianura.

I 50 villaggi della regione sono suddivisi oggi in quattro comunità: Pìrikiti, Gometsari, Tsovati e Chagma (ognuna grossomodo corrispondente al bacino di un fiume). A seconda del loro sviluppo, li si sono poi voluti distinguere in “insediamenti storici”, vale a dire quelli che per ragioni geopolitiche sono stati abbandonati tra il XIX e il XX sec. e dunque hanno conservato praticamente intatta la loro forma (ad esempio Chontio, Hegho, Dakiaurta, Nakudurta della comunità di Pìrikita; Indurta, Tsaro, Etelta, Sagirta, Shavtskala della comunità di Tsova) e “insediamenti tradizionali” (Omalo, Dartlo, Dochu ecc.) che invece hanno continuato ad essere abitati ma, nel corso del tempo, hanno perduto la loro originaria funzione difensiva e per questo hanno in parte mutato la struttura delle proprie costruzioni, divenendo dei villaggi relativamente meno “verticali” (cioè caratterizzati da una minor presenza di case-torre) dei precedenti²⁸. Le linee del paesaggio locale, comunque, continuano ad essere caratterizzate dallo svettare delle fortificazioni, un tempo possedute dalle singole famiglie ma utilizzate in comune per la difesa dei villaggi: mentre in tutta la regione sono diffuse le torri con il tetto coperto su due lati, nel Pìrikita vi sono anche molti esemplari con tetto a piramide. Come nello Pkhovi, anche qui la scelta dei luoghi dove “cominciare un villaggio” teneva in considerazione soprattutto la sua posizione soleggiata (ecco perché possibilmente esso veniva costruito sul fianco meridionale della montagna), la vicinanza di foreste e fonti d'acqua potabile, la protezione da slavine e valanghe e la disponibilità di pascoli elevati e difendibili. La struttura dei villaggi stessi è molto particolare: le abitazioni, costruite in pietra di scisto, sono generalmente molto ravvicinate a formare agglomerati compatti da cui spuntano le numerose torri, alcune delle quali avevano in

²⁸ Anche per le abitazioni, infatti, si distinguono un modello cosiddetto “tradizionale”, tipico degli insediamenti storici e delle famiglie estese (una costruzione da due a sei piani, simile ad una torre, con scopi sia di difesa che di abitazione), uno detto “transizionale” che cominciò ad essere edificato nel corso dell'800 (di nuovo con la forma a torre a cui però si aggiungeva un'estensione più bassa usata come magazzino per le provviste) e infine un modello recente che si può definire “moderno”, sviluppatosi verso la fine dell'800 e che evolve il precedente in una casa vera e propria con balconi adornati e forme più tipicamente “urbane”.

origine una funzione specificamente religiosa, altre più di tipo militare (erano utili cioè al controllo del territorio e alla difesa del villaggio).

I villaggi storici, in effetti, costituiscono forse la ragione principale che ha motivato l'istituzione di un vero e proprio "Paesaggio Protetto" (comprendente oggi un'area di 27.903 ettari e nato ufficialmente nel 2003), caso unico in Georgia²⁹ (Kikoldze 2007). La preservazione del territorio e della peculiare forma con cui l'abitare vi si manifesta sono la finalità primaria di questa iniziativa, che ad un tempo mira a promuovere lo sviluppo sia dell'attività agricola locale sia dell'ecoturismo, fenomeno in sempre maggior espansione in tutta l'area settentrionale della Georgia. Implicita in questa definizione, insomma, vi è un'idea piuttosto all'avanguardia di "paesaggio", concepito come luogo di un intenso e dinamico intreccio fra territorio, pratiche, strutture materiali, valori e storia: gli antichi villaggi del Tusheti, infatti, oggi si possono visitare come fossero una sorta di museo vivo, reale, pulsante di tradizione ma anche di nuove idee, in un incontro coi luoghi che è, prima di tutto, un incontro con le persone.

Anche il Tusheti è un paesaggio culturale *antico*. Purtroppo, a causa del suo notevole isolamento geografico sono scarse le notizie storiche precedenti all'epoca medievale, anche se il primo riferimento alla popolazione del luogo è forse quello del geografo Claudio Tolomeo (II sec.) che, nel suo manuale di geografia, parla di *Tuski*, parola greca da cui è possibile che sia derivato il loro stesso etnonimo, "Tush". I reperti archeologici, comunque, testimoniano l'insediamento nella regione almeno dalla tarda Età del Bronzo (XII sec. a.C.) e un suo incremento costante dovuto a numerose migrazioni da tutta la Georgia, nei diversi periodi storici, sostanzialmente per motivi di difesa (fuga da faide o dai nemici): ondate periodiche di nuovi abitanti delle quali beneficiò sicuramente il rafforzamento progressivo del confine settentrionale. Scrive Kikoldze: «Members of some Tushetian clans still remember from where and why their ancestors migrated to the high mountains, but nobody knows exactly when such displacement took place. This

²⁹ Mentre altre zone del Paese sono state dichiarate "Patrimonio mondiale dell'umanità" da parte dell'UNESCO (la cattedrale di Bagrati e il monastero di Gelati nel 1994, criterio iv; lo Svaneti Superiore nel 1996, criteri iv-v; i monumenti di Mtskheta nel 2009, criteri iii-iv). Nel Tusheti, d'altra parte, attorno al "paesaggio protetto" sono nate anche iniziative più orientate alla salvaguardia del mondo naturale: la Riserva Statale del Tusheti (fondata nel 1961, copre un'area di 10.694 ettari ed è pensata per la protezione della bio-diversità, soprattutto di specie vegetali vergini e animali rari quali il lupo, il camoscio, la lince, l'orso, l'aquila; dentro la Riserva è consentito soltanto un turismo di tipo educativo, svolto a piedi o a cavallo) e il Parco Nazionale del Tusheti (che copre circa 83.000 ettari ed è stato fondato nel 2003) qui si possono ammirare i resti di piante molto antiche ed alcuni tipi unici di pino, betulla e quercia di montagna).

is a peculiar feature and a specific charm of folk stories verbally transmitted from generation to generation» (Kikoldze 2007: 12). Fu durante una di queste migrazioni, per esempio, che il gruppo Tsova (proveniente forse dall'Ingushezia e chiamato così da Tsoa, il primo fra loro a stabilirsi qui) fece la sua apparizione nell'attuale Tusheti insediandosi nella valle di Gometsari, dove ancora oggi i suoi discendenti parlano una lingua caucasica (detta *tsovuri* in georgiano) dello stesso gruppo di quella cecena. E fu durante un'altra ondata migratoria (probabilmente nel corso del IV sec.) che alcune tribù dello Pshavi e del Kehvsureti vi si trasferirono per sfuggire alle pressioni incalzanti della cristianizzazione (la quale raggiunse invece il Tusheti solo più tardi, attorno all'VII sec). Secondo Tinatin Ochiauri (1967), la capillare presenza di icone (g. *khaṭebi*) e altari per il culto nel Tusheti testimonia appunto di quest'ultima iniezione demografica³⁰:

Generally, it must not have been the only case of the migration to Tusheti. The narratives prove the individual migration of the population from other historical-ethnographical parts of the Georgian highland and lowland as well as the facts of moving neighbouring non-Georgian ethnical units (the Kists and Didos). Several family names definitely consider Chacneti and Daghestan as their original living places (Topchishvili 2005 : 127).

L'integrazione dei nuovi arrivati non sembra essere stato mai un problema, perché l'incontro con l'Altro era pur sempre l'incontro con un Altro che proveniva "dalle montagne":

Besides the Tsova-Tushs (Batsbs), the migrants from Pshavi, Kehvsureti and Kistet (Chechneti) lived in the villages of the Tsova-Tushs. Migrated family names were under the protection of the local names. As the locals used to say "they were fraternized". It was traditional in the mountains of eastern Georgia to accept and familiarize aliens. It was the artificial way of making a new comer (migrant) as a relative. The latter and their successors were never distinguished from relatives by blood. The alien became the rightful member of the territorial community. [...] There were rules and traditions of accepting and familiarizing of an alien. It was crowned by conducting the ritual in the praying place (Topchishvili 2005 : 143).

³⁰ Che comunque dette inizio ad un movimento territoriale attivo in entrambe le direzioni: ad esempio nel Kehvsureti, al confine col Tusheti, troviamo il cognome Batsioni che riecheggia senz'altro l'etnonimo Batsi: i Batsioni erano stanziati nella valle di Liḳoḳi, portati lì dal governatore Zurab (cfr. Capitolo 3) nel XVII sec. Non a caso, nel Kehvsureti vi è anche un villaggio chiamato Batsaligo.

Un tempo, il rito di inclusione sociale dello straniero prevedeva il sacrificio di un toro e la produzione di birra sacra da parte di colui che chiedeva l'ammissione alla fratellanza.

Pur avendo, il loro territorio, accolto tribù provenienti da molte regioni non solo della Georgia ma del Caucaso intero, possiamo dire che la maggior parte dei Tush sono Georgiani sia per origine che per lingua: mentre i Tush veri e propri parlano una variante dialettale del georgiano, gli Tsova (o Batsi, come vengono chiamati dai Ceceni), stanziati un tempo nei villaggi di Tsaro, Indurta, Eteltha e Sagirta, parlavano originariamente una lingua diversa, ma oggi fra i due gruppi vi è ormai una completa intercomprensione e si può dire che la loro lingua corrente mischi un substrato nakh a numerosi prestiti ed influenze georgiani³¹.

Allo stesso modo che nello Pkhovi, le varie tribù stanziati in queste valli inaccessibili vivevano sostanzialmente di allevamento, piccola agricoltura (avena, frumento, segale) e razzie compiute ai danni delle popolazioni confinanti (i Kisti della Cecenia e i Leḡi del Daghestan), sviluppando così delle notevoli abilità nel combattimento. Mentre i sovrani del regno di Kartli-Ḳakheti cercarono più volte la loro collaborazione militare (contro l'invasione mongola e persiana), l'aristocrazia delle pianure realizzò ben presto di avere poche possibilità di sottometterle ad un rapporto vassallatico, ancor meno di quante ve ne fossero per le comunità dello Pshavi e del Khevsureti. Quando, nel XV secolo, la Georgia unita si sgretolò in vari regni, il territorio tush fu incorporato in quello del Ḳakheti. I sovrani non furono comunque irriconoscenti rispetto al modo in cui i Tush gestivano da secoli gli avamposti georgiani: in cambio del supporto alla difesa dei confini, il re del Ḳakheti Levan II (XVI sec.) donò ai pastori tush la valle di Alvani, un'area pianeggiante situata appena sotto le montagne, e la piana di Shiraki, una vasta steppa piuttosto secca che si estende nel Ḳakheti meridionale, da utilizzare come pascoli invernali. Si tratta di un episodio storico molto importante, che riprenderò fra breve poiché evidenza che già da quest'epoca tra la montagna e la pianura si era venuto instaurando un nesso non più solo simbolico (legato cioè ad astratte rappresentazioni su una vita "altra"), ma anche territoriale e pratico (perché legato al fondamentale dispositivo della transumanza), che da solo basterebbe a

³¹ Per una discussione puntuale delle teorie relative alla provenienza del gruppo tsova-batsi, rimando a Topchishvili 2005: 130 ss.

rovesciare quella netta differenziazione che gli abitanti dell'uno e dell'altro ambiente tendono invece a riprodurre nei loro resoconti.

In generale, l'architettura tush porta effettivamente i segni di una storia molto turbolenta. Ad inizio '800, quando l'impero russo estese il suo dominio sul Caucaso, assieme ad altre popolazioni di montagna e ai nobili georgiani i Tush si allearono ai Russi nella lotta contro Shamil, al quale invece si erano legate le popolazioni cecena e daghestana: i rapporti fra i due versanti caucasici iniziarono così ad inasprirsi e si concretizzarono in battaglie, anche molto cruente, nel corso di tutto il secolo. Eppure, come già ho fatto notare a proposito dello Pkhovi, anche in questo caso il rapporto fra Tush da un lato e Ceceni e Daghestani dall'altro era costruito tanto sullo scontro quanto sullo scambio, l'ospitalità ed il mutuo rispetto, nonché naturalmente su una profonda e sostanziale comunanza di pratiche e credenze.

I cambiamenti legati alla sempre maggiore disponibilità di pascoli in pianura non tardarono a manifestarsi. Attorno al 1930, parte della popolazione tush iniziò pian piano a scendere e a stabilirsi nella valle di Alvani, in *Იakheti*, dando vita ai due villaggi di Kvemo Alvani (Alvani Inferiore) e Zemo Alvani (Alvani Superiore), mantenendo tuttavia degli stretti contatti con propri i villaggi di montagna (dove spesso rimanevano a vivere i membri più anziani e meno attivi della famiglia), e facendovi puntualmente ritorno durante l'estate. D'inverno, invece, era frequente che ci si recasse per il pascolo nella vicina valle di Shiraki (dove le tracce dello sfruttamento pastorale rimandano almeno al XVII sec.): «Therefore, the triangle Tusheti-Alvani-Shiraki became the route of an annual cycle for the Tusheti population, whose life has always been strongly associated with sheepbreeding, and therefore with roaming from place to place in search of good pastures» (Kikoldze 2007: 19). La scelta di alcune persone di rimanere *comunque* tutto l'anno fra le montagne, tuttavia, non fu più consentita quando il governo sovietico impose alla maggioranza della popolazione di lasciare i villaggi d'altura per scendere a valle: come nello Pkhovi, molti insediamenti rimasero praticamente deserti, ad eccezione di poche famiglie che restarono ferme ad Omalo, Shenako e DiᲕlo. A partire dagli anni '70, il governo sovietico stesso iniziò a promuovere un ritorno degli abitanti alle montagne, costruendo anche la prima strada asfaltata che attraversava la regione: e tuttavia il ripopolamento delle zone d'altura risulta tutt'ora un processo lento e difficile, per quanto favorito dal recente fenomeno

del turismo di montagna, che porta moltissimi visitatori fra gli antichi villaggi e costituisce una potenziale fonte di reddito per la popolazione. Oggi sono circa un centinaio le persone che rimangono a vivere fra le montagne tutto l'anno: i villaggi più alti come Indurta (situato a più di 3500 m di altitudine) sono rimasti deserti, anche se d'estate i pastori di passaggio li usano come luoghi di sosta per la notte. La maggior parte delle loro famiglie è invece stanziata ad Alvani. Il principale deterrente ad una maggiore frequentazione e, a maggior ragione, ad un ripopolamento delle proprie montagne è il fatto che i trasporti, in questo conteso territoriale, sono ancora molto problematici³². La strada asfaltata che porta dentro al Tusheti inizia al villaggio kakhetiano di Pshaveli: si spinge fino al Passo Abano (2926 m, il più elevato passo georgiano raggiungibile in macchina, aperto solo per pochi mesi all'anno) ed arriva fino al villaggio di Omalo. Per il resto, è necessario spostarsi a piedi o, meglio ancora, a cavallo.

Quello che però resta – e non mi sembra poco – è innanzitutto il processo, fluido e continuo, della vita transumante: questo continuo spostamento delle greggi e dei pastori è noto in georgiano col nome di *sopel-bosloba* (სოფელ-ბოსლობა), un termine composto che indica il passaggio dal villaggio (*sopeli*) alle grandi fattorie (*boslebi*) che un tempo si trovavano in corrispondenza dei pascoli e dei campi migliori. Dopo aver trascorso l'inverno nelle valli di Alvani e nella vastissima pianura di Shiraki, infatti, in primavera i pastori conducono le greggi fra le vette, dove gli ottimi pascoli freschi permettono di produrre il *Guda*, uno speciale tipo di formaggio molto noto in Georgia. Innamorati, loro malgrado, della montagna, rimarranno lì il più a lungo possibile, di solito fino alla fine di Ottobre³³.

Mentre conduco le mie interviste al villaggio di Alvani e guardo le altissime montagne davanti a me, mi tornano di nuovo in mente gli amari racconti di Chokheli, le sue vecchie donne e i suoi pastori affaticati, che si muovono di continuo fra i pascoli di

³² Tanto che io stessa ho dovuto “fermarmi” ad Alvani durante la mia ricerca, e contattare lì gli abitanti delle montagne con cui parlare. Nel Tusheti, non sono mai riuscita a raggiungere i villaggi più alti.

³³ Nella primavera del 2010 il fotografo francese Pierre Jeanmougin ha realizzato al riguardo uno stupendo reportage fotografico, seguendo un gruppo di pastori partiti dalla piana di Shiraki per arrivare ad Indaurta, nel cuore delle montagne. Il reportage (disponibile su <http://pierrejeanmougin.com/index.php?Mes-reportages>) non a caso è suddiviso in tre parti: “Dans la plaine”, “Les montagnes” e “Portraits”.

Busarchili (dove vanno in primavera) ed il villaggio di Chokhi (dove stanno durante l'inverno)... altra terra, stesso movimento pendolare che attraversa paesaggi e stagioni:

Alla fine dell'autunno, nella vuota solitudine dei pascoli estivi di Busarçili, vive ancora solo una delle vecchie donne del paese.

Le greggi dei pastori hanno ormai abbandonato da un pezzo questi luoghi lontani.

Nella stretta sella del monte Kvena il vento soffia senza tregua e ulula come una bestia feroce attraverso gli interstizi della casa di legno della vecchia.

E' notte. Ancora non è spuntata la luna.

La vecchia, ritta in piedi sul tetto piatto della casa di legno, lancia delle urla nel vuoto: "Euuu!" "Euuu!" le fanno eco le montagne.

Perché la donna grida, a chi si rivolge? A nessuno, spaventa solo le belve, teme che l'orso o il lupo le sbranino le due mucche rimaste nel recinto. La terza, la vecchia, l'ha venduta ieri, se l'è portata via un pastore di Tieni che passava lì accanto. La vecchia aveva seguito con lo sguardo velato di lacrime la mucca dal dorso screziato e curvo che, senza più forze, si allontanava dietro al pastore.

Da allora quella screziatura le era rimasta impressa nel cuore (*La vecchia donna*, in Chokheli 1990: 85).



Figura 65: Pastore tush (foto tratta da da Kikoldze 2007: 18).

Altrettanto ampio, permanente e significativo è, però, anche un altro movimento che tiene costantemente in connessione il mondo della montagna e quello della pianura: si tratta della salita annuale di chi, pur abitando nel *Ķakheti* o persino a Tbilisi, si reca in visita al proprio villaggio d'origine almeno una volta all'anno, e precisamente nel giorno in cui si celebra la festa del Patrono a cui il suo altare è dedicato: uno dei presupposti più importanti che regolano la salita alle montagne, in altre parole, è

costituito proprio dall'esperienza religiosa, vale a dire dalla volontà di riavvicinamento ai propri luoghi di culto.

Di nuovo, parlare dei luoghi della montagna significa innanzitutto parlare dei suoi luoghi *sacri*, che anche qui costellano in modo capillare il paesaggio: da un punto di vista architettonico, nel Tusheti gli edifici dell'epoca pre-cristiana si distinguono chiaramente sia da quelli "sincretici" che da quelli cristiani veri e propri. Queste tre tipologie di luogo sacro sono dunque compresenti nel volto del territorio e, ancora una volta, testimoniano della sua profonda storicità, rendendo difficile una netta separazione tra le diverse componenti così come esse vi interagiscono oggi, al momento dell'etnografia.

Per quanto riguarda gli edifici "sincretici" (presenti a Dartlo, Gudaanta e Tsaro), si tratta di piccole cappelle la cui architettura rimanda chiaramente al periodo medievale: orientate lungo l'asse Est-Ovest, presentano di solito numerose finestre e una sorta di refettorio. L'architettura cristiana vera e propria, invece, risale al XIX secolo e consta sostanzialmente di chiese ortodosse costruite dai Russi durante la loro dominazione imperiale: se ne trovano diverse a Shenako, Omalo, Djvarboseli, Iliurta e anche a Dartlo³⁴.

Ma i luoghi sacri oggi maggiormente frequentati sono senza dubbio quelli che per comodità ho definito "pre-cristiani" (vedremo dopo in che senso questa definizione non sia così scontata). Essi sono in tutto e per tutto simili agli altari che ho descritto finora nello Pkhovi e portano esattamente lo stesso nome (*jvari* o *khaṭi*): anche in questo caso, si tratta di piccole torri costruite in pietra, con vicino altri edifici per il culto e per il soggiorno dell'officiante e dei suoi aiutanti. Come ho già evidenziato attraverso i numerosi riferimenti narrativi e la mia ricostruzione della geografia sacra locale, in molti casi si tratta effettivamente di santuari "satellite" rispetto a quelli pkhoviani. Nella mappa che propongo sotto, in effetti, si può notare come molti altari portino esattamente lo stesso nome degli altari che ho descritto per lo Pshavi e il Khevsureti: ad esempio, vi sono anche qui alcuni santuari chiamati "Saneba", circa dieci dedicati a Karaṭi, almeno quattro a Ḳopala, diversi altari intitolati a San Giorgio, uno dedicato a Iakhsari.

³⁴ "Sacri", infine, possono essere considerati i luoghi di sepoltura (risalenti anch'essi all'epoca medievale) e taluni edifici pubblici, come il *sabcheo* (საბჭეო, sala per il consiglio) presente a Dartlo, oggi parzialmente in rovina ma importante testimonianza dell'antica amministrazione della giustizia locale.

Lo stesso concetto di “Madre del Luogo” ha assunto qui dei connotati molto interessanti. Da un certo punto di vista, infatti, la vita transumante potrebbe sembrare in contrasto con l’idea di luoghi sacri stabili: eppure, proprio questi ultimi costituiscono non soltanto dei punti di arrivo per i pellegrini, ma anche dei punti di riferimento *lungo* il cammino dei pastori. Come mi ha spiegato ancora Spartaḳi Beladidze (l’anziano prete di Alvani), quando un viaggiatore o un pastore deve trascorrere la notte “per via”, allora con un sasso o un pezzo di carbone egli disegna per terra un cerchio e lo prega chiedendo protezione, perché esso rappresenta esattamente la “Madre del Luogo”, sia di *quel* preciso luogo in cui egli si trova al momento, sia del luogo sacro a cui è devoto il suo villaggio d’origine.

Anche in contesto tush, infatti, la venerazione degli altari rimanda ad una più ampia idea di “sacro” che è legata alla “protezione”, alla “custodia” (g. *mcherdoba*) delle comunità da parte del proprio Patrono³⁵. Il sistema di credenze tush, in tal senso, può essere senza dubbio assimilato a quello pkhoviano che ho ricostruito nel corso di questo lavoro³⁶: innanzitutto ha le sue stesse radici (è probabile che sia stato “portato” qui dai gruppi immigrati dallo Pkhovi, e questo rapporto di derivazione viene chiaramente raccontato dalla leggenda di Lashari: si ricordino le tre schegge che sarebbero “volate via” dalla grande quercia, piantandosi in territori lontani e dando origine ad altrettanti santuari); in secondo luogo, si sviluppa oggi attorno allo stesso tipo di altari ed è caratterizzato dallo stesso tipo di pratiche del culto, seppur declinate lungo linee e particolarità strettamente locali, prima fra tutte una socialità organizzata in modo sicuramente diverso (esistono infatti dei particolari legami tra famiglie e/o tra villaggi, ad esempio il *kod-mekodeoba*, un importante tipo di amicizia e alleanza reciproche; ma in generale non troviamo qui il sistema dei *temi*, e infatti il santuario del Patrono è solitamente legato al singolo villaggio, non ad un gruppo di villaggi: così, in ogni villaggio tush vi è un’entità sacra protettrice il cui nome generico può essere, appunto, *jvari*³⁷ o *khati*).

³⁵ Sempre accompagnata dall’attuale convinzione di essere loro, a loro volta, i custodi e protettori del territorio locale e soprattutto dei confini, come lo sono stati storicamente.

³⁶ Un discorso a parte andrebbe fatto forse per il gruppo Tsova: se si assume infatti la loro origine ingush, è plausibile pensare che essi si considerassero originariamente Cristiani, si siano spostati più a Sud per fuggire alla pressione musulmana e abbiano abbracciato volontariamente quel particolare tipo di Cristianesimo che si stava diffondendo nella regione (Topchishvili 2005, : 145).

³⁷ Anche qui, infatti, la croce esiste come simbolo sin da molto prima del Cristianesimo e veniva utilizzata proprio per rappresentare l’Angelo o il Figlio di Dio.

In molti casi, col tempo e con la cristianizzazione³⁸ il volto di queste divinità andò legandosi sempre di più alla fisionomia del San Giorgio cristiano, fino a che le due figure si fusero dando nuova identità al Patrono stesso. I miti di fondazione riprendono sostanzialmente i medesimi temi che nello Pkhovi, narrando di protagonisti mitici che avrebbero sconfitto degli esseri demoniaci, avrebbero radunato sotto di sé le genti locali e si sarebbero poi letteralmente *trasformati* nei loro attuali luoghi sacri, divenuti da quel momento dei centri spirituali, rituali e più generalmente istituzionali, luoghi di incontro sociale e di riproduzione del sistema del culto (che in un certo senso ha mantenuto strutture più tradizionali rispetto a quanto accade oggi nello Pkhovi).

Infine esiste anche qui, e in modo forse ancor più marcato, una differenziazione tra altari maschili (nei quali le donne in età fertile non possono entrare) e altari femminili: nella mappa che segue (gentilmente donatami da Nana, figlia del mio intervistato Spartaḳi), essi sono evidenziati con colori diversi: quelli maschili (i puntini rossi) sono molto diffusi nel territorio, mentre quelli femminili (segnalati con i puntini grigio-verde) sono decisamente meno numerosi. Gli altari femminili di solito sono riservati alle donne che vi si recano a pregare per la propria possibilità di avere figli e per il benessere della casa: presso questi santuari, infatti, la figura della Vergine Maria si è integrata a quella della dea locale Tursiekhis, protettrice appunto della fertilità femminile.

³⁸ Che qui raggiunse senz'altro degli esiti più marcati che nello Pshavi e soprattutto che nel Khevsureti. La progressiva cristianizzazione del Tusheti potrebbe essere ricostruita anche soltanto attraverso i nomi, come fa Topchishvili (2005), che recupera e compara i dati di vari censimenti effettuati nel corso del XIX sec. Nel 1831 e 1841, ad esempio, i nomi maschili riflettono solo parzialmente l'impronta cristiano-ortodossa, mentre in generale si tratta di nomi tipicamente georgiani (Babo, Torghva, Ina, Kakho, Lela, Saghir, Sharmazan, Tsiskara, Jamar) e di origini molto più antiche (soprattutto Imeda, Irema, Epkho, Jikho) oppure di nomi non georgiani ma di origine nord-caucasica (Uji, Uti, Khirchla, Echi) e lo stesso vale per i nomi femminili (Mertskhala, Tuta, Dai, Tredi, Sabedi, Kmara, Kala, Mzekala); il censo del 1873, invece, mostra un'incredibile aumento dei nomi canonizzati dalla chiesa ortodossa: Abram, Andria, Aleks, Aleksandre, Basil, Besarion, Gabriel, Grigol, Giorgi, Davit, Dimitri, Egnate, Yakob, Isaac, Yob, Yase, Yoseb, Yordane, Ivane, Ilarion, Konstantine, Lazare, Mate, Mikheil, Maksime, Nikoloz, Parten, Pavle, Solomon, Svimon, Stepane, Timothe, Tevdore per i maschi, Tamar, Maia, Martha, Mariam, Elisabed, Anna, Nino, Barbare per le femmine (Topchishvili 2005: 130-131).



Figura 66: Gli altari nel Tusheti.

4.2. L'intreccio fra storie, percezioni e pratiche: le “zone di transizione”

La vicenda della migrazione tush è esemplare per far comprendere in modo più chiaro quello che per tutte le popolazioni georgiane di montagna (dunque anche per gli abitanti dello Pshavi e del Khevsureti) è stato lo spostamento collettivo in pianura e quello che è, al momento, il rapporto sia pratico sia rappresentazionale con il mondo della pianura ed il tipo di vita e spiritualità ad essa collegati. Ne riprendo quindi i passaggi storici principali attraverso le parole dei miei collaboratori, la documentazione visuale che ho realizzato personalmente ed alcune interpretazioni formulate dagli studiosi sul dinamico integrarsi di esperienze, linguaggio e percezioni in questo sempre più complesso rapporto territoriale.

4.2.1 La donazione di Alvani: storia di una discesa in pianura

I primi processi di migrazione verso la pianura vissuti da Pkhoviani e Tush sono un fenomeno storico che va rintracciato piuttosto addietro nel tempo, e di cui gli episodi più recenti sono in realtà uno sviluppo legato a specifiche circostanze. Come dicevo prima, già nel corso dell'800 molti degli “abitanti delle montagne” (*highlanders*, g.

mtielebi) diventarono “abitanti delle pianure” (*lowlanders*, g. *dablobis mckhovrebi*): una migrazione che, come anche per lo Pkhovi, non è stata repentina, ma graduale e molto dilatata nel tempo³⁹. In realtà, infatti, i montanari dello Pshavi, Khevsureti, Mtiuleti, Gudamaqari e del Khevi, oltre ovviamente ai Tush, avevano sempre vissuto un rapporto molto fluido con il mondo della pianura e la loro discesa, solo in alcuni casi definitiva, aveva sempre avuto un carattere costante ma individuale, legato tutt’al più all’iniziativa delle singole famiglie, e si verificava allorché la popolazione di un villaggio si espandeva troppo rispetto alla disponibilità di terre coltivate e pascoli (nel caso dei Tush, in particolare, sono pochi gli spostamenti in pianura registrati prima del periodo medievale). Solo nel corso dell’800 questi processi divennero più intensi e gruppali (Topchishvili 2005: 154 sgg). Nel Tusheti, sembra che proprio gli Tsova siano stati i primi a scendere, lasciando le montagne attorno al 1830, ma continuando a mantenere strettissimi contatti con i villaggi d’altura della zona di Tsovata, dove risiedevano in origine. Secondo Topchishvili (2005: 155),

Tsova-Tushs (Batsbis) paved the way of lowland to other Georgian-speaking Tushs. It is true, that the reason of leaving Tsovata by Tsova-Tushs (Batsbis), was natural disaster. But if it were not the specificity of their farming and historical possession of Alvani valley, most likely the migrations in groups would never have happened and they would have to settle in different villages. It follows from this that, living in different villages; they would not have possibility to preserve their original language.

Il gruppo, spinto a valle dalle sempre più problematiche⁴⁰ condizioni ambientali delle alture, non si mosse direttamente verso la pianura: per raggiungerla, e stabilirsi definitivamente ad Alvani, impiegò all’incirca 80-90 anni, durante i quali soggiornò in una sorta di “zona transizionale” fra montagna e pianura chiamata Tbatana (all’imbocco della valle dell’Alazani), dove rimaneva durante tutta l’estate, per poi trascorrere l’inverno nei pascoli di Alvani, mentre pian piano delle fattorie venivano costruite anche più a Sud, nella vasta piana di Shiraki. Nei villaggi di Tsovata, in altura, rimasero soltanto alcune famiglie, incaricate di prendersi cura del villaggio, sorvegliare le case e soprattutto le tombe degli antenati.

³⁹ Per uno sguardo più da vicino alle vicende dello Pkhovi, si riveda il § 2.3.

⁴⁰ Anzi, a tratti disastrose: ad esempio nel 1830 il villaggio di Sagirta fu raso al suolo da una valanga.

Per capire la migrazione in pianura, suggerisce l'etnologo georgiano, è però fondamentale inquadrare l'articolazione dei rapporti che legavano i Tush (e, come loro, gli abitanti dello Pkhovi) al governo georgiano dell'epoca.

Nelle ricostruzioni lasciateci in proposito dal nobile e storico Vakhushti Bagrationi (XVIII sec), che Topchishvili per l'appunto riprende, si parla di una popolazione non molto numerosa che però possedeva moltissimo bestiame, lasciato pascolare in montagna d'estate e poi portato nelle pianure del Ḳakheti durante l'inverno. Vi si dice, soprattutto, che, data l'asprezza delle condizioni dei territori di montagna, l'aiuto ricevuto da parte della regione del Ḳakheti (per i Tush) e del Tianeti (per gli Pkhoviani) costituiva un supporto fondamentale alla loro sopravvivenza come pastori, e per questo essi si mostravano particolarmente docili ai signori delle pianure. Per molto tempo furono dunque dei legami di tipo strettamente economico a stimolare la loro temporanea permanenza in pianura: e la possibilità di possedere in modo *permanente* dei pascoli invernali in zone meno difficili rappresentava per i pastori un'opportunità di grande importanza. Al tempo del re Levan (1520-1574), gli abitanti del Tusheti e dello Pkhovi avevano ormai mostrato chiaramente di non voler lasciarsi sottomettere né dal sovrano, né dai nobili delle pianure; Levan sfruttò quindi la questione dei pascoli come strategia non apertamente invasiva per ottenere la loro obbedienza: Bagrationi stesso testimonia che, di fronte alla promessa di ottenere le terre in pianura, i montanari cominciarono a recarsi con regolarità alla corte reale per pagare una tassa sottoforma di bestiame⁴¹ e riceverne in cambio dei documenti che attestavano il loro diritto all'uso dei pascoli nel Ḳakheti e la rinnovata promessa che nella valle di Alvani il re non avrebbe mai permesso ai suoi uomini di costruire alcun villaggio⁴². In un documento più tardo, datato 1782 ed emesso dal governo di Erekle II, si citano ulteriori luoghi resi disponibili ai pastori, come le gole di Lopoti e Pankisi, e si decreta che questi ultimi soprattutto vengano dati in esclusiva ai Tush, dunque nemmeno le comunità dello Pshavi dovranno

⁴¹ Di solito, una pecora per "scudo" (arma posseduta), con una tassa addizionale nel caso volessero anche tagliare l'erba e portarsela via.

⁴² In realtà, quello emesso da Levan è il primo documento ufficiale di questo tipo: il documento stesso sembra però suggerire che l'utilizzo di questi pascoli da parte dei Tush fosse una pratica consolidata da tempo, probabilmente già dal V sec. (epoca del governo di Vakhtang Gorgasali), dal momento che fattori quali la sovrabbondanza di bestiame, il duro clima invernale e la scarsità dei pascoli di montagna, dunque la stretta dipendenza economica dalla pianura, non erano condizioni nuove alla regione.

cercare di penetrarvi forzatamente⁴³. Al di là dei dati specifici, comunque, simili documenti confermano senz'altro che di fatto i Tush e gli Pkhoviani non *possedevano* i pascoli di pianura, ma li ricevevano in uso dal sovrano, e che il rinnovo di questo permesso era subordinato in qualche modo alla loro non belligeranza nei confronti del suo governo.

Anche la valle di Shiraki (una vasta piana molto simile alla steppa, situata molto più a Sud) veniva utilizzata dai pastori sino almeno dal XVII secolo: la sua assegnazione, in cambio di una tassa, avvenne ad opera di re Archili (1664-1674), che consegnò ai Tush i territori compresi tra i fiumi Alazani e Iori e, più a Sud, tra lo Iori e lo Mṭkvari (la cosiddetta “Valle di Karaia”). Pian piano, comunque, l'utilizzo di quest'area si andò riducendo per la progressiva presenza musulmana (daghestana) nel Ḳakheti a della conquista da parte dello Shah Abas I, che in parte eliminò la popolazione georgiana locale, in parte la deportò nell'attuale Iran: in quelle circostanze lo stato del Ḳakheti, indebolitosi oltremisura, non poteva più difendere i pastori dagli attacchi daghestani, così essi erano costretti a difendersi da soli (da esperti combattenti quali erano) ma spesso al prezzo di abbandonare i propri pascoli. Nel 1656 lo Shah consegnò la gestione del Ḳakheti al Khan Selim di Ganja, il quale iniziò a distruggerne le chiese cristiane e a collocare gruppi turkmeni nella Gola di Pankisi, ad Alvani e a Lopoti, esattamente là dove i pastori tush tenevano le greggi nei periodi invernali.

La partecipazione dei Tush e degli Pkhoviani alla rivolta di Bakhtrioni, organizzata dai signori del Ḳakheti contro gli invasori nel 1659, dunque, fu motivata proprio dalla paura di perdere questi territori così preziosi per la pastorizia.

Ancora una volta, è proprio la tradizione orale a portare le tracce dell'importanza di questo momento storico: tra coloro che vi presero parte, infatti, alcune figure sono rimaste particolarmente impresse nel folklore locale: il *khevsberi* pshav di nome Lukhumi, il condottiero tush Zezva Gaprindauli e Meti Sagirishvili, quest'ultimo rappresentante della comunità di Tsovata (oggi il cognome della sua discendenza è diventato Abashidze). Quando gli fu chiesto che cosa volesse in cambio del suo fondamentale contributo alla battaglia, Gaprindauli fece notare al re che il suo popolo ancora non aveva dei pascoli invernali stabili e propose che gli venisse donato tutto il

⁴³ In effetti, le greggi dei Tush erano così numerose che il re fu costretto a permettere loro di avvicinarsi anche ai villaggi (ogni pastore aveva il permesso di portarvi due delle proprie greggi) per farle pascolare.

territorio che lui sarebbe stato in grado di far percorrere in lunghezza, di corsa, al proprio cavallo. Partendo da Bakhtrioni, Zezva lo lanciò in una corsa folle, e lo fece galoppare fino a che il cavallo non stramazza morto al suolo: aveva coperto una distanza che andava dal luogo della battaglia all'attuale villaggio di Alvani Inferiore; tutto il terreno compreso fra i due punti fu quindi donato dal re ai Tush, e proprio entro quest'area sorge oggi il villaggio di Alvani. Ogni anno, la prima settimana di maggio, i suoi abitanti festeggiano Zezvaoba ed indicano una gara a cavallo per celebrare la memoria del loro antico condottiero.

Ad Alvani. Ora: perché? Dicono che ci fosse un confine e lo Shah attaccò la pianura nel XVII secolo danneggiava la Georgia, no? Ci fu la battaglia di Bakhtrioni – ecco, a questa battaglia prese parte Zezva Gaprindauli, e questa battaglia fu vinta dai Georgiani e a questo Zezva fu chiesto con cosa volesse essere ricompensato. Zezva disse: “Io cavalcherò il cavallo da Bakhtrioni, e fino a dove arriverà il mio cavallo [...]... o dovesse cadere, ecco, date questo posto al Tusheti”. I Tush che vivevano in montagna, essi stavano vivendo nelle zone permanenti, perché? Di qua c'era il confine della Cecenia, ecco a Chigho – quando andrai lì a Lashari – se vengo, allora ci incontreremo, da lì vennero i Kisti – sì, i Ceceni. Ecco, di qua da questo lato i Leği, c'erano i Daghestani, sui quali nella storia c'è molto materiale, ecco c'è questo libro, “Tusheti” (*mi mostra il libro di Maḳalati*). Sì. Sì. Qui c'è molto materiale storico, rimasto, di quando i Leki stavano attaccando e Diḳlo, Senako ehm... la tragedia rappresenta un evento molto grande nella storia, quando quei villaggi furono rasi al suolo. I Leği. E i nostri villaggi erano villaggi piccoli piccoli, sì, lì in montagna. In montagna. [...] Sì. Ed ecco questo, guarda quanti villaggi: tutta questa gente oggi vive ad Alvani. Tutti. Lì, non c'è più nessuno. Ci vanno in estate. Sì, tutti ci vanno, perché la strada è diventata più difficile, ehm, la crisi economica e quelle cose... sai, però molti ci vanno, perché trascorrono lì l'estate un mese e ci portano le mucche, gli animali, sai no? Portano le mucche, le pecore, e in estate sono lì, vivono, e poi in autunno, in settembre... Scendono di nuovo. Scendono, ancora e poi lì staranno ad Alvani, e poi ancora andranno lì. Lì mungono le mucche, le pecore, fanno il formaggio, il burro, e anche cose del genere.

Davanti alla mappa del Ḳakhethi che avevo deciso di utilizzare come spunto per la nostra intervista, Marina Bakuridze indica la zona di Alvani e ripete ancora:

Appartiene al Ḳakhethi, come zona. E' “Ḳakhethi”. Sì. [...] Levan, il re del Ḳakhethi, ha regalato questo posto al Tusheti. Così che i Tush che vivevano lì, nella foresta, nella foresta ed era molto difficile, ora quindi è lontano, però sono sempre nelle battaglie, quando questo... I paesi musulmani stavano attaccando, secondo la storia lo Shah continuava ad attaccare il Ḳakhethi, il Ḳakhethi. Il Ḳakhethi, e questi Tush aiutarono il re del Ḳakhethi. E poi forse c'era questo posto vuoto, ecco, per cui il re del Ḳakhethi lo ha regalato e poi è anche connesso col nome di Zezva Gaprindauli, che Zezva guidò il cavallo da Bakhtrioni, ora non ci sarà tempo... qui (*indica la mappa*) c'è un piccolo posto dove il cavallo di Zezva cadde. E poi disse: ecco da questo posto a quel posto dove

arriverà il mio cavallo, questo dallo al Tusheti. Sì, ed ecco anche questo – sì (*Intervista a Marina Bakuridze*, 6 luglio 2010, [7c]).

Da quel periodo in poi, i Tush parteciparono stabilmente alle battaglie contro i nemici iraniani prima (Aspindza, 1770) e turchi poi (Choloki, 1854), che minacciavano i territori della Georgia orientale e settentrionale.

Comprensibilmente, le relazioni tra questi gruppi e gli abitanti della pianura si estesero ed approfondirono proprio a fronte delle numerose invasioni dall'esterno⁴⁴: i

⁴⁴ Richiamo qui brevemente alcuni passaggi cruciali della storia locale, che possono far capire il peso rappresentato di volta in volta dalle penetrazioni straniere in territorio georgiano. Sino a partire dal I sec. a.C., i due antichi regni di Egrisi ed Iberia sono stati impegnati in logoranti guerre contro gli invasori: i primi a fare pressione furono i Romani (I sec. d.C.), ma il regno di Kartli si dimostrò abbastanza forte da resistere e mantenersi indipendente e il tutto si risolse con l'erezione a Mtskheta di un muro da parte di Vespasiano, che vi fece realizzare un'iscrizione intitolata a Mitridate, l'allora re della città, e ai suoi abitanti (Meskhia 1968: 6-7). Attorno al VI secolo, nel periodo del grande Vakhtang Gorgasali, iniziò a svilupparsi quell'ordine che per comodità ho definito di tipo feudale e che sicuramente favorì l'unificazione territoriale. Gorgasali assemblò una coalizione di Georgiani, Armeni, Albani ed altre popolazioni per combattere l'invasione persiana, ma egli stesso morì in una delle battaglie: così, nel 523 la Persia conquistò l'Iberia e si spinse fino alla regione dell'Egrisi, per la quale ingaggiò una guerra ventennale contro i Romani. Nel 572 gli abitanti del Kartli si ribellarono e liberarono dagli Iranian, formando uno stato indipendente. Tra il '700 e il '900 sorsero alcuni principati (Kakheti, Hereti e Tao-Klarjeti), che lottarono a lungo contro la pressione araba. Nel 970 la Georgia fu unificata in un unico regno, chiamato *Sakartvelo* (საქართველო), e la reggenza del trono fu data alla dinastia dei Bagrationi, in particolare a Bagrat III (975-1014) che si dichiarava discendente dal re Davide, Profeta di Israele. All'inizio del XIII sec. Genghis (Chinghiz) Khan riunì attorno a sé le popolazioni mongole dell'Asia Centrale a formare quello che, dopo la sua morte, diventerà il grande Impero Mongolo: nel 1240-41 – dunque dieci anni dopo la morte del sovrano – gli eserciti raggiunsero anche la Russia e l'Europa dell'Est, dove questi invasori vennero erroneamente chiamati "Tatari" (in realtà i Tatari erano una tribù dell'Asia centrale che Genghis Khan aveva già sterminato). Per circa tre secoli, l'impero mongolo (detto l' "Orda d'oro") dominerà le steppe dalla Cina all'Ungheria, garantendo a questi territori una stabilità di commercio che rese possibile l'instaurazione delle prime rotte internazionali (si pensi alle diverse Vie della Seta). Una stabilità interrotta nel 1453 quando i Turchi conquistarono Costantinopoli e distrussero l'impero bizantino, nell'area del mar Nero chiusero i traffici e provocarono l'abbandono di molte città della costa (Ascherson 1995: 17 ss). I Selgiuchidi attaccarono la Georgia varie volte e vi si stabilirono permanentemente, obbligando Giorgi II a pagare loro un tributo regolare e dando inizio al difficile periodo noto come *Didi Turkoba*, cioè "le grandi conquiste turche". Se il regno di Davit chiamato "il Costruttore" vide la definitiva espulsione degli invasori, quello di Giorgi III e poi di Tamar (1184-1213) fu caratterizzato dal rafforzamento dei legami interni e dall'espansione territoriale georgiana: grazie alla politica di Tamar, infatti, la Georgia arrivò quasi a raddoppiare il proprio territorio, che si estendeva ormai dal Mar Nero al Mar Caspio, e costituiva un regno autenticamente multinazionale (Meskhia 1968: 15), nonché il più ampio e potente di tutto il Vicino Oriente. Nel corso del secolo successivo si affermò definitivamente la potenza mongola: i Mongoli conquistano la Cina, l'India, l'antica Russia e la stessa Georgia nel 1235, dove imposero pesanti tassazioni ad un popolo già in precedenza pressato dai signori feudali. I contadini iniziarono ad abbandonare le terre, e l'economia feudale subì un grosso colpo. Nel 1259-1260 si succedettero numerosi tentativi di ribellione: il sovrano Demetre II fu ricordato come "il Devoto" proprio perché si lasciò uccidere per tenere a bada i nemici. Quando infine, dopo un secolo, il giogo mongolo si sfaldò, la Georgia era ormai prostrata, la sua agricoltura rovinata dallo sfruttamento dei suoli per il bestiame dei nomadi, i canali di irrigazione caduti in disuso, le città in crisi ed il tessuto feudale disgregato, il potere reale molto indebolito. Situazione che si aggravò nei successivi 50 anni, a causa dei frequenti saccheggi da parte di Timur, e poi nel corso del XVI sec., quando a Sud-Est iniziò a svilupparsi un altro potere nemico, quello persiano (per altro nel frattempo Costantinopoli era caduta sotto i Turchi, per cui la Georgia si trovava isolata ad affrontarlo). Tra il 1400 ed il 1500, il Paese si disintegrò

primi furono cruciali nella difesa non solo dei confini, ma anche di quelle vaste pianure di cui avevano estremo bisogno; i secondi, in più di un'occasione, cercarono rifugio fra le montagne davanti all'avanzata nemica, soprattutto musulmana. Come abbiamo visto, proprio gli *andrezi* collegano la fondazione dei santuari di montagna con la lotta che una certa divinità ingaggia contro quegli elementi o quelle entità che rappresentano le pianure in quanto zone geografiche impure e pericolose. *Ḳiknadze* ha voluto rintracciare la base storica di questi resoconti nella pratica di rimozione delle icone e di altri oggetti

in diverse entità politiche: i regni di Kartli, *Ḳakheti* ed Imereti ed il principato di Samtskhe. In seguito se ne staccarono i principati di Guria, Abkhazia e Odishi. Dopo il fallimento degli sforzi per rompere l'assedio turco con l'aiuto europeo, il sovrano locale si rivolse alla Russia, con cui esistevano relazioni di tipo economico e culturale sin dal XI sec. Nel 1614 e nel 1614 lo Shah iraniano organizzò delle campagne di conquista del Kartli e del *Ḳakheti*, distruggendovi tutte le risorse (compresi i rigogliosi vigneti) e deportando in Iran almeno 100.000 georgiani (i loro discendenti vivono oggi ancora lì, nella provincia di Fereidan). Lo Shah non riuscì ad annettere completamente quei territori, ma ne fece degli stati vassalli in cui appuntò un *vali*, cioè un re che si sarebbe convertito all'Islam e avrebbe governato un certo territorio. Nell'area del *Ḳakheti*, invece, egli fece sterminare la popolazione georgiana e la rimpiazzò con delle tribù nomadi. La popolazione autoctona si sollevò nel 1659 (rivolta di Bakhtrioni), espellendo l'invasore e aprendo la possibilità, per l'intera regione, di rimanere libera. E tuttavia già nel 1723 iniziò per la Georgia Orientale la cosiddetta *Osmaloba*, vale a dire l'epoca di dominazione degli Ottomani, a cui nel 1735 si sostituì nuovamente quella persiana, che ancora una volta devastò ed impoverì il Paese. Dopo 20 anni di resistenza, tuttavia, lo Shah fu costretto a riconoscere la sovranità georgiana: nel 1744, il re cristiano Teimuraz II e suo figlio Erekle II salirono rispettivamente al trono del Kartli e del *Ḳakheti*, mirando di nuovo all'unificazione e cercando di ristabilire negoziati con la Russia. Alla morte del padre, Erekle prese sotto di sé entrambi i regni. Un processo analogo prese piede nella Georgia occidentale, dove nel 1752 Solomon I salì al trono dell'Imereti con intenti di unificazione e sconfisse i Turchi. Nel 1758 i due regni stipularono un trattato di mutua assistenza militare. Nel 1768, allo scoppio della guerra fra Russia e Turchia, i regni georgiani si impegnarono al fianco della prima (trattato di Georgievsk). Ad Erekle II succedette Giorgi XII, che sarà l'ultimo re del Paese. A fronte dell'ennesimo attacco persiano, nel 1795 la Georgia chiese di nuovo l'appoggio della Russia la quale tuttavia, nonostante il trattato del 1783, preferì annettersi direttamente la Georgia (1801). La Russia abolì il sistema amministrativo locale e vi installò invece un Comandante in Capo; divise la regione in distretti, ognuno gestito da un ufficiale russo; impose la lingua russa nell'amministrazione e sostituì le scuole russe a quelle locali; infine rafforzò l'istituto della schiavitù, seguendo una politica fortemente coloniale che metteva al bando la lingua e la cultura locali. Grazie alla protezione russa, alcuni territori georgiani (Akhalsikhe, Akhalkalaki, Poti, il Samtskhe) vengono liberati dai Turchi e pian piano tornano ad integrarsi fra loro, anche se sotto il dominio dell'Impero. La riforma agraria e gli interventi di orientamento capitalista e borghese promossi durante il processo di russificazione (1860-70) portarono al progressivo smantellamento del sistema feudale. L'indignazione georgiana crebbe, consolidandosi nel movimento di liberazione noto come *Tergdaleuli* e guidato da Ilia Chavchavadze ed altri eminenti intellettuali. Allo scoppio della rivoluzione in Russia, tutta la Georgia si mobilitò al fianco dei Bolscevichi, boicottando i corpi amministrativi locali creati dallo Zar. In tutto il Paese si formarono i Distaccamenti Rossi, corpi costituiti dai comitati rivoluzionari dal 1905. Dopo la Rivoluzione del '17, i Menscevichi staccarono la Georgia dalla Russia e la dichiararono indipendente, nella speranza di bloccare la discesa delle idee rivoluzionarie bolsceviche. I lavoratori georgiani protestarono e chiesero la costituzione di Soviet, che ormai si erano andati formando anche in Armenia ed Azerbaïjan. Il 16 febbraio 1921 anche nel Sud della Georgia si costituì un Comitato Rivoluzionario, e pochi giorni dopo le forze Bolsceviche entrarono a Tbilisi. Nel corso degli anni seguenti, anche il territorio georgiano fu sottoposto al progetto di collettivizzazione delle terre e dell'economia promosso in Russia dal movimento. Dopo la caduta del regime sovietico, la Georgia è tornata indipendente: nell'ottobre 1990 si sono tenute le prime elezioni libere per il Parlamento e il 9 aprile 1991 il *referendum* ha sancito tale indipendenza. Nel 1995 la nuova Costituzione ha reso il Paese una Repubblica Presidenziale (Silovaga e Shengelia 2007).

preziosi dai centri religiosi delle pianure e nel loro trasferimento sulle montagne, per preservare queste grandi ricchezze durante i periodi di guerra o di occupazione straniera (K̄iK̄nadze 1996: 55): in questo modo, è possibile che i signori della pianura abbiano iniziato pian piano ad estendere la propria egemonia sulle montagne e, quando vi riuscivano, a spingere le popolazioni locali sempre più a Nord, dove queste si integravano a vicenda con gli attuali gruppi ceceno ed ingush (Tuite 1996).

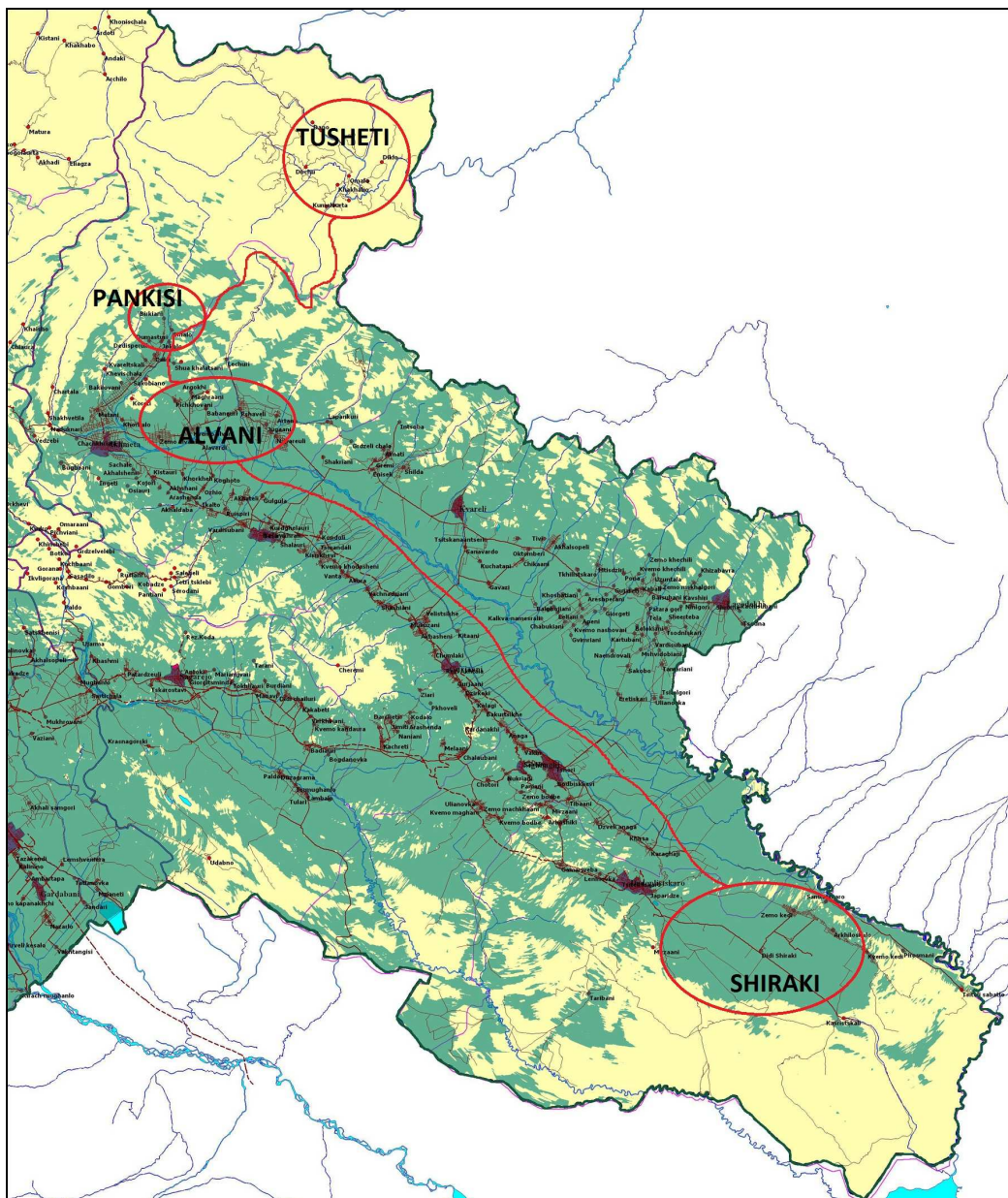


Figura 67: I due percorsi *attuali* che, nel caso specifico dei Tush, generano il dinamico rapporto fra vita in montagna e sosta in pianura sono illustrati nella cartina del K̄akheti che propongo qui a fianco: i pastori trascorrono l'inverno a Shiraki o ad Alvani, la primavera spesso a Tbatana o nella Gola di Pankisi, infine l'estate nei pascoli più alti, nel Tusheti vero e proprio.

Pian piano, i Tush cominciarono a stabilirsi permanentemente nella zona di Alvani, costruendovi case vere e proprie e suddividendo l'area in distretti che riflettevano la loro appartenenza familiare d'origine. Come dicevo, gli Tsova furono i primi a muovere verso la pianura, occupando tutte le zone che si estendono lungo il corso dell'Alazani (Pankisi, Bakhtrioni, Lopoti, Kistauri, Dumasturi, Khorbalo, Birkiani, Pichkhovani, Koreti e così via): nel corso dell'800, inoltre, cominciarono persino ad affittare parte di queste terre ad altri migranti provenienti dallo Pshavi, dal Khevsureti e dall'Ossezia che erano stati spostati lì dall'amministrazione russa (Kurtsikidze e Chikovani 2002).

La presenza dei pastori, anche provenienti dallo Mtiuleti e dallo Pkhovi, nella valle di Shiraki tornò ad intensificarsi nel corso dell'800, quando il regno georgiano fu posto sotto il protettorato dell'impero russo, ma soprattutto poi verso la metà del '900, quando la discesa in pianura, fino ad allora volontaria, divenne forzata, una vera e propria rilocalizzazione volta a far funzionare l'ingranaggio delle grandi fattorie collettive: si ricorderà quanto detto nel primo capitolo a proposito della Georgia come "granaio" dell'impero. Oggi, dunque, il percorso tracciato dalla transumanza è quello che connette la piana meridionale di Shiraki alle vette più alte del Tusheti, passando per le ampie pianure coltivate e le valli fertili che caratterizzano la parte centro-settentrionale della regione (Figura 67).

Questo per quanto riguarda il processo storico di insediamento in pianura delle popolazioni che prima abitavano i paesaggi della montagna. Per comprendere ancora meglio l'attuale relazione fra montagna e pianura, tuttavia, credo sia fondamentale qualche riferimento all'articolazione dei rapporti che le legavano non solo al governo centrale, ma anche alla nobiltà georgiana residente nei bassopiani: entrambe costituivano infatti delle precise realtà politico-territoriali caratterizzate da una vita stanziale, basata soprattutto sulla grande proprietà terriera e sull'agricoltura (Figura 67).

4.2.2 Rappresentazioni in movimento: il "feudalesimo immaginato"

Come ho specificato più volte, storicamente le comunità dello Pshavi, del Khevsureti e del Tusheti rimasero nettamente autonome rispetto al dominio dei re georgiani: considerate "marginali" ed utili piuttosto alla difesa dei confini, queste società non

furono incluse nelle suddivisioni amministrative che invece si diffusero in gran parte della Georgia centro-orientale, dove dei principi o amministratori locali (g. *eristavi*), in veste di veri e propri vassalli del re, governavano un popolazione tenuta sostanzialmente in un rapporto di servitù.



Figura 68: La famiglia Tchavtchavadze, proprietaria di grandi latifondi e residente nella zona di Vadzisubani (Kakheti centrale), in cui il nonno della mia informatrice Mzia (nella fila superiore, l'uomo in centro) lavorava come guardiano delle terre nobiliari.

Si può parlare, a tal proposito, di un “feudalesimo” diffuso nelle aree di pianura? Come chiarirò tra breve, la domanda non è priva di ragioni, sia epistemologiche che etnografiche, ed è dettata dal fatto che questo termine è piuttosto ricorrente nella letteratura di area. In un suo studio dedicato, per l'appunto, all'epoca medievale georgiana, Charachidze mette in guardia dai rischi epistemologici legati ad un utilizzo improprio del termine, che potrebbe sfociare in quella che egli chiama *l'illusion féodale*, (qualcosa di simile all'*illusion totemique* ben nota agli antropologi), vale a dire l'utilizzo generalizzato di concetti di per sé originatisi, e molto radicati, in un luogo e un tempo specifici (in questo caso, l'Europa medievale e in particolare la Francia), che, in virtù di vaghe somiglianze, vengono indebitamente eretti a categorie esplicative di tutta una serie di fenomeni storici o etnografici. Nel caso specifico, sostiene lo studioso, vi sono senza dubbio degli elementi che consentono di interpretare la realtà della Georgia medievale *come se* si trattasse di una società feudale in senso europeo, ma in ogni caso è

importante utilizzare questo termine in modo molto critico, con una funzione sostanzialmente operativa ma senza incaute aspirazioni esplicative (Charachidze 1971: 10 ss). Ciò che consente di farlo in questo spirito, sosterrà più di recente l'antropologo Kevin Tuite, è sostanzialmente il ricorrere qui di due circostanze paragonabili all'esperienza europea: la relazione gerarchica e personale tra signore e sottoposti (g. *paṭron-qmoba*), basata su omaggi e servizi, e la ripartizione della terra in porzioni simili ai feudi (g. *mamuli*), dati da lavorare a degli abitanti tenuti in un regime di servitù.

A partire dalla metà dell'VIII secolo, il regno del Kartli viene diviso in sette principatà, fra le quali una appartiene al re stesso (a quel tempo, re Archili), che rimane il più importante fra i vari principi. Questi ultimi, a loro volta, danno le terre della provincia in concessione (*bodzeba* è il termine che ricorre nei documenti dell'epoca) ai vari signori, come beneficio in cambio di un servizio da essi ricevuto. I legami signorili e di dipendenza, comunque, si confondono di continuo con quelli parentali: così, il signore è spesso chiamato *mamasakhlisi* ("padre della casa", cioè del clan) oppure *mamaupal* ("padre-signore") e i signori locali dipendenti dai principi sono considerati i loro schiavi (g. *qmani*) o figli (g. *shvilebi*); tutti termini, questi, che rivelano come il rapporto in questione sia sì di servitù, ma anche e soprattutto di protezione, quasi di "paternità"⁴⁵.

Il rapporto che possiamo chiamare "vassallatico" legava i signori o patroni (*paṭroni*⁴⁶) da un lato ai vassalli o servi (*qmani*) dall'altro:

ces deux termes illustrent et résument la société toute entière: à l'exception des marchands et des bourgeois, chacun est "patron" ou "esclave", et bien souvent les deux à la fois. D'ou le nome que l'on donne à la "féodalité" géorgienne (il serait plus exact de dire "la vassalité"): *paṭron-q'moba*, dénotant la relation "maître-esclave" (ou seigneur-vassal) (Charachidze 1971: 16).

Il termine emico *paṭron-qmoba*, dunque, sembra essere l'espressione più vicina al valore che, nelle pianure georgiane, il rapporto fra politica e territorio è venuto sviluppando in età medievale⁴⁷, mentre l'applicazione della categoria storica di

⁴⁵ La vera e propria affettività che spesso connotava questi rapporti traspare molto bene dal poema di Shota Rustaveli *Il cavaliere dalla pelle di leopardo*, scritto nel XII sec. (apogeo culturale dell'epoca medievale georgiana).

⁴⁶ Il termine *paṭroni* entra nel vocabolario georgiano da Bisanzio nel XI secolo (Charachidze 1971: 24).

⁴⁷ Fedele invece alla tradizione strutturalista cui esplicitamente si richiama, in ultima analisi Charachidze non rinuncia a parlare di una "feudalità georgiana", che interpreta semplicemente, al pari di quella

“feudalesimo” alle società georgiane (soprattutto a quelle di alta montagna) rimane, a mio avviso, un’operazione interpretativa piuttosto delicata, anche se non priva di ragioni etnografiche⁴⁸. Fra le montagne, infatti, il sistema di organizzazione territoriale tipico delle pianure non si diffuse, e la struttura socio-politica continuava ad essere fortemente basata sui rapporti di parentela, fosse essa di sangue o d’elezione.

Le due realtà e le relative concezioni della terra, della proprietà, dell’uso delle risorse, come abbiamo visto, insomma le due diverse razionalità ed i relativi saperi territoriali arrivarono più volte a confrontarsi proprio in quelle zone di transizione dove la pianura cede il passo alla montagna e ad un paesaggio sempre più difficile⁴⁹.

La relazione delle comunità locali con il potere politico georgiano, per altro, era del tutto particolare. Bypassando in un certo senso la dipendenza dagli *eristavi* locali, le società di montagna si trovavano piuttosto in un *rapporto diretto con il sovrano*, rapporto che venne intrecciandosi nel tempo proprio attraverso la reciproca necessità di difesa dei confini (per il re) e di contrattazione di una maggiore libertà religiosa e politica, nonché della garanzia di una disponibilità continuativa di pascoli invernali (per le tribù dello Pkhovi e del Tusheti).

Sicuramente fino all’unificazione georgiana (X sec.) ma, in alcuni casi, fino almeno alla successiva annessione della Georgia all’impero russo (XIX sec.), la giustizia stessa veniva amministrata localmente attraverso la “tradizione” invece che attraverso il

francese, come soluzione alternativa ad un diverso problema storico: in tal senso, la sua agenda di ricerca prevede uno studio preliminare e puntuale sia del fenomeno georgiano, sia di quello europeo, per procedere poi ad una loro sistematica comparazione volta a trovare corrispondenze e varianti (Charachidze 1971: 25). Da queste conclusioni io mi discosto proprio in virtù della cautela terminologica a cui richiama sopra.

⁴⁸ Una delle evidenze storiche a favore di questa lettura è quella a cui ho già accennato nel Capitolo 2 a proposito del cosiddetto “feudalesimo khevsuriano”, una sorta di istituzione sociale interetnica venutasi sviluppando fra i gruppi di montagna proprio per coordinare al meglio le proprie forze, trattandosi comunque di comunità non molto grandi: chiamato anche “fratellanza di giogo” (*yoke-bound brotherhood*), si trattava di una sorta di relazione fra padroni e servi che si instaurava tra i vari villaggi, in base alla quale i villaggi più grandi e popolosi erano responsabili della protezione di quelli più piccoli abitati da gruppi di etnie straniere i quali, in cambio, dovevano pagare loro un certo numero di pecore o capi di bestiame per famiglia all’anno. Un esempio famoso di questa relazione esisteva tra i Khevsuri di Shatili e i Ceceni che abitavano a Jarego. Si tratta di un fenomeno interessante proprio perché, anche se ognuna delle due comunità si riteneva rappresentante di un diverso credo (cristiani i Khevsuri, musulmani i Ceceni) e di una diversa ispirazione culturale, questi fratelli-servi visitavano i reciproci santuari e spesso partecipavano insieme alle cerimonie locali.

⁴⁹ Un esempio molto significativo è quello analizzato da Charachidze 1971: si tratta di un codice emanato nel XIV da Giorgio il Brillante, il sovrano che, dopo l’occupazione mongola, riprende il controllo del regno e ripristina il vassallaggio quale strumento di governo del territorio: il suo codice è destinato alla principalità dell’Aragvi e contiene indicazioni al signore locale per gestire il confronto con le comunità di montagna.

dispositivo “feudale” appena descritto: e difficilmente avrebbe potuto essere altrimenti, dato che di fatto queste regioni (sia lo Pkhovi che il Tusheti) rimanevano isolate per almeno sette-otto mesi all’anno e, in generale, restavano zone piuttosto pericolose a causa delle frequenti incursioni da parte delle tribù settentrionali, a cui solo i gruppi locali sembravano capaci di rispondere in modo efficace. Si può intuire facilmente che, in un’interessante e forse inaspettato rovesciamento dei rapporti, in questi casi erano piuttosto *loro* a diventare dei veri e propri protettori degli abitanti delle pianure (Topchishvili 2005: 147-148). Anche per queste ragioni, quindi, non ritenevano di trovarsi in uno stato di subordinazione politica rispetto al potere politico centrale: piuttosto, consideravano il sovrano come un pari, un camerata (g. მთაბაგ/modzme) della loro divinità locale⁵⁰. Quella fra il centro politico georgiano e i gruppi locali era dunque una relazione di reciproca dipendenza e collaborazione⁵¹: le comunità di montagna non erano tenute a pagare tasse ai signori feudali della pianura, il loro impegno principale con il re era invece quello di difendere i confini e, se convocati, di partecipare alle operazioni militari organizzate dal governo centrale. In cambio, veniva loro garantita una relativa autonomia sia amministrativa che religiosa.

E probabilmente non avrebbe potuto che essere così: da parte loro, infatti, i membri di questi gruppi sociali si ritenevano già servi (*qmani* per l’appunto), della divinità associata al proprio santuario, chiamata *jvari*, *khaṭi*, Patrono o Figlio di Dio; al santuario centrale di Lashari, allo stesso modo che al sovrano politico del regno georgiano, ogni gruppo di villaggi (*temi*) garantiva così le forze della propria milizia (i cosiddetti *jvarionni* o “uomini della croce”) guidata dal *khevisberi*, che era ad un tempo il capo religioso e quello politico-militare⁵². Pur non essendo molto numerose (si parla di alcune migliaia di guerrieri al massimo), la forza e l’abilità di queste milizie erano sufficienti a garantire la sicurezza dei confini. La reliquia-simbolo più importante per i

⁵⁰ In questo senso, si può comprendere meglio perché nella toponomastica di alcuni santuari siano stati associati con una certa fluidità dei riferimenti ai re (Lashari, Tamar ecc.).

⁵¹ Un po’ diversa era invece la situazione dello Khevi e dello Mtiuleti che, pur trovandosi in zona di montagna, di fatto erano stati agglomerati nella principalità feudale dell’Aragvi e ne riconoscevano l’autorità.

⁵² Storicamente, la funzione del *khevisberi* (o del *khutsesi* nel Khevsureti) era anche di tipo “militare” ed era ben riassunta dall’espressione *lashkart tavadoba*: egli era cioè la guida delle milizie di Lashari, agiva in nome del *salocavi* e viveva vicino al proprio luogo sacro. Questa sua centralità socio-politica ha iniziato a sfumare quando, nel corso dell’800, vennero pian piano formando altri strati sociali che includevano proprietari privati e pastori particolarmente ricchi, fenomeno che fece diminuire l’importanza economica di una gestione comunitaria delle terre e del bestiame.

guerrieri di montagna era la propria *drosha*, la bandiera composta da una lunga lancia a cui erano fissati numerosi drappi, ognuno rappresentante uno dei villaggi che facevano parte del *temi*: tenendo alta la bandiera, il *khevisberi* raccoglieva e guidava le sue truppe in battaglia⁵³.

Notiamo dunque che i gruppi dello Pkhovi e del Tusheti mettevano in atto verso il proprio Patrono divino esattamente quel particolare tipo di rapporto che le società di pianura vivevano invece con i propri signori locali e con il sovrano politico.

Effettivamente, sostengono Kurtsikidze e Chikovani (2002), in un certo senso le società di alta montagna avevano esse stesse, al proprio interno e nel contesto dei loro rapporti reciproci, un'organizzazione paragonabile a quella delle strutture feudali che ha conosciuto l'Europa: con la sostanziale differenza che, invece di essere terreno, il fulcro simbolico attorno a cui erano organizzate era di carattere spirituale ed era costituito da quei grandi centri di potere politico-religioso che erano i santuari di montagna. Il santuario, come sappiamo, rappresentava infatti il punto di contatto fra la comunità ed il suo Patrono⁵⁴, ad un tempo suo signore e protettore, esattamente come accadeva nei rapporti di vassallaggio delle terre georgiane. Proprio presso i santuari, e davanti alla bandiera, avevano luogo (come anche oggi) tutte le più importanti cerimonie di iniziazione, che fossero di incorporazione (ad esempio degli stranieri) nel, o di separazione (ad esempio di un lignaggio) dal gruppo⁵⁵.

Il che conferma come gli altari siano sempre molto più che dei luoghi di un culto in senso strettamente religioso: per molti secoli, essi hanno costituito ad un tempo dei veri e propri nodi di organizzazione politica ed economica della rete territoriale e anche in questo, senza dubbio, risiedeva la forte "sacralità" che vi era associata. Gli altari, come infatti abbiamo detto, erano luogo di custodia di piccoli o grandi tesori che provenivano

⁵³ La *drosha* svolge tutt'ora un ruolo molto importante dal punto di vista rituale: all'interno del dispositivo cerimoniale, infatti, uno dei passaggi preliminari al culto presso il santuario è proprio il percorso che il *khevisberi* svolge nel territorio circostante tenendola alta in mano.

⁵⁴ Una figura che poteva formarsi anche a partire dalla santificazione di personaggi storici o politici come i sovrani o gli invasori, eroi o personalità locali, capi villaggio particolarmente amati e così via (cfr. anche Charachidze 1968: 297).

⁵⁵ In un certo senso si può dire che le società di montagna abbiano funto per lungo tempo da vero e proprio "filtro culturale", attraverso la cui mediazione le genti nord-caucasiche si sono gradualmente inserite nel contesto territoriale georgiano: «The Georgian highlanders' system of self-government proved to be a rather effective way of localizing border conflicts and other disagreements with Georgia's northern neighbors. The highlander societies were usually successful in solving such disputes without outside help» (Kurtsikidze e Chikovani 2002: 34).

da varie donazioni locali e i possedimenti del santuario andavano estendendosi ogni anno grazie ai tributi (g. ბეგარა/*begara*) pagati dai membri dei vari lignaggi che vi si consideravano “servi”.

Succedeva così presso la Croce di Gudani che, situata al centro del territorio khevsuro, è sempre stata ritenuta l’altare più potente di tutta la regione: i clan che vi sono tutt’ora affiliati, Arabuli e Tchintcharaui, erano un tempo i più autorevoli della zona, e gli altri clan meno numerosi erano spesso costretti a pagar loro dei tributi, sottomettendosi all’autorità del grande santuario. Lo stesso fenomeno era ancor più solenne nel caso della grande Croce di Lashari: come testimonia ancora Vaja-Pshavela (ripreso da Charachidze 1968: 641), fino almeno alla fine dell’800 era ancora in uso la pratica per cui, circa un mese prima della solennità di Lasharoba, il *khevisberi* e gli altri membri del personale dell’altare percorrevano a piedi tutto il territorio dello Pshavi, del Khevsureti, dello Mtiuleti e del Tusheti, portando alta la *droscha* e, sotto la sua egida, riscuotendo i tributi presso i vari villaggi. Il denaro così raccolto veniva messo a disposizione del santuario e delle sue varie necessità (manutenzione degli edifici, acquisto di oggetti e materiali per il culto, sostentamento degli officianti ecc.).

Cosa particolarmente interessante da notare, proprio riguardo a Lashari, è il fatto che, fino all’instaurazione del potere sovietico, oltre alle “terre del santuario” (Capitolo 3) questo grande altare dello Pshavi possedesse anche delle terre *in pianura*: più precisamente, dei vigneti situati nelle province del Ḳakheti, ad Akhmeta e a Matani:

In pre-Soviet times, the main shrine of each community, or rather its patron deity operating through the priests and shrine officials, possessed sizeable tracts of land, including wheat and barley fields, pastures, forests, and even vineyards near Akhmeta in the Eastern province of Ḳakheti. Produce from the shrine lands was used to prepare food and drink for the members of the community at festivals (Tuite e Bukhrashvili 2006: 30).

Come Alvani per i Tush, si trattava di una porzione territoriale garantita dal re agli abitanti dello Pshavi in cambio del loro supporto militare contro i Persiani. Il modo in cui queste terre venivano gestite, precisa Charachidze (1968: 642), conferma chiaramente la portata tribale del potere di Lashari: le vigne venivano sfruttate ciclicamente da ciascuno dei 12 *temi*, che le faceva coltivare da degli agricoltori salariati della zona, pagandoli in parte con le ricchezze del santuario stesso. Al momento della vendemmia, era il *khevisberi* a gestire e ripartire il raccolto, garantendone sempre una

buona quota al santuario, per assicurarsi di avere il vino da consumare durante le celebrazioni religiose.

Volendo quindi utilizzare la categoria di “feudalesimo” come semplice strumento operativo, o meglio come concetto che più si avvicina alla *nostra* esperienza storica di un certo rapporto con la proprietà ed il territorio, possiamo dire che in certa misura essa ha a che fare *anche* con le comunità georgiane di montagna. Da parte mia, ho voluto richiamare i tratti essenziali del *paṭron-qmoba* caratteristico della pianura proprio perché, come si sarà notato, vi sono degli interessanti paralleli linguistico-simbolici con la vita sociale delle comunità dello Pkhovi e del Tusheti:

The communes of Pxovi, although never integrated into the lowland feudal regime, acquired a sufficient familiarity with its principles — which built upon notions of land “ownership” and incorporative kinship similar to those already characteristic of their social ideology — to exploit them in their cosmological representations. Human communities, although fairly egalitarian on the ground, were imagined as serfs subordinated to a complex hierarchy of divine beings. (And indeed, much of Pxivian theological terminology derives from the language of Georgian feudalism) (Tuite 2002: 25).

Si può dire, in sostanza, che vi sia stata un’influenza reciproca – se non una vera e propria osmosi – di termini e concetti fra la montagna e la pianura, la quale ha generato quello che costituisce tutt’ora il pregnante bagaglio linguistico, concettuale e simbolico attraverso cui il paesaggio viene pensato e vissuto: il vocabolario della feudalità delle pianure, in altri termini, sarebbe stato gradualmente incorporato e proiettato sul territorio locale, fornendo una sorta di cornice rappresentazionale per pensare il rapporto tra l’ordine umano e quello sovranaturale, e di entrambi al paesaggio. Secondo Tuite (2002a), nel caso dello Pkhovi si può parlare di un vero e proprio “feudalesimo cosmologico” (*cosmological feudalism*) o comunque di un “feudalesimo immaginato” (*imagined feudalism*): anche se il feudalesimo che si è diffuso nel Caucaso fra l’VIII e il IX sec. non è mai concretamente penetrato la regione delle montagne georgiane, infatti,

the key notions of feudalism — hierarchy, land tenure, the patron-vassal relation — provided the structural armature for conceptualizing the relation between the supernatural and human orders, and the relationship of both to the land. Pxivian “cosmological feudalism” is almost invisible on the ground. Highland communities give the appearance of being almost entirely egalitarian, but in fact the human residents speak of themselves as the “vassals” (*q’ma*) of supernatural overlords called “children of God” (*yvtišvilni*),

themselves subordinate to God the Director (*morige ymerti*), a remote being who never appears to men and to whom no shrine is dedicated (Tuite 2011:1).

In particolare nello Pkhovi, continua Tuite, i concetti del feudalesimo delle pianure, penetrati attraverso i contatti ripetuti con i vicini del Tusheti, dello Mtiuleti e del Ķakheti, furono prontamente assimilati alla cosmovisione già esistente e, anzi, con buona probabilità sono un fattore che ha contribuito a quella rigorosa coerenza del loro sistema di credenze che ha impressionato generazioni e generazioni di etnografi (Tuite 2002: 28).

Gli informatori intervistati nello Pshavi dall'etnografo Aleksì Ochiauri, ad esempio, affermavano che era il *khaṭi* (dunque la divinità e il suo santuario), non la comunità degli abitanti, a possedere di fatto le terre situate nella zona di Akhmeta e che, anche in queste terre di pianura, prima del ciclo rituale estivo il *khevisberi* scendeva a raccogliere i tributi sotto forma di vino⁵⁶.

Allo stesso modo in cui nel VII sec. il re Archilì divise il regno di Kartli nelle diverse principalità e ogni principe aveva dei signori a lui legati da rapporti di omaggio e servizio, gli *andrezi* raccontano che, alle origini del mondo, il Dio Ordinatore (assimilato in tal senso ad un monarca) avrebbe diviso le terre abitate tra i propri Figli, dando loro piena autorità sul territorio e i relativi abitanti. Divenuti così i signori o “patroni” di quelle terre, i Figli di Dio potevano avere al proprio servizio i membri delle comunità locali: il termine georgiano *qma* (ყმა, pl. ant. *qmani*), “servo”, utilizzato fra le montagne per indicare i devoti del santuario, infatti, è lo stesso che veniva impiegato in pianura per riferirsi ai vassalli del signore⁵⁷.

The shrine territory, and a sizeable portion of the community's farmland, pastures and forests is said to belong to the *xaṭi* or *djvari*, being designated *xaṭis mamuli* “shrine's [hereditary] land” or *xodabuni* (an expression of Persian origin, also borrowed from the lexicon of lowland feudalism, meaning “lord's land”). These lands were worked by the *q'mani* collectively or in rotation, with a sizeable portion of the harvest retained by the shrine. The grain, considered sacred, was stored by a shrine official in a special granary (*begheli*), and used to brew beer and bake bread for communal feastdays. [...]. Like medieval knights, the men of the highland communities were expected to go to battle when the clan deity, speaking through the mouth of its oracle (*kadagi, mk'adre*), called

⁵⁶ «*Khosharis dzelis angelozs axmetashi hkonda venaxi*, “era l'Angelo della Quercia di Khoshara a possedere il vigneto”, oppure *Ķopalas venaxi axmetashi sam adgilas hkonda*, “Ķopala aveva dei vigneti in tre luoghi ad Akhmeta”» (Ochiauri 1991; cfr. anche Tuite 2002a).

⁵⁷ Secondo le ricostruzioni di Vera Bardavelidze (in particolare Bardavelidze 1960, ripresa da Tuite 2002), si tratterebbe di prestiti linguistici importati proprio dalla pianura.

upon them to steal livestock from a neighboring group, revenge a similar raid committed against them in the past, etc. (Tuite 2002: 31).

Nell'affrontare il tema di questo presunto "feudalesimo immaginato", del modo in cui cioè l'esperienza storica del mondo delle pianure georgiane sarebbe stata trasfigurata sul piano mitico e cosmologico da parte delle comunità di villaggio pkhoviane, non posso rifarmi se non a fonti indirette (in questo caso, le riflessioni di Charachidze, i materiali di *ᲘᲗ᲏Თ᲏Თ᲏Თ᲏* e la teoria esplicitamente formulata da Tuite nei suoi vari lavori etnografici), poiché non ho avuto modo di parlarne apertamente con i miei collaboratori, trattandosi di un problema che, se effettivamente esiste, non è stato forse mai portato nemmeno da loro "al di qua" della consapevolezza collettiva. E' indubbio, tuttavia, che l'osmosi culturale fra il mondo della pianura e quello della montagna si sia venuta sviluppando ed arricchendo non solo nel concatenarsi di ben precise dinamiche storiche e sociali, ma anche attraverso numerosi *pattern* di pratiche e movimenti (la salita, la discesa, la permanenza in una certa zona) che la narrazione – tema privilegiato della mia ricerca – non ha mai cessato di assorbire, rielaborare e restituire.

In un lavoro specificamente dedicato alle tradizioni orali sulla fondazione degli altari (Ochiauri 1974), l'etnografa Tinatin Ochiauri si è interrogata in modo esplicito su questa complessa relazione e sul modo in cui essa è stata incorporata nella mitologia locale in un'articolazione di riferimenti che contribuiscono oggi a riprodurla attraverso un dispositivo narrativo particolarmente sottile e tenace.

La prima delle due questioni su cui si sofferma la sua analisi storico-antropologica è il mito relativo al santuario chiamato "Saneba della cima di Crolì": si tratta di un racconto su San Giorgio di Saneba, una figura mitologico-religiosa legata alla cima di Crolì nel Khevsureti. Negli *andrezi* si racconta che

in precedenza questa divinità (*ghvtaeba*) esisteva nella pianura. La gente aveva molta fede in lei. "L'uomo di pianura pregava" e anche il Dio veniva tenuto calmo. Alla fine, [degli esseri] impuri (*utsmiduri*) iniziarono a visitare lo *jvari*. La divinità era offesa, lasciò la sua abitazione e si spostò sulla montagna. Il villaggio, non lo toccò nemmeno, andò in alto sulla montagna Crolì e si insediò sulla cima, nel mezzo della terra asciutta (*khmel*)» (Ochiauri 1974: 112).

Prima che il vecchio Kera, unico abitante della zona, vedesse questo angelo in volo sopra la montagna e gli dedicasse la costruzione di un altare (la torre, il *darbazi* e il *salude*, cfr. Capitolo 2), la divinità attraversò i territori del Khevsureti evitando le zone più basse e spingendosi invece sempre più verso le cime:

Più tardi, questa divinità scese più giù. Ma di questa tradizione orale abbiamo anche la variante [secondo cui è] come se lui si fosse spostato a Lilgho. Poi da lì tornò indietro nella gorgia di Arkhoṭi, nel villaggio di Ḳalotana, si sedette, e in quel luogo venne stabilito il luogo sacro dello *jvari* di Saneba. Poi salì alla cima di Croli, nel suo luogo originario, da lì si spostò a Ḳorieli, da dove anche andò al villaggio Tsinkhadu. Anche lì fu creata la sua cappella. Da lì si sedette sulla radice volante della quercia “matchekha”, dove viene conosciuto con il nome di Saneba della Pianura, poi andò nella foresta di Sajange e anche in quel luogo viene costruito il suo *ḳvrivi* [torre sacra]. Si stabilì in pianura anche vicino al villaggio di Khadu. I *khevisberi* anziani (o capo) lo chiamavano in questo modo: Saneba di Ḳalotana (nel villaggio Ḳalotana), Saneba di Zai Meburtvalo (nel villaggio UḲenkhadu), Saneba della cima dello Croli (sul monte Croli), Saneba di Tsqalshui (nel villaggio Ḳalotana).

Il principale movimento che caratterizza il personaggio mitico è quello della *salita* verso la cima (g. *tsveri*): secondo l'interpretazione di Ochiauri, che cerca appunto di connettere questa narrazione tradizionale con le dinamiche intessute nella storia documentata della regione, il protagonista del racconto incarnerebbe i numerosi tentativi, da parte dei sovrani georgiani, di istituire o potenziare un santuario che, proprio perché situato “sulla cima”, poteva da un lato essere accettato come punto di riferimento religioso da parte delle comunità locali, dall'altro rappresentare una marcatura visibile del confine politico ed amministrativo, rafforzata ed ispessita dall'associazione ad un potere religioso: «l'epiteto di questo idolo – “fondato nel mezzo della terra” – significa che esso stava in mezzo, stava tra due Paesi, al confine, esso separava la terra (g. *mitsatsqali*) della Georgia dall'adiacente terra del nord» scrive ancora la studiosa georgiana; «alla fine, per questo [il dio] uccide con la spada della terra insanguinata, che è un segno della funzione di protezione del confine, della forza di respingimento del nemico» (Ochiauri 1974: 113). Sicuramente, come sottolinea l'autrice, i luoghi in cui furono costruiti i *salocavi* erano particolarmente strategici sia come tipologia di possedimenti (terre arabili, buoni pascoli) sia come fulcri per la gestione territoriale (osservazione del territorio, previsione dell'arrivo di nemici).

La seconda proposta di riflessione offerta nel lavoro di Ochiauri riguarda il movimento inverso, «la questione degli dei (g. *ghvtaebata*) che inizialmente abitavano

sulle cime e sono scesi in pianura» (Ochiauri 1974: 112), dunque lo spostamento opposto all'interno del "sistema paesaggio", quello della *discesa* dalla montagna: non necessariamente in pianura, ma verso zone collocate comunque più in basso rispetto alle cime. Gli esempi portati dalla studiosa sono tratti ancora una volta dal Khevsureti, di cui cita alcune vicende successive alla fondazione dello *jvari* di Karat'i⁵⁸, altre successive alla fondazione di Gudani⁵⁹, il caso di San Giorgio di Gogolauri⁶⁰ e infine quello del San Giorgio di Khakhmati⁶¹:

anche qui, come vediamo, in principio la vita della divinità si svolge sulla cima della montagna. [...] Le tradizioni orali (*gadmocemebi*) [spiegano che] è limitata l'opportunità economica dell'idolo fondato sulle cime; esso non ha un articolato complesso di costruzioni per il culto, non ha nemmeno le terre arabili (da fieno), né un grande personale di servi del culto. Di conseguenza, quando scende nella pianura, esso allarga le sue proprietà. Nei pressi dello *jvari* appaiono edifici di diversa destinazione, dove uno dei componenti ineludibili è un edificio che abbia una funzione economica (*begheli*, *saḳode*, *salude* e così via). Il suo culto prevede un personale molto numeroso (il porta-bandiera, il predicatore, il prete anziano, lavoratori-aiutanti, il protettore del tesoro, colui che porta il pane, il servo dell'icona ecc.).

Finché rimane isolata sulla cima, in altre parole, la divinità (*khaṭi*) può essere venerata ma non instaurare un rapporto concreto e continuativo con le comunità: scesa più a valle, invece, ha la possibilità di costituirsi un *saqmo*, vale a dire una comunità di servi, e può disporre di un più ampio territorio di pertinenza, «una grande quantità delle migliori terre del *temi* – terra arabile, fieno, foresta; numerose donazioni da parte dei servi e cose del genere». Quello che ha portato i protagonisti mitici a scendere

⁵⁸ «Dopo che il ragazzo e la ragazza ebbero trovato la catena e l'icona sulla montagna, e dopo che lo *jvari* fu fondato sulla montagna stessa, successivamente questo *jvari* fu visto in diversi posti; nella valle, nel boschetto – arrivò nel villaggio e lì scoprì una grande proprietà, fondò l'icona» (Ochiauri 1974: 116).

⁵⁹ Il cui protagonista mitico si insediò inizialmente sulla cima di Sane e solo poi scese in quello che è ora il santuario di Gudani vero e proprio.

⁶⁰ «"San Giorgio di Kmodi di Gogolaurta" esisteva sulla cima di Kibuli (nella parte superiore delle montagne di Gogolaurta). I servi si tormentavano e vennero lì a Kmodi (Kmodi è il nome del luogo). Il villaggio fu abbandonato. Dove c'è la divinità [*khaṭi*], all'entrata del granaio [*begheli*], da lì il villaggio è stato abbandonato. Ghrbuelashvili è il martire principale. I genitori di suo nonno stavano lì. Ancora una notte nella casa crebbe un frassino e lui ne tagliò un pezzo. Il secondo bordo si alzò. Tagliò di nuovo. La terza volta che crebbe, andarono con il veggente: che storia. La volta seguente il veggente disse: dovreste andarvene, il *khaṭi* non lo ha permesso. Si mossero, andarono, alcuni da una parte e alcuni da un'altra. Il messaggero seguente dice: "Quelli (cioè i *khaṭi*) sono in un bel posto, nelle rovine del villaggio. La gente li serviva, erano come signori" (Pëtre Ḳutsashvili, residente nel villaggio di Muko)» (Ochiauri 1974: 117).

⁶¹ «Il suo nome viene dalla cima di Abughi, dove era inizialmente stabilito. Più tardi è sceso in basso. Lì, dove ora è il suo edificio religioso, prima vi erano dei recinti. Abughuri cacciò quelli che stavano di guardia ai recinti, questi lasciarono l'insediamento, un pascolo, il fienile e in quello stesso posto egli si è insediato» (Ochiauri 1974: 117).

gradualmente più in basso, verso i luoghi degli uomini, sarebbe stata quindi la natura piuttosto ostile del territorio di alta montagna e la conseguente necessità di ricollocarsi in luoghi più accessibili ai loro rispettivi servi. Nella lettura datane da Ochiauri, che può essere più o meno condivisibile ma che comunque ha il merito di tentare una via interpretativa integrata, «in realtà, l'osservazione di questa motivazione umana rivela il reale volto del dio (g. *ghvtaeba*) e lo presenta come un invasore» (Ochiauri 1974: 116-117).

Da parte mia, invece, vorrei portare nuovamente l'attenzione sui luoghi di preghiera in quanto tali, e far notare che evidentemente gli *andrezi* a cui si sta facendo riferimento qui sono relativi alla fondazione non tanto di un santuario in sé, quanto piuttosto di quella parte del santuario che, in alcuni casi, si trova "più in basso": si ricorderà infatti quanto spiegato nel Capitolo 2 a proposito dei "santuari doppi", di cui una parte (la più sacra) è situata sulla cima e l'altra, accessibile ad un maggior numero di persone, si trova più in basso e più vicino al villaggio. Ebbene, questi santuari sembrano essere dei veri e propri micro-cosmi, in quanto nel rapporto topografico fra le proprie parti riproducono, in piccola scala, quello fra "montagna" e "pianura"; allo stesso tempo, sono essi stessi una sorta di mappa intrisa di storia, poiché fissano in termini spaziali (la loro "distribuzione" in senso verticale) la memoria di alcune significative vicende esperite dalle comunità locali: la migrazione (spontanea o forzata) delle popolazioni in pianura, l'invasione da parte sia di nemici esterni che dei signori locali e la conseguente deportazione delle icone in pianura ma anche, in alcuni casi, la dinamica di separazione di una famiglia dal lignaggio e il suo spostamento in un altro luogo dove, a volte con la forza, prendeva il posto di chi già vi abitava. Intendo dire cioè che la struttura stessa dell'altare non tanto simboleggia, quanto piuttosto autenticamente incorpora un *pattern* di movimenti e percorsi attraverso il paesaggio, recuperando ed esibendo così alcuni aspetti molto significativi dell'esperienza e della socialità locali: aspetti che fanno parte non solo del passato lontano ma anche della vita attuale di queste comunità, seppur sotto le altre forme che stiamo vedendo qui. E', questo, un esempio credo molto chiaro del senso in cui il "luogo" va considerato come un dispositivo che incorpora fluidamente i movimenti di chi lo frequenta, abita, cura e, anzi, è la continua integrazione di queste pratiche nel tempo e il loro depositarsi nelle forme visibili del luogo stesso: parafrasando Ingold (2004: 209) e sostituendo la sua analisi dell' "oggetto" con quella

del “luogo”, possiamo dire che quest’ultimo è tutt’altro che una realtà statica, definita e conchiusa, preesistente a chi lo pratica, attraversa e percepisce: al contrario, è necessario a questo punto pensare il movimento (anche quello narrativo) stesso come vero e proprio *generatore* di forme precise della spazialità.

Non ho ripreso lo studio di Tinatin Ochiauri per adottare la sua cornice interpretativa: essa imporrebbe infatti di risolvere in qualche modo la basilare questione del rapporto di corrispondenza fra mito e realtà storica, questione che, come ho già spiegato, non pertiene al mio approccio di ricerca, teso piuttosto a valorizzare la narrazione mitologica nel suo valore performativo e sociale: il suo studio (per altro ormai datato come anche quelli, pur molto interessanti, di Vera Bardavelidze), costituisce per me una fonte etnografica ed uno strumento informativo da integrare a quelli che ho prodotto ed incontrato personalmente sul campo. I lavori di Ochiauri e Bardavelidze, in effetti, rafforzano e precisano l’idea che questi i due estremi geografici della “montagna” e della “pianura” costituiscano in effetti dei paesaggi culturali pregni di storia, memoria ed esperienza sociale, soprattutto associati a dei valori piuttosto precisi.

A confrontarsi ed intrecciarsi nelle zone di transizione sono due vere e proprie “antropologie implicite”.

Ciò che si trova “più in basso”, infatti, sembra essere concepito in senso negativo perché associato ad una vasta serie di elementi o avvenimenti che sono percepiti come tali: il mondo del femminile, la migrazione forzata verso le fattorie collettive, l’incontro con sistemi agricoli ed economici altri, episodi di furti o deportazione delle icone dei santuari, la pressione della cristianizzazione, i tentativi di dominio politico dei signori feudali, il compromesso costante con il sovrano per garantirsi i pascoli invernali; oggi, la vita “moderna”, urbana, legata ad altri ritmi e ad altri simboli; e, ad un tempo, che sono proprio questi elementi e avvenimenti a costruire e a riprodurre la rappresentazione della “cima” come luogo puro, sicuro, ancestrale e positivo: vediamo in azione, cioè, un intenso circolo virtuoso di memoria, percezione, luoghi e pratiche che si incontrano nel profilo e nella biografia del paesaggio. Queste complesse dinamiche storiche, infatti, non sono rimaste invisibili, non sono state dimenticate: al contrario, si sono profondamente sedimentate nel raccontare mitologico e proprio attraverso questa pratica sono state a loro volta riformulate, dando origine ad un circuito che, di nuovo, coinvolge paesaggio, temporalità e narrazione. Abbiamo visto infatti quanto sia ricco ed articolato

l'universo degli *andrezi*, che si rivelano vero e proprio dispositivo capace di “incamerare storia” e riattualizzarla in una dimensione del tutto dinamica ed attuale, come viva, agita e pulsante rimane qui l'idea stessa di “tradizione”:

Ogni paesaggio è trasformazione che ha in sé un movimento perenne di persone e di cose, di individui sempre in connessione fra loro e integrati in una relazione universale fatta di movimento, transito, pausa, racconti di generazioni e di vita che hanno il loro limite nella temporaneità: il tempo di una vita. Tutto confluisce nella narrazione, un'arte di vivere e di disporre gli elementi per permettere all'uomo di oltrepassare la sua effimera figura di vivente oltre il passaggio del tempo. [...] L'umanità ha creato la narrazione con la sua azione continua, con i suoi paesaggi, eterogenei come le sue forme di vita e i suoi comportamenti. Essa tende al duraturo, alle note antiche dell'ingegno (Venturi Ferriolo 2010: 6).

4.2.3 Raccontare la montagna, abitare la pianura

In effetti, proprio il raccontare costituisce una via privilegiata al tentativo di avvicinarsi – per quanto possibile – all'idea emica del rapporto fra montagna e pianura in quest'area della Georgia: rapporto che oggi si snoda non solo lungo le due direttrici principali di cui ho parlato fin qui (salita alle cime, discesa in pianura), ma anche e soprattutto attraverso il continuo transito e lo scambio di parole, oggetti, simboli e soprattutto nell'attraversamento insistente e reciproco dei luoghi, un movimento che genera trame concrete di connessioni. Sono i termini di questa dialettica spaziale, o meglio le strade di questa “intersezione trafficata” (Rosaldo 2001) che vorrei tracciare brevemente prima di passare all'ultima parte della tesi.

Innanzitutto, fra “montagna” e “pianura” i miei informatori dell'una e dell'altra zona tendono a mantenere attivo un continuo processo di reciproca differenziazione che passa attraverso canali (linguistici, ostensivi e prassici) ben definiti⁶². E' a questo punto che, in un certo senso, i significati locali incontrano inevitabilmente la prospettiva di chi fa etnografia: io stessa infatti, attraverso le interviste e le note di campo, ho cercato di comporre un quadro di questa differenziazione – che, come abbiamo visto, ha delle radici storiche precise, ma molto articolate – riallacciandone simboli, oggetti,

⁶² Sono ben conscia, naturalmente, di non poter generalizzare quanto scrivo a tutti gli abitanti dell'una e dell'altra zona: anche laddove parlo di “popolazione dello Pkhovi” o genericamente di “Tush”, infatti, non intendo utilizzare e reificare un qualsivoglia soggetto collettivo, bensì soltanto tradurre linguisticamente l'idea della percezione diffusa di un determinato concetto o valore culturale, tenendo sempre in considerazione l'esistenza di razionalità ed interpretazioni multiple, che inevitabilmente pluralizzano dall'interno ogni gruppo sociale.

connessioni e pratiche. Senza voler essere troppo schematica (o persino dicotomica), ma tenendo sempre in considerazione proprio la relazionalità sociale che passa attraverso i luoghi, ecco come ho ricostruito i termini di questo rapporto a partire dalla mia percezione ed osservazione partecipante:

<u>Pianura (Kakheti)</u>	<u>Montagna (Pkhovi, Tusheti)</u>
<ul style="list-style-type: none"> - Paesaggio dolce fatto di pianure e colline, molto verde, percorso da strade lunghe e diritte, incorniciato da ampi orizzonti - Fisionomia ricorrente dei villaggi e delle case (ampie, con giardino) - Fertilità del terreno: agricoltura e viticoltura molto sviluppate - Tradizione stanziale e legame stabile al territorio - Capillare presenza di chiese, monasteri, luoghi cristiani, risalenti sino ai primi secoli della Cristianizzazione, collocati dentro e fuori dai villaggi - Altri tipi di luogo sacro, pur presenti, vengono considerati come sopravvivenze di un'epoca pagana oggi del tutto esauritasi - Cristianesimo pienamente affermato - Gli <i>andrezi</i> non fanno parte del patrimonio narrativo condiviso (molto diffusa la conoscenza delle vite dei Santi cristiani) 	<ul style="list-style-type: none"> - Paesaggio aspro con foreste, passi elevati, strade a volte impraticabili, vita condizionata dal clima - Villaggi isolati, con struttura variabile; abitazioni che spesso incorporano strutture a torre (difesa) - Agricoltura d'alta quota (segale, luppolo, orzo, luppolo per la burrificazione) - Pastorizia (pecore e mucche) - Transumanza e migrazione - Paesaggio caratterizzato dalla capillare presenza di santuari del periodo pre-cristiano: altari collocati <i>fuori</i> dal villaggio e <i>in alto</i> - "Madre del Luogo": piccolo santuario collocato <i>dentro</i> al villaggio - Assenza di chiese antecedenti il XII sec. - Complesso rapporto simbolico tra culti locali ed influenze cristiane - Conoscenza e narrazione diffusa degli <i>andrezi</i>

Mentre del paesaggio, delle pratiche di luogo e della tradizione narrativa ho già parlato fin qui, è il caso di soffermarsi ora su alcuni degli altri aspetti che ho evidenziato in queste mie note. Innanzitutto, la presenza del vino piuttosto che della birra come bevanda sacra e rituale: quello che è naturalmente il prodotto più spontaneo di una certa condizione territoriale, infatti, è ad un tempo uno dei simboli più eloquenti dei processi

di proprio-cezione locale, come è emerso più volte nel corso delle interviste. La consacrazione di una bevanda durante il momento cerimoniale non è che il culmine di un processo duraturo di rapporto al proprio territorio, costruito nel tempo attraverso un atto profondo quale quello della coltivazione (della vite e del luppolo, rispettivamente) che è, a suo modo, una forma di “cura”: «Coltivare è anche venerare un luogo» scrive Massimo Venturi Ferriolo, «un sentimento di radicato attaccamento che spesso si rispecchia nell’idea comune dell’appartenenza. [...] Percepire paesaggi, dunque, significa cogliere la connessione tra gli elementi vitali alla propria esistenza e i segni dell’appartenenza». E, tornando sul medesimo concetto, aggiunge: «Ancora *colere*, coltivare, custodire il luogo, cultura, cura, culto, genere di vita, modo di vestire, devozione: tutti significati connessi all’abitare» (Venturi Ferriolo 2010: 5). Dietro l’impiego rituale di una bevanda, insomma, vi è tutto il senso profondo dell’appartenenza ad un paesaggio inteso nel senso in cui l’ho definito nel corso di questo lavoro. “Montagna” e “pianura”, in tal senso, si confermano certo delle precise categorie geomorfologiche ma anche, ad un tempo, dei complessi paesaggi culturali.

Nel corso del tempo l’associazione della montagna alla birra invece che al vino (considerato segno di civiltà e, abbiamo visto, di una consolidata appartenenza cristiana) è divenuta una sorta di criterio distintivo attraverso cui la montagna stessa viene distinta culturalmente dalla pianura. Nonostante siano, di nuovo, molto orientate in senso espressamente strutturalista, non posso che trovare interessanti le note lasciate a questo proposito da Georges Charachidze, il quale interpreta l’utilizzo rituale della birra o del vino come espressione di una più ampia “cultura della montagna” e “cultura della pianura”, a propria volta ispirate ad un simbolismo dell’albero e della vigna rispettivamente: «La singularité des montagnards a bien été conçue par les Géorgiens eux-mêmes, qui l’ont exprimée en séparant l’ensemble du pays en deux domaines, la “plaine” et la “montagne”». Seguendo l’interpretazione dello storico georgiano Javakhishvili, egli precisa che la distinzione, riproposta anche da numerosi etnografi locali, fra “pianura” e “montagna” non è necessariamente legata alla presenza o assenza di rilievi montuosi, quanto piuttosto basata sulla possibilità di esistenza di precisi elementi vegetali: dal punto di vista di chi la abita, insomma, la pianura è parte di un “paese di vigna”, mentre tutto ciò che è montagna viene definito, per assenza, “paese senza vigna”: «pour les anciens Géorgiens, le territoire où la viticulture restait praticable

était considéré comme “plaine”, alors que la montagne començait là même où disparaissait la vigne» (Charachidze 1968: 9). Per chi abita la pianura ed è stato (o è ancora) dedito alla viticoltura (come accade in gran parte del Paese), in altre parole, l'assenza delle vigne è un tratto “negativo” del territorio, l'ennesimo elemento che fa percepire le comunità di montagna come conservatrici e retrograde.

Lasciando da parte la pretesa dell'autore di cogliere ed interpretare senza residui il punto di vista emico – pretesa che non mi sento assolutamente di perseguire – nonché la forzata dicotomizzazione che egli propone come chiave interpretativa dei suoi materiali⁶³, resta evidente come, proprio attraverso il volto del paesaggio, vengano veicolati dei profondi valori culturali e uno specifico senso di identità, nonché naturalmente una precisa appartenenza religiosa visto il simbolismo che il “pane” e il “vino” rivestono nell'ambito del Cristianesimo.

Chi vive in pianura – e in questo caso il *Ķakheti* rappresenta davvero un caso paradigmatico, poiché viene attraversato di continuo dai gruppi che scendono dalla montagna o vi ritornano – si è venuto costruendo un'immagine piuttosto romantica e sfumata delle “montagne del Nord” e delle popolazioni che le abitano.

Un saggio molto interessante di Paul Manning (Manning 2008) chiarisce in che senso, mediante narrazioni piuttosto idealizzate sui costumi e i riti dei *Khevsuri*, la stessa tradizione etnografica dei secoli scorsi abbia contribuito a forgiare un'immagine romantica e romanzata della vita fra le montagne, le cui società sarebbero caratterizzate da pratiche ancestrali e primitive quali il ratto della fidanzata, lo scambio dei corpi delle donne attraverso l'esogamia tribale, l'ambiguo gioco prematrimoniale dell'anti-matrimonio (continuamente sospeso fra l'attrazione erotica spinta e il divieto sessuale più assoluto), la vendetta di sangue e numerose altre circostanze di socialità violenta. L'esempio più eloquente di questo distanziamento differenziale dello sguardo è quello del villaggio *khevsuro* di *Shatili*: quando gli abitanti dei villaggi di montagna furono obbligati a lasciarli per ottemperare ai piani di concentrazione della popolazione

⁶³ La “montagna” viene inquadrata da Charachidze non solo come “civiltà della birra” ma anche come “civiltà del burro”, poiché la birra è considerata la bevanda sacra per eccellenza e il burro è la rappresentazione esemplare dell'intenso consumo locale di prodotti caseari; in pianura, al contrario, al burro si predilige l'olio prodotto da noci e arachidi, le cui piante sono molto diffuse nelle campagne. La lettura proposta da Charachidze va sicuramente aggiornata e fluidificata: almeno nel caso dell'altare di *Lashari*, infatti, in seguito al prolungato contatto con la pianura e alla gestione delle vigne nella municipalità di *Akhmeta* vi è stata la progressiva introduzione del vino come bevanda rituale accanto alla birra; questo punto di visibilità di un più ampio cambiamento culturale tutt'ora in corso pone un problema interessante per la ricerca.

organizzati dall'Unione Sovietica, Shaṭili rimase del tutto disabitato; poco tempo dopo, però, fu scelto come *setting* per una serie di film volti a fornire una rappresentazione piuttosto stereotipata, pittoresca e finanche “sanitizzata” della vita e delle tradizioni di montagna (i Khevsuri come popolazione combattiva ed impavida, verace, ospitale), una vera e propria costruzione culturale tutt'ora diffusa, utile non tanto alla comprensione della cultura di montagna stessa quanto piuttosto all'auto-definizione da parte di chi la montagna la osserva “dal basso”: «Thus the highlands are forcibly frozen in time so that the lowlands can be modern», scrivono Grant e Yalçın-Heckmann (2008: 11). In generale, nota Manning, «the mountain villages, emptied of living Khevsurs, became museums of an unchanging traditional life, as if frozen in a photograph» (Manning 2008: 24).

Chi abita fra le montagne, al contrario, percepisce le zone di pianura come “impure” e “contaminanti”. Una caratteristica, questa, emersa esplicitamente proprio in molti degli *andzei* che ho analizzato fin qui, nei quali si racconta che la divinità avrebbe desiderato salire sulle cime esattamente per fuggire dal contatto con degli esseri pericolosi perché impuri (g. *utsminduri*): il riferimento narrativo è ad alcuni tipi di animali (pollame, maiali) che tipicamente vivono e sono allevati in pianura ma, potremmo dedurre in base agli ulteriori elementi che ho aggiunto in quest'ultima parte, forse il rimando effettivo è alla presenza, in pianura, di un potere politico che fra le società di montagna veniva percepito come ostile ed oppressivo, o ancora alla minaccia di invasione da parte di popolazioni “altre”. Anche oggi ci sono alcuni aspetti di quelle zone geografiche che gli abitanti della montagna considerano pericolosi e attorno a cui sono state intessute delle precise interdizioni. Fra questi, vi è appunto il maiale: *mamao* Estate (al secolo Spartaḳi Beladidze), il prete ortodosso di Kvemo Alvani che ho intervistato insieme a sua figlia, mi ha raccontato ad esempio che nel Tusheti non solo è assolutamente vietato mangiare (*ver vtchamen*) carne di maiale, ma è proibito persino che l'animale stesso vi faccia il suo ingresso⁶⁴; quando ancora Spartaḳi viveva nel suo villaggio d'origine (Diḳlo, nel Tusheti) vigeva l'uso, per i pastori che entrando nella regione avessero addosso delle scarpe fatte in cuoio di maiale, di toglierle, nasconderle e sostituirle con scarpe in camoscio (*Intervista a Spartaḳi Beladidze*, 10 luglio 2010).

⁶⁴ Nel Tusheti il maiale è forse l'animale maggiormente tabuizzato: da un punto di vista storico-religioso, l'interdizione che lo riguarda potrebbe essere dovuta all'influsso delle vicine tribù musulmane.

Ho sottolineato più volte il nesso locale che ho rilevato fra l'elevazione territoriale con il senso del sacro. L'immaginario mitologico associato alla montagna quale dimora del "divino" abbonda ormai di esempi archeologici, storici ed etnografici. Devereux, dal canto suo, individua la montagna come uno dei più diffusi archetipi di "luogo sacro naturale", in quanto dotata di attributi quali la stabilità e la solidità ma anche di un forte potenziale di trascendenza, in quanto strutturata verso l'alto (Devereux 2000: 96-102).

Come ho già spiegato in altri passaggi, tuttavia, il mio intento in questo lavoro è stato quello di ricostruire il senso che i luoghi sacri rivestono in *questo* specifico contesto culturale, soprattutto come rappresentazione fortemente ancorata alle vicende e alle esperienze locali, senza per altro alcuna pretesa di fornire interpretazioni definitive. Con specifico riferimento alla montagna in quanto luogo elevato, credo si possa dire che qui l'altitudine viene assimilata alla sacralità e alla purezza (g. *sitsminde*) perché per i membri di queste comunità essa rappresenta il legame con la propria origine (geografica e culturale), la possibilità quindi di identificarsi in un preciso sistema di norme e di pratiche condivise: è questa l'ipotesi interpretativa più fondata che posso permettermi di formulare in base alla mia etnografia. Se più ci si allontana dal santuario, più lo spazio diventa impuro, allora la pianura, che ne è massimamente distante, sarà tale al grado più alto. Un'ulteriore conferma di questa associazione simbolica è costituita dalle pratiche di purificazione che figure tradizionali come il *khevisberi*, ma ancor di più l'oracolo (g. *mkitkhavi*) e lo sciamano (g. *kadagi*), dovevano rispettare prima di salire ed avvicinarsi ai luoghi sacri: «Oracles, even more than priests, were obliged to maintain a high level of ritual purity, and to remain close to their shrines. Lowland villages, with their impure livestock – pigs and poultry – and relative permeability to urban influences, were seen by many Georgian mountaineers as a source of pollution» (Tuite e Bukhrashvili 2002: 17). In alcuni casi, la credenza nell'impurità della pianura ha raggiunto livelli davvero estremi, come in un resoconto etnografico fatto nel 1996 dallo studioso Ivane Tsiqlauri a Kevin Tuite, in cui egli racconta di come l'ultimo oracolo di Blo, nel Khvsureti, si è suicidato negli anni '60: al pari di altre figure più strettamente legate all'altare, questi era quasi ossessionato dalla convinzione di doversi mantenere in uno stato di eccezionale purezza rituale, e così «il ne descendait jamais dans le rez-de-chaussée de sa maison (où se retrouvaient les femmes set l'étable des vaches); quand il lui fallait quitter la maison, il sortait directement du deuxième étage par une échelle; les femmes

n'avaient pas le droit d'entrer dans sa chambre»; ma soprattutto «il ne voyageait jamais dans les villages de la plaine, considérés trop proches des diverses sources d'impureté et trop loin de son sanctuaire» (Tuite e Bukhrashvili 2000: 50). Quando, negli anni '50, la quasi totalità dei suoi compaesani fu obbligata a reinstallarsi in pianura, egli si decise finalmente a far visita ai propri parenti a Tsitelitskaro, nel Kakheti: dopo qualche tempo di permanenza nel nuovo villaggio, tuttavia, si tolse la vita.

Ciò che proviene dalla pianura – si tratti di oggetti, animali o specifiche persone – non dovrebbe quindi avvicinarsi ai luoghi più puri che delle montagne, vale a dire i santuari situati sulle cime; e, viceversa, chi deve mantenersi in uno stato considerato “puro”, non deve allontanarsene troppo.

Di nuovo, come vediamo, è proprio ai luoghi sacri che questa analisi riporta: la loro presenza/assenza, la loro struttura spaziale, le norme per il loro avvicinamento fisico si rivelano forse il più interessante punto d'ingresso per lo studio del paesaggio di montagna e delle rappresentazioni differenziali che vi sono connesse. Questo vale sia per ogni singolo altare che per la loro presenza complessiva nell'area del Nord-Est georgiano. Come ho evidenziato nel mio specchietto, infatti, nei territori di montagna sono del tutto assenti le chiese cristiane costruite prima del XIII secolo (Tuite 2003): al contrario, nelle zone di pianura proprio questi edifici hanno marcato profondamente, e in modo capillare, il carattere dell'architettura locale. Anche dalle interviste, in effetti, emerge che il rapporto di conoscenza e frequentazione di luoghi sacri considerati “cristiani” è particolarmente intenso nei villaggi del Kakheti, dove invece non sembrano essere riconosciuti, né frequentati, altari di altro tipo (in particolare, del tipo di cui mi sto occupando in questa ricerca): piccoli *nishi*, *salocavi* e *agilis deda* in alcuni casi *sono presenti* nel territorio, ma la loro esistenza viene esplicitamente negata⁶⁵, e comunque questi luoghi sacri non vengono più frequentati dal punto di vista rituale: quel genere di altari, mi è stato detto spesso, è tipico di coloro che sono rimasti alle credenze del “paganesimo”, e questo «accade solo fra le montagne» (*Intervista a Sergo N.*, 19 giugno 2010 [6b]).

⁶⁵ Siamo davanti ad una circostanza etnografica molto interessante: quello cioè di informatori che forniscono informazioni “errate” se confrontate coi fatti ma rispetto alle quali la cosa più importante, sul piano metodologico, non è segnalare *che* il loro resoconto non rispecchia la realtà bensì piuttosto capire *perché* ciò accada.

Detto in altre parole, la propria appartenenza ad una comunità di pratica religiosa viene fatta passare anche, e soprattutto, attraverso i luoghi ad essa associati.



Figura 69: *Tsminda Barbare* ad Almaṭi, nel Ḳakheti. La piccola chiesa è dedicata a Santa Barbara, ma proprio di fronte sorge un albero dei desideri (Foto di Valentina Simeoni, maggio 2010).



Figura 70: La Chiesa della Trinità a Kakabeti, nel Ḳakheti (interno). Si può notare la presenza, al centro della piccola chiesa, di un *nishi*, l'originario luogo di culto, probabilmente pre- o vetero-cristiano, attorno a cui essa è stata poi costruita (Foto di Valentina Simeoni, giugno 2010).

Eppure è proprio sul piano dei luoghi sacri che la presunta contrapposizione fra montagna e pianura si rivela essere tutt'altro che netta, più simile invece ad una relazionalità porosa, fluida e dinamica (Figure 69-70).

A Kvemo Alvani, dove ho soggiornato durante la ricerca sul campo, la presenza dei luoghi sacri rivela una profonda commistione fra le pratiche ufficialmente definite “cristiane” e quelle caratteristiche delle comunità montane. Nel villaggio vi sono tre chiese, tutte di modeste dimensioni, di cui due attualmente attive: la Chiesa della Trinità (con pianta a croce, Figura 71) e un'altra piccola basilica (non attiva, Figura 72) sorgono all'interno del villaggio, mentre una terza chiesa con struttura a basilica, intitolata al Battista (*Natlismcemlis eklesia*, Figura 73), è situata più lontano, nel mezzo di un bosco sulla cima di una collina, ed è affiancata da un imponente Albero dei Desideri:

Ad Alvani c'è una chiesa: la chiesa del Battista. Sì: e' molto bella, la vedrai, ci andrai presto. Sì questo villaggio di Alvani è diffuso. Sopra Alvani c'è un po' di foresta, e lì c'è questa chiesa. Noi andavamo in quella chiesa, quando è Pasqua, poi coincide e lì c'è una celebrazione. Lì la gente suona la fisarmonica, qui questo strumento della fisarmonica c'è molto. Dunque suonano questa fisarmonica, cantano, anche lì offrono un animale sacrificale, ecco portano alcune pecore, alcuni polli, alcune delle cose che bisogna, a Dio, e poi pregano, chiedono e così abbiamo qualcosa di spirituale e quando è giorno di festa, andavamo lì e... (*Intervista a Marina Bakuridze*, 17 agosto 2010 [8e]).

La “Madre del Luogo”, e in generale i piccoli santuari in pietra, qui ci sono anche se non se ne parla molto. La loro presenza rimane ambigua e liminale, come il territorio in cui si trovano. Me l'ha ripetuto più volte la stessa Marina:

Infatti. [La Madre del Luogo] non è un luogo concreto, ora non [c'è] ad Alvani, ma lì in montagna c'era. [...] Sì. Ad Alvani non ci sono. No no, ad Alvani no. Ad Alvani forse era più dominante la civilizzazione, ecco, ma questa gente anziana ricorda comunque la tradizione e praticano qualcosa di questi rituali. [...] Sì. Ora ad Alvani la religione è quella cristiana (*krisťianuli*), ok? Siamo cristiani, però vi sono anche luoghi sacri dei pagani (*tsarmartobis nishnebs*), ecco nei quali quando tu entri nei santuari, sì lì in quei luoghi si pratica il paganesimo. Sì. Lì vi sono lo svolgimento di sacrifici, l'offerta di animali, anche adesso c'è anche nel Cristianesimo quando sacrifici un animale, no? E lo porti nella chiesa e lo sacrifici. Qui ce ne sono molti... ecco, in ogni caso queste persone che ancora non sono state in pianura, e che vivevano in montagna: praticano comunque dei luoghi del paganesimo (*tsarmartobis nishnebs*). Così dicono. Sì. Sì (*Intervista a Marina Bakuridze*, 17 agosto 2010 [8f]).



Figure 71-73: Le chiese cristiane nel villaggio di Alvani Inferiore.

Da un certo punto di vista, dunque, la mia analisi riporta gli aspetti più salienti emersi dall'osservazione e dalle interviste ed evidenzia gli elementi di un continuo processo di differenziazione reciproca, che si esplica in pratiche e narrazioni ma

soprattutto in un preciso sistema di luoghi e riferimenti territoriali. E' proprio il paesaggio locale che, attraverso un preciso tipo di organizzazione dei villaggi e soprattutto nella presenza o assenza di certi tipi di luoghi sacri, incorpora ed esibisce una profonda storia culturale nonché un complesso ed integrato sistema di azioni e rappresentazioni: e che, in tal senso, costituisce una preziosissima fonte etnografica (*Diario di campo*, 4 luglio 2010).

Come si sarà notato parlando dei luoghi sacri di Alvani, però, fra montagna e pianura vi sono in realtà delle zone, quelle che prima ho chiamato "aree transizionali", dove proprio le differenze analizzate fino a qui si intrecciano e si disperdono in un significativo tessuto di percezioni e pratiche. Da un lato, infatti, per chi decise di restare a vivere in pianura anche dopo la revoca dell'imposizione sovietica le modalità di vita e molte delle pratiche quotidiane andarono gradualmente cambiando⁶⁶; sotto il profilo religioso-rituale, d'altra parte, sembra che nello scendere a valle i gruppi delle montagne abbiano "portato con sé" i propri luoghi sacri: nell'area di Alvani, ad esempio, dopo la migrazione ogni distretto iniziò a costruire le proprie chiese e luoghi di culto⁶⁷.

Fra l'area estremamente meridionale e pianeggiante di Shiraki e quella, altrettanto elevata e nordica, dei villaggi tush, si estendono per altro delle zone intermedie: il villaggio di Tbatana, la Gola di Pankisi, la valle dello Iori e quella di Alvani. Le definirei "terre di transizione" sia in senso geografico, perché tale è il tipo di morfologia che le caratterizza, indicata in georgiano con il termine *mtabaroba* (მთაბარობა), composto appunto da *mta*, "montagna", e *bari*, "pianura" (Ochiauri 1974: 114), sia sotto il profilo storico, perché per molti secoli sono stati oggetto di contrattazione politica, luoghi di espressione dei rapporti di potere fra tribù di montagna e governo centrale, zone di sosta e pascolo *sulla via* per la pianura o verso la montagna. Ma sono zone transizionali anche e soprattutto in virtù della "forma di vita" che da tempo le abita: una forma di vita sociale, economica, culturale che si sente legata alla pianura come proprio

⁶⁶ Se, infatti, la pastorizia rimase per molti di loro l'attività principale, coloro che in montagna erano agricoltori di prodotti d'altura (orzo, luppolo, segale, avena: d'altra parte, mancando loro il grano, si erano spesso trovati ad importare il pane dalla pianura) si avvicinarono di più ai prodotti e alle tecniche agricole tipiche della pianura, fra cui la viticoltura, che rappresentò senza dubbio un elemento di novità radicale.

⁶⁷ Ad esempio ad Alvani gli Tsova (cristiani) costruirono la chiesa della Trinità, tutt'ora frequentata nel villaggio; a Tsitsalqure una chiesa per la Madre di Dio; a Pkhakalqure la chiesa di San Giorgio, ma in altri casi si parla anche di santuari dedicati a Iakhsar.

contesto quotidiano ma guarda alla montagna come proprio luogo d'origine e soprattutto come paesaggio sacro che custodisce i propri luoghi di culto.

La Gola di Pankisi (*Pankisis kheoba*) è sicuramente una delle aree georgiane più interessanti per osservare l'intersezione fra montagna e pianura, un certo sviluppo delle rappresentazioni del "confine" ma soprattutto la sua natura ben più aperta e porosa di quanto le delimitazioni politiche possano far credere, come già ho ribadito diverse volte nel corso di questa tesi (cfr. Capitolo 2.2). La Gola è una piccola area situata nella municipalità di Akhmeta, proprio a ridosso delle pendici sudorientali del Gran Caucaso. E' attraversata dall'Alazani, il poderoso fiume che regala all'intera regione del *Ķakheti* la sua ben nota fertilità: il clima di Pankisi è quindi più mite rispetto a quello che si ha appena più a Nord, dove le montagne dominano indisturbate il paesaggio. Le fonti etnografiche e storiche di impronta genealogica mostrano che già dal XVI sec. molti migranti ceceni ed ingush (i Georgiani li chiamano complessivamente "Kisti": i "Kisti della Gola di Pankisi") si erano in qualche modo integrati nelle società georgiane nord-orientali: attualmente, infatti, la valle è popolata da circa 5.000 persone provenienti da Cecenia ed Ingushezia, discendenti diretti dei gruppi immigrati qui tra il 1830 e il 1870. Nel corso del tempo, dai villaggi della Gola di Pankisi che essi stessi avevano fondato (Duisi, Joqolo, Omalo, Dzibakhevi e Shuakhalatsani) molti di questi immigrati si sono stabiliti in vari luoghi della municipalità di Akhmeta e in particolare ad Alvani, assimilandosi si fatto alla popolazione georgiana. Si sono insediati anche nella valle dello Iori, lungo i fiumi Ilto e Alazani, a Gombori, nell'Ertso-Tianeti, a Shiraki e nel villaggio di Lapanquri⁶⁸. La Gola di Pankisi è dunque un'area in cui, per lungo tempo, diverse popolazioni (i Kisti, gli Osseti e le diverse tribù georgiane di montagna) hanno vissuto a stretto contatto e in un regime di più o meno fertile collaborazione: come

⁶⁸ Il numero degli immigrati è cresciuto a partire dal 1994, quando si è infiammato lo scontro fra i combattenti indipendentisti Ceceni e il governo locale filo-russo e molti rifugiati ceceni si sono riuniti ai loro familiari stanziati in Georgia, per poi aumentare considerevolmente negli anni 1999-2000. Di certo la loro presenza ha contribuito ad acuire le tensioni fra Russia e Georgia, culminate recentemente in bombardamenti russi delle zone della gola fin su ad Omalo, nel Tusheti: la Russia, infatti, accusa i Ceceni di stare elaborando piani eversivi ritornando poi ad attuarli in patria attraverso i corridoi delle montagne georgiane. La Gola di Pankisi, in generale, negli ultimi anni ha attirato più volte l'attenzione internazionale proprio per la sua collocazione, strategica e protetta, che si crede possa essere stata usata anche dagli estremisti islamici in fuga dall'Afghanistan: per una ricostruzione più precisa della situazione geopolitica locale si veda comunque il saggio di Kurtsikidze e Chikovani (2002).

mostrano però gli avvenimenti degli ultimi decenni, dal punto di vista etnico, politico, religioso e territoriale essa rimane oggi una zona molto problematica e turbolenta⁶⁹.

Altrettanto interessante è la cosiddetta Valle dello Iori, che si spande attorno ad un altro fiume proveniente dal Gran Caucaso: alla sua cultura materiale e in particolare ai suoi luoghi sacri – tombe, luoghi di sepoltura ma soprattutto altari del tutto assimilabili a quelli di alta montagna – la studiosa Vera Bardavelidze ha dedicato un bellissimo diario etnografico dal titolo *Tra gli Pshaviani della Valle dello Iori. Diario* (Bardavelidze 2003, or. 1941) corredato dalle magistrali illustrazioni di Nino Brailashvili.

Il luogo focale tra quelle che ho definito “zone di transizione” rimane comunque il villaggio di Alvani, anche se sarebbe più corretto parlare dei *villaggi* di Alvani dato che, distanti appena un kilometro uno dall’altro, vi sono Kvemo Alvani (Alvani Inferiore) e

⁶⁹ Prima della disintegrazione dell’URSS, le relazioni interetniche nella regione erano tutto sommato stabili. In seguito, invece, i vari conflitti del Caucaso e in Georgia resero molto più tesa la situazione del distretto di Akhmeta in generale. Nella Gola di Pankisi si sta allargando in modo preoccupante il fenomeno della criminalità, sembrerebbe di impronta soprattutto kisti: dal 1998 circa, sotto la pressione dei Kisti gli Osseti hanno abbandonato molti villaggi e hanno fatto ritorno in Ossezia del Nord, rimanendo in generale simpatizzanti dei rifugiati ceceni, che percepiscono come protettori dall’oppressione dei Kisti. Andandosene, hanno lasciato dietro di sé molti campi coltivati e case vuote, che i Kisti e i Ceceni hanno prontamente occupato. In generale, fanno notare Kurtsikidze e Chikovani (2002) in quegli anni la zona era percepita come particolarmente insicura da parte degli abitanti stessi. Molti Georgiani hanno cominciato a spostarsi nella parte opposta del distretto di Akhmeta, gli stessi Pshav del villaggio di Zemo Khalastani hanno venduto molte delle proprie case ai Kisti, che rimangono dunque, al momento, il gruppo più numeroso presente nella valle: «Confrontations between different ethnic groups have taken the form of competition for space. On one side, there are those villages inhabited by the Vainakhs (the Kists and Chechen refugees). On the other side, there are the villages inhabited by Georgians. Despite the difficult political and economic situation of the country, the Vainakh part of the population in Pankisi is undergoing a kind of renaissance. Their Georgian neighbors, on the other hand, claim they have been forgotten by their government and even by God. Today, the Vainakhs of Pankisi are the center of attention, with both the Georgian government and international organizations providing aid to the refugees. Emblematic of the Vainakh renaissance are the newly-built Muslim mosques and minarets that now dominate the Gorge» (Kurtsikidze e Chikovani 2002: 37). Di fronte all’impatto radicale del Wahabismo (meno tollerante dell’Islam tradizionale) che si sta diffondendo fra le giovani generazioni di Vainakh, i Georgiani e Osseti della regione, in quanto Cristiani, si sentono particolarmente vulnerabili. Il denso nodo del mutamento culturale, avvertito dai Musulmani stessi, è attualmente oggetto di numerose ricerche etnografiche e sociologiche promosse dalle Università di Tbilisi e dallo stesso CBSR presso cui ho svolto la mia ricerca. La turbolenza della situazione attuale nella Gola di Pankisi non va sottovalutata: innanzi tutto perché rispecchia in modo particolarmente nitido la problematicità etnico-politica dell’intera zona caucasica; in secondo luogo perché, sul lungo periodo, essa ha prodotto una sempre più scarsa fiducia nei governi istituzionali e ha contribuito invece ad accrescere la popolarità locale sia delle iniziative umanitarie internazionali, sia delle organizzazioni missionarie musulmane della regione; infine, cosa particolarmente interessante nella mia prospettiva di ricerca, gli attriti che si sono andati sviluppando hanno molto a che fare con il senso di identità e di appartenenza ai luoghi e la difficoltà, per i Georgiani, di abitare questo territorio, sta stimolando senza dubbio una revitalizzazione delle antiche tradizioni sia culturali che religiose: alcuni dei miei informatori, ad esempio, sarebbero a favore di una ricostituzione dell’antico Consiglio degli Anziani o delle milizie di villaggio, che facciano pressioni per consentire loro di compiere in sicurezza il loro pellegrinaggio annuale agli altari degli antenati.

Zemo Alvani (Alvani Superiore). Sicuramente è questa l'area geografica che, più di tutte le altre descritte fin qui, connette le grandi pianure del Kakheti agli aspri rilievi del Caucaso. E' qui, infatti, che vivono oggi molti dei pastori del Tusheti e anche numerose famiglie provenienti dallo Pkhovi: Alvani, si ricorderà, rappresenta infatti la "donazione" per eccellenza fatta dal sovrano ai popoli di montagna come ricompensa per il loro aiuto militare.

Alvani è un luogo molto particolare: una porzione di paesaggio che trasmette sensazioni contrastanti, in cui si mischiano il caldo intenso delle temperature sempre molto elevate, la quasi totale assenza di vento dovuta all'imponente barriera caucasica e una ricchissima tavolozza di colori accesi, sempre fiammeggianti sotto i raggi del sole (Figura 74).



Figura 74: Le distese coltivate di Alvani (Foto di Valentina Simeoni, luglio 2010).



Figura 75: Il centro del villaggio di Kvemo Alvani (Foto di Valentina Simeoni, luglio 2010).

Kvemo Alvani, il villaggio (g. *sopeli*) dove mi sono fermata più a lungo, si espande per poche centinaia di metri attorno ad un grande incrocio stradale dall'asfaltatura ormai datata, che ne costituisce il "centro" (Figura 75):

Alcuni vecchietti, asciutti e seriosi, restano tutto il giorno appollaiati a fumare sotto il portico dell'edificio più grande del villaggio, un edificio imponente e, a mia impressione, del tutto fuori luogo: una *kulturis sakhli*⁷⁰ di impronta sovietica che ha tutta l'aria di essere stata abbandonata – e parecchio tempo fa – al proprio destino. Kvemo Alvani è nulla di più, e nulla di meno, che un incrocio di quattro strade con due *maghazia*⁷¹, una specie di farmacia, un piccolo *fast food* privo di corrente elettrica, un panificio che però tiene del pane anche piuttosto vecchio, una sorta di santuario o monumento, e ben due fermate del *marshutka*: una per chi va verso Akhmeta, una per chi va verso Alaverdi e Telavi (*Diario di campo*, 10 luglio 2010).

Le case, spaziosissime e ventilate, solitamente sono costruite su due piani, con un grande portico che spesso presenta pavimenti in palladiana: nonostante il clima estremamente secco, soprattutto d'estate, la notevole disponibilità d'acqua fa sì che i giardini privati siano sempre rigogliosi, e i raccolti di norma piuttosto buoni, come del resto in tutto il *Ķakheti*.

E' per questo che la concessione di Alvani ai pastori tush, e poi agli altri abitanti delle montagne, fu considerata una giusta ricompensa al loro contributo militare.

⁷⁰ "Casa della cultura".

⁷¹ "Negozzi".

Proprio a questo episodio Lili Mustadzashvili, una mia intervistata che abita lì, ha riferimento per spiegarmi l'etimologia del nome "Alvani":

Prima non c'era un villaggio: c'era un campo (*con le braccia fa il gesto che mima una superficie piatta*). C'era un campo. C'era il campo di Alvani. Ecco, era un posto vuoto [non abitato], e pian piano, pian piano sono scesi (*chamosakhldnen*) e vi si sono insediati. Il nome del mio villaggio significa che lì c'era un campo, ecco "Alvani", Alvani⁷² e...ecco per questo... (*Intervista a Lili Mustadzashvili*, 10 luglio 2010 [9a]).

Da un punto di vista etnografico, poiché è nella zona di Alvani che sono stanziati oggi la maggior parte degli abitanti delle montagne («There are more Pshavians in *Იakheti than in Pshavi*», mi aveva detto *ᲘiᲕnadze* durante uno dei nostri colloqui), è proprio qui che ho svolto molte delle mie interviste, partecipato alla vita quotidiana degli abitanti e cercato di comprenderla attraverso le loro storie. In questo caso più che in altri, infatti, la biografia del paesaggio (quello in cui il villaggio si inserisce) fa tutt'uno con la biografia di chi lo abita: ad esempio con quella di Lili, che mi ha gentilmente ospitata nella sua casa situata appena un po' fuori dal villaggio, lungo la via per Akhmeta. Il giorno che l'ho conosciuta, ha accolto me e la mia assistente in tutta la sua grandiosa presenza di donna georgiana: petto ampio, braccia forti, occhi scuri e sapienti, vestito lungo e rigorosamente nero. La prima cosa che mi ha mostrato della sua casa è stato il piano superiore, un vasto locale che da qualche tempo ha adibito a piccola sala di esposizione per il suoi lavori: Lili, infatti, è un'abile tessitrice di lana e un'artigiana esperta nella produzione di manufatti in *teka* (feltro), attualmente destinataria di un fondo messo a disposizione dalla Banca Mondiale per promuovere la produzione di tappeti fabbricati a mano con la lana del Tusheti nonché per l'insegnamento, ad altre giovani donne di Alvani, di questa pratica esperta; Lili compra la lana direttamente da un pastore di fiducia, la fila e la colora da sé, poi la tesse per ricavarne guanti, pantofole, tappeti, coperte, vestiti⁷³. Oltre a questo, è maestra proprio ad Alvani, dove la scuola raccoglie circa 450 studenti da tutta questa parte del distretto.

⁷² Di fronte a quest'etimologia immediata e molto chiara, mi è sembrato interessante riguardare al tipo di riflessione linguistica proposta da Charachidze (1968: 220-221) proprio sulla parola georgiana *alvani* (ma senza riferimenti al villaggio che ne porta il nome): *alva*, *alvis khe*, designa infatti il pioppo e il plurale antico *alvani* indica più in generale la foresta sacra del santuario che, in alcuni *andrezi*, sostituisce il bosco di querce.

⁷³ Con in corso, fra l'altro, anche un progetto dedicato ai *Pirosmanis perebi*, "i colori di Pirosmanni", vale a dire l'utilizzo di colori totalmente naturali e non chimici, come quelli usati dal grande pittore georgiano Nino Pirosmanshivili.



Figura 76: Intervista con Lili Mustadzashvili nel *marani* di casa sua (Foto di Nino Saprashvili, luglio 2010).

La famiglia di Lili, come praticamente quella di chiunque abita oggi ad Alvani, è originaria del Tusheti; una delle sue due figlie attualmente studia a Tbilisi, l'altra lavora nel museo archeologico di Rustavi. Lei ormai risale di rado al suo antico villaggio perché, come mi ha spiegato, la strada è molto difficile e il viaggio costa troppo per le sue attuali possibilità economiche: solo i turisti stranieri se lo possono permettere, affittando un fuoristrada o una guida a cavallo. Anche Lili, insomma, si sente legata in modo profondo ai suoi luoghi della montagna, ma constata in modo del tutto realistico che oggi è la pianura ad offrire maggiori possibilità di una vita dignitosa. Mi fa notare, comunque, come pian piano anche il governo centrale di Tbilisi stia muovendo verso una valorizzazione sempre maggiore della cultura montana, ad esempio favorendo l'apprendistato della tessitura e, con esso, sia le possibilità di vendita della lana da parte dei pastori, sia le attrattive del turismo locale.

A dispetto di tutte le dicotomie (territoriali, percettive, simboliche) che ho elencato prima, la Gola di Pankisi, la valle dello Iori ma soprattutto la zona di Alvani rappresentano un punto di incontro e di continuo rimescolamento delle rappresentazioni, degli stili di vita, di quello che è considerato "tradizione": da questo punto di vista, sono dei veri e propri laboratori in cui fermenta di continuo il cambiamento culturale. In virtù

del suo continuo contatto con le vie di comunicazione e gli stimoli di Tbilisi o di altre cittadine, già Alvani è considerato un villaggio “moderno”, ormai ibridato di tecnologia: «Questo continua ancora, certo! C’era ad Alvani, ma poi pian-piano, pian-piano sì, lo sai? La tradizione è cambiata, adesso oggi quando vai lì, in tutte le case c’è un computer, già la tecnica, l’elettricità, il televisore...» (*Intervista a Lili Mustadzashvili*, 10 luglio 2010 [9b]).

In effetti, quello del cambiamento è un aspetto non trascurabile se ci si occupa di un tema come il paesaggio culturale georgiano. Da un punto di vista tanto territoriale quanto storico e sociale, infatti, sul lungo periodo la montagna e la pianura sono state protagoniste di processi piuttosto differenti, tanto che si è venuta formando l’idea che le pianure georgiane centrali, essendo decisamente più accessibili e avendo per molto tempo servito da grande crocevia tra Oriente ed Occidente, rappresentino “apertura” e “commistione”, mentre le montagne, essendo rimaste a lungo in una condizione di relativo isolamento, teatro più che altro di alleanze o scontri militari e della progressiva definizione del “confine settentrionale”, dovrebbero simboleggiare una zona di “chiusura” e “delimitazione”, un contesto dove vi sarebbe stata la conservazione di pratiche, motivi e tradizioni che non si trovano più altrove in Georgia (cfr. GNM 2009: 5).

La mia esperienza etnografica, però, mi ha messo davanti un quadro molto diverso rispetto a quelle che, anche dalle fonti etnografiche esistenti, emergono come rappresentazioni piuttosto stereotipate delle due, pur diverse, forme di vita che si sono sviluppate in assoluta simbiosi con il proprio paesaggio agito. In più occasioni, nel corso di questo lavoro, ho volutamente insistito sulla natura porosa, aperta e mutevole del confine georgiano settentrionale, che nel corso del tempo è stato sì definito e tracciato, ma anche percorso, attraversato, violato. Ora, d’altra parte, quelle che ho chiamato “zone di transizione” territoriale si rivelano forse gli specchi più nitidi della fluidità dei processi storico-sociali e del continuo interscambio fra chi sente la propria appartenenza alla montagna e chi, invece, si sente e si dichiara pienamente radicato in pianura.

Se da un lato, quindi, ritengo necessario evidenziare quei processi di differenziazione che ho esplicitato prima, dall’altro la seconda (e forse più significativa) direttrice del rapporto fra montagna e pianura è proprio quella della loro profonda connessione, che si

realizza e si mantiene attraverso i territori di mezzo e le pratiche di paesaggio: non solo la transumanza stagionale, di cui ho trattato in precedenza, ma anche e soprattutto la visita annuale agli altari sulle montagne, un fenomeno religioso che si verifica regolarmente nel Tusheti come nello Pkhovi: «Tusheti villages originally used to have some religious constructions, which reflected a mix of Christian and pagan beliefs. Many of these shrines still exist and are visited each summer, when the Tusheti return to their ancestral lands» (Kikoldze 2007: 16).

La più diffusa e sentita pratica di attraversamento del paesaggio e di salita alle montagne, infatti, avviene in occasione delle cerimonie estive, quando ad ogni Patrono è associata una celebrazione rituale che si svolge presso il suo altare. Questo vale tanto per il Tusheti, quanto per lo Pkhovi. Il ritorno al santuario cui è devoto il proprio villaggio d'origine, quindi, è proprio il primo, autentico e necessario passaggio del rituale e, come credo risulti ormai chiaro, coincide con una vera e propria pratica di paesaggio fortemente connotata in senso simbolico.

E' dunque sulle cerimonie dedicate agli altari che vorrei soffermarmi, anche se solo brevemente, come ultimo e conclusivo passaggio di questo lavoro.

4.3 Prima di concludere: una breve nota sul ciclo rituale estivo

A volte mi sembra che proprio l'*attesa* sia la più autentica condizione della ricerca etnografica: quell'esperienza che ti mostra in modo chiaro come quello dell'antropologo sia un punto di vista inevitabilmente ingenuo e sempre (almeno un po') ignorante rispetto al contesto che egli osserva: proprio perché in qualche modo "esterno" al mondo cui sta partecipando, infatti, l'etnografo non sa mai quando le cose si verificheranno, e così passa forse la maggior parte del tempo ad aspettare che accadano... (*Diario di campo*, 19 luglio 2010).

Scrivo così nel mio diario di campo durante quelli che sono stati forse i giorni più intensi dell'etnografia, vale a dire il periodo che ho trascorso fra le montagne dello Pkhovi per assistere ad alcune delle celebrazioni del ciclo rituale estivo. Giorni durante i quali mi sono semplicemente affidata ai miei collaboratori ed informatori locali per comprendere la concatenazione delle celebrazioni e cercare di non violare la complessa "grammatica sociale" di cui questi eventi sono profondamente intrisi⁷⁴, ritrovandomi

⁷⁴ Nell'organizzare la mia permanenza estiva fra le montagne ho dovuto scegliere, ad esempio, se privilegiare le celebrazioni che si svolgevano nello Pkhovi o quelle del Tusheti, poiché i rispettivi calendari si sovrappongono in alcuni momenti. Un'ulteriore difficoltà è consistita nel fatto che spesso

così, in più momenti, letteralmente sospesa nella complessa temporalità del rito, il cui sviluppo è scandito dall'intersecarsi di pratiche precise e rispetto a cui la mia stessa presenza doveva essere in qualche modo regolamentata (essendo io, ad un tempo, *straniera* e *donna*: due condizioni piuttosto problematiche se messe in rapporto con la sacralità degli altari).

4.3.1 Il calendario rituale

Parlo di “ciclo rituale” perché si tratta a tutti gli effetti di una serie di cerimonie il cui svolgimento è strettamente legato ad un calendario liturgico, che a sua volta è in relazione a quello della chiesa ortodossa georgiana seppur, nella sostanza e nei contenuti, rimanga abbastanza indipendente da quello: se ancora gli etnografi Sergi Maḡalatia negli anni '30 (Maḡalatia 1935; 1985, or. 1934) e Aleksì Ochiauri negli anni '80 (Ochiauri 1988, ripreso anche da Tuite 2011) testimoniavano di un ciclo esteso su base annuale, in seguito al progressivo spopolamento delle montagne e ai profondi cambiamenti economico-sociali sviluppatisi a partire dal periodo post-sovietico⁷⁵ esso si è andato via via riducendo e solo poche comunità di montagna lo praticano completamente: ciò che si è mantenuto è invece il suo nucleo centrale, che si svolge durante i mesi estivi (luglio ed agosto).

Tale ciclo porta il nome di *Seroba* nello Pshavi, *Atengenoba* nel Khevsureti e *Atnigenobi* nel Tusheti⁷⁶.

Ogni *temi* celebra il proprio Patrono in un giorno diverso, chiamato generalmente *dgheoba* (დღეობა), o più precisamente *jvaroba* (ჯვარობა) nello Pshavi e *khaḡoba* (ხაგობა) nel Khevsureti: così, nello Pshavi si susseguono la festività⁷⁷ di

coincidono anche *i nomi* delle celebrazioni, per cui alcuni se informatori mi assicuravano che una certa cerimonia si era già svolta, altri sostenevano che la medesima cerimonia doveva ancora svolgersi: in realtà, come ho capito poi, avevano ragione entrambi.

⁷⁵ Vanno tenuti presenti, infatti, il processo di migrazione in pianura che il regime sovietico aveva imposto alle popolazioni locali e soprattutto la lotta sistematica che esso aveva ingaggiato contro credenze e pratiche religiose considerate pericolose e primitive, i cui effetti sono andati sommandosi a quelli dei precedenti tentativi di cristianizzazione delle aree di montagna.

⁷⁶ Il termine “Atengenoba”, con cui il ciclo estivo è noto nel Khevsureti, deriva da quello di Sant’Atenogene, vescovo di Sebaste e martire ortodosso in Armenia nei primi secoli d.C., mentre non ho informazioni certe riguardo il significato di “Seroba”.

⁷⁷ Tradurrò il termine georgiano *dgheoba* con “festività”, “giorno di festa”, “cerimonia”, “celebrazione”, “rito”, poiché, come vedremo, esso presenta sia caratteristiche tipiche del momento rituale inteso in senso generico, sia aspetti che lo legano alla festività popolare, sia infine elementi che richiamano la liturgia cristiana.

Gogolaurtoba, quella di Tsitelaurtoba, di Udzilaurtoba e così via, fino al giorno più importante, quello dedicato a Lasharoba; ad essi si intersecano le celebrazioni del Khevsureti (Karateoba, Kakhmati e così via). Solitamente il ciclo ha inizio verso metà luglio, cento giorni dopo la Pasqua cristiana e una settimana dopo la festività ortodossa dedicata agli apostoli Pietro e Paolo (g. *Petre-Pavloba*, celebrata il 12 luglio dalla Chiesa Ortodossa), e si conclude nel mese di agosto⁷⁸.

Durante le settimane precedenti (si va da due a sei) il *dgheoba* che si svolge presso il proprio altare, il *khevisberi* si prepara alla celebrazione purificandosi attraverso il digiuno (g. მარბვს/*markhva*) e l'evitamento di ciò che potrebbe contaminarlo, dunque il corpo femminile e il contatto con animali quali pollame e maiali, ma anche l'utilizzo di mezzi o strumenti considerati troppo "moderni" (autobus, televisione ecc.): questo perché, in tale periodo, egli si trova in una condizione liminale e molto delicata, visto che sarà l'unico ad avere l'accesso fisico alla parte più intima ed inviolabile del complesso sacro (*Intervista a Philippe Baghiauri, khevisberi del temi di Gogolaurta*, 18 luglio 2010).

Secondo quanto riferito dagli informatori locali di Tuite, il calendario rituale sembra essere piuttosto conservativo. Infatti sino almeno dagli anni '70 si ripete secondo la sequenza che riporto qui si seguito (adattata da Tuite 2002a):

⁷⁸ Ad una ricostruzione e discussione molto puntuali della struttura del ciclo rituale così come essa si è venuta configurando a partire nella problematica e turbolenta congiuntura culturale della Georgia post-sovietica, Kevin Tuite ha dedicato numerosi articoli (cfr. in particolare Tuite 2002a), ai quali rimando per ulteriori precisazioni anche riguardo la fase "invernale" del sistema del culto.

CICLO ESTIVO (COMUNITA')

- I domenica dopo la Pasqua	<i>Kvirisdjvroba</i> (Festa dei santuari)
- II domenica dopo la Pasqua	<i>Didi saghmta</i> (Grande assemblea presso Lashari)
- 40 giorni dopo la Pasqua	<i>Amaghleba</i> (Ascensione)
- 1 settimana dopo la festa dei SS. Pietro e Paolo	<i>Atengenoba, Seroba, Saghmurtoba</i>
- 15 agosto	<i>Mariamoba</i> (Assunzione)
- Fine Agosto	<i>Nadi</i> (raccolto, mietitura collettiva)

All'interno del ciclo rituale, sembra esservi un preciso ordine secondo il quale i vari *khatoba* vengono celebrati. In particolare, per quanto riguarda lo Pshavi:

- Gogolaurta:

inizio nel giorno di SS. Pietro e Paolo presso le comunità satelliti di Achakveli, Gometsari ecc.;

la domenica successiva ci si sposta al santuario di Kmodi;

- Santuario di Lashari (il lunedì),
di Tamar-Ghele (il martedì)
riposo il mercoledì.

- Kistaurta:

dal giovedì alla domenica si celebra Iakhsroba, dedicato a Iakhsari (dal venerdì alla domenica si sovrappone al ciclo del Khevsureti);

il lunedì si svolgono: commemorazioni funebri a Shuapkho,
la festa presso Khakhmaṭi
un rituale di purificazione femminile;
riposo fino alla sera del mercoledì.

- Celebrazioni parallele in diverse (almeno 6) comunità:

il mercoledì e giovedì, visita agli altari più periferici;
riposo il venerdì;

il sabato visita ai santuari sulle cime (*samto salocavi*);

la domenica (ma il martedì a Matura) visita all'altare principale del *temi* (*satemo salocavi*) con eventuali riti di presentazione dei giovani maschi (presso l'altare in questione) e delle giovani ragazze (presso il corrispondente altare dedicato alla Madre di Dio) e/o corsa dei cavalli.

- Mariamoba (28 agosto): celebrazione a Muko

Naturalmente si tratta di una temporalizzazione piuttosto fluida, dal momento che essa stessa poggia su alcune festività mobili del calendario ortodosso, ma che anche l'etnografia più recente ha registrato sostanzialmente con questo specifico andamento.

E' necessario fare poi le dovute distinzioni fra i vari aspetti di queste cerimonie: la festività di Gogolaurta, ad esempio, dura un solo giorno e si svolge all'inizio del ciclo estivo, mentre quella di Udzilaurta ne dura quattro e viene celebrata verso la fine; essa, fra l'altro, si apre proprio con la commemorazione della lotta ancestrale fra Kōpala e i demoni, poiché come sappiamo il *temi* di Udzilaurta è espressamente devoto a questo eroe mitico.

Si tratta di una concatenazione di momenti molto importanti dal punto di vista sociale, che per gli abitanti, o ex-abitanti, delle montagne rappresenta una fondamentale opportunità di ritornare sulle montagne e trascorrervi alcuni giorni scanditi da celebrazioni rituali, danze, narrazioni, incontri, convivialità e corse di cavalli. In occasione delle varie cerimonie, i membri del *temi* (persone che spesso abitano in pianura, o persino in città, ma che comunque si sentono pienamente parte della "comunità dei servi") portano all'altare delle specifiche offerte, ma spesso accade anche che nuovi "vassalli" o "servi" (g. *qmani*) vengano posti sotto il patronato della divinità locale (Tuite 2011) e che nuovi membri giovani vengano presentati all'altare: questo tipo di iniziazione rituale, chiamato *khatshi gaqvana* (ბატონო გაყვანა), "essere portati all'altare", si svolge presso santuari distinti per i ragazzi e le ragazze⁷⁹.

Mentre le cerimonie che si svolgono presso i diversi altari esibiscono una sostanziale comunanza tanto di simbologia quanto nella sequenza dello svolgimento, quelle di Lashari e Tamar-Ghele, che sono appunto santuari centrali e condivisi da più comunità, rappresentano ancora una volta dei casi speciali, che vanno considerati ed interpretati alla luce dei numerosi mutamenti in corso, primo fra tutti il fatto che oggi questi due altari non hanno più lo stesso peso giuridico e politico di un tempo, mentre hanno mantenuto appieno quello religioso e simbolico-rituale. Il fatto che i santuari non costituiscano più dei centri di gestione e amministrazione del territorio, comunque, non significa che il loro valore politico si sia del tutto esaurito: in linea con la propria idea di

⁷⁹ In effetti presso i luoghi sacri di cui mi sto occupando in questa ricerca si svolgono diversi tipi di celebrazioni, in diversi periodi dell'anno: riti di iniziazione dei giovani ragazzi e ragazze (*khatshi gaqvana*), riti funerari (g. *doghi*), momenti dedicati alla purificazione femminile (g. *ganatvla*) oppure a dei giochi ritualizzati che mettono in scena la lotta fra il "maschile" ed il "femminile" (g. *chataraoaba*) e, fino a non molto tempo fa, anche sedute sciamaniche e procedure di guarigione. Entro quello annuale si possono individuare grosso modo tre sub-cicli festivi: quello che si sviluppa fra dicembre e gennaio e ha a che fare con la transizione e la trasformazione; quello che si svolge in primavera, si snoda lungo il calendario della Quaresima ed è volto alla conciliazione delle forze pericolose; infine quello estivo sul quale io, coerentemente con il mio *focus* sul senso e le pratiche dei luoghi, ho deciso di concentrarmi in quanto le sue celebrazioni sono espressamente dedicate alle comunità e al Patrono dell'altare.

imagined feudalism di cui ho parlato sopra, infatti, Kevin Tuite sostiene che questo aspetto è stato pienamente mantenuto proprio attraverso il simbolismo e la terminologia del ciclo rituale estivo.

4.3.2 Il *dgheoba*: fasi principali della celebrazione

In effetti l'elemento più importante, da segnalare in via preliminare, è proprio il fatto che, contrariamente a quanto potrebbe sembrare ad una prima osservazione, lo svolgimento del rito non è circoscritto allo specifico giorno della festività designata, ma comincia qualche tempo prima (un mese, una settimana o il giorno precedente, a seconda del caso), e precisamente quando il *khevisberi*, assieme ai suoi aiutanti (i *dasturi*) e portando con sé la *drosha*, dà inizio ad una vera e propria processione attraverso i territori di pertinenza dell'altare (Tuite 2002a: 6). Anche questo aspetto si è notevolmente ridimensionato con la sovietizzazione⁸⁰ e solo negli ultimi anni si è ricostituito in una forma più semplificata e decisamente più simbolica: un tempo, infatti, egli si spostava innanzitutto nelle terre di pianura legate al santuario e vi raccoglieva i tributi (normalmente sotto forma di vino) per la celebrazione; poi saliva verso l'altare e si muoveva allo stesso modo fra i territori del *temi* corrispondente, collezionando le donazioni da parte dei vari villaggi che vi appartengono. Nei giorni precedenti il *dgheoba* che avrebbe presieduto, faceva visita anche a quei santuari più piccoli (come Zurabaulta e Tsitelaurta), che non possedevano vigneti o terreni coltivati, e che quindi non avevano dei servi pronti a donare loro le ricchezze per una cerimonia. Anche in questo caso, Lashari conservava un posto particolare nel paesaggio sacro dello Pkhovi: il suo *khevisberi*, infatti, compiva delle periodiche processioni ancora più ampie, spingendosi a Nord fin nella valle di Ardoṭi (Khevsureti), verso Est fino a Gudamaqari e verso Ovest fin dentro il Tusheti, raccogliendovi i tributi (in forma di bestiame, birra e denaro) per l'altare. Oggi, il suo *khevisberi* Lasha Dznebiauri copre un itinerario ridotto nell'ambito delle terre circostanti l'altare, spesso nei giorni immediatamente precedenti la celebrazione. Nel caso dei santuari doppi, come San Giorgio di Gogolaurta, invece, il percorso fondamentale compiuto dall'officiante – bandiera in mano e seguito esclusivamente dai membri maschili delle comunità locali – è proprio la salita alla parte

⁸⁰ Con l'instaurazione del potere sovietico, il santuario di Lashari di fatto ha perso la propria autorità territoriale sulle vigne nel Ḳakheti, e le donne vergini dedite come serve fedeli a quello di Tamar-Ghele furono mandate in pianura a lavorare nelle fattorie collettive.

più elevata del santuario, solitamente alle primissime luci dell'alba, per operarvi i sacrifici animali da portare poi giù come offerta (g. *mozveri*) al Patrono.

La parte preliminare allo svolgimento del rituale vero e proprio, insomma, è scandita dai movimenti del *khevisberi* attraverso il paesaggio circostante l'altare: il suo camminare, soprattutto il suo scendere verso la pianura e poi risalire verso la montagna, creano trame connettive fra i luoghi e riallacciano ad un tempo le fila della memoria e dell'esperienza storica. Da questo punto di vista,

In the course of the mid-summer festival, the core notions of land tenure, hierarchy, reciprocal obligations between overlord and vassals — protection and use of the land in exchange for fealty, labor, a share of the produce and military service — which the early medieval Pxovians appropriated from lowland politico-economic thought, and projected onto the cosmological plane, are made manifest and reinforced through ritual (Tuite 2002a: 7).

Il percorso fisico dell'officiante, infatti, ricalca e riproduce sia l'antico attraversamento dei villaggi da parte del *khevisberi* che vi riscuoteva i tributi in nome della divinità, sia la marcia che egli stesso compiva per raccogliere le milizie locali da guidare in battaglia: come quello dei fedeli che si recano alla cerimonia, il suo movimento fra i luoghi, possiamo dire a questo punto, è un vero e proprio *atto di memoria* ed un'autentica pratica di paesaggio, che mette in connessione dinamica, processuale le varie componenti di questa «topografia spazio-spirituale» (Tuite 1996: 5).

Nel frattempo, anche i fedeli al santuario si sono portati in zona, arrivando a volte con le macchine ma poi proseguendo inevitabilmente a piedi fino alla cima dove l'altare è situato: si tratta spesso di una salita piuttosto lunga e faticosa⁸¹, che in un paio di casi, da donne particolarmente devote ho visto percorrere senza scarpe o addirittura in ginocchio. A casa, avranno preparato le candele, che devono necessariamente essere fatte di miele d'api (alcune portano con sé una tavoletta di miele solidificato, che faranno sciogliere mentre aspettano e poi arrotoleranno con pazienza attorno ad un'apposita cordicella) e saliranno col capo rigorosamente coperto da un fazzoletto (come quando entrano nelle loro chiese). Le donne, in particolare, il giorno prima del

⁸¹ Ad esempio per salire all'altare di Lomisi ci si impiega circa quattro ore, con l'aggravante che l'ultimo tratto del sentiero si fa piuttosto pericoloso, essendo innevato praticamente tutto l'anno; ho impiegato più di due ore per arrivare a quello di *Kmodis Gori* partendo dal villaggio di Matura e più di quattro ore per raggiungere quello di Lashari partendo da casa di Tea, che mi ospitava.

dgheoba sono solite preparare dei cibi che ogni famiglia dovrebbe portare in offerta (g. *საწირავი/satsiravi*) al santuario: una particolare torta, molto sostanziosa, chiamata *kada* (ქადა), fatta con pasta di pane ed *erbo* (ერბო), una crema densa di latte, uova e burro; uno, oppure tre, pani grandi per ogni *kada* e uno, oppure tre, panini più piccoli chiamati *ķveri*. Prima di avviarsi al santuario, di solito si cosparge la propria casa di acqua santa e ci si assicura che le donne pronte a partire quel giorno non siano mestruate, nel qual caso non potranno prendere parte al rito⁸².

Arrivati all'altare, i fedeli non direttamente coinvolti nella collaborazione con il *khevisberi* restano in attesa, le donne mantenendosi sempre il più lontano possibile dal cuore del santuario. Dopo essere giunto nella zona dell'altare, solitamente il *khevisberi* fissa la *drosha* nei pressi del piccolo campanile (g. *sazare*), poi vi entra e suona la campana: un tempo, questo era considerato il segnale che richiamava gli abitanti all'altare, mentre oggi viene fatto quando già il gruppo si è riunito nelle vicinanze, e al suono della campana tutti si fanno il segno della croce⁸³ (g. *pir-jvari*).

Segue un'altra fase di attesa più o meno lunga, durante la quale il *khevisberi* raccoglie le offerte dei presenti (il pane, le torte, il vino o la birra) e fa preparare gli animali che saranno sacrificati; subito dopo, lui e tutti gli uomini si riuniscono attorno al *ķrivivi*, la torre principale del complesso sacro: mentre però quelli si mantengono ad una certa distanza, l'officiante vi si pone proprio davanti e, presentando le varie offerte, inizia un'articolata serie di invocazioni all'altare (in georgiano esse sono chiamate *khucoba*, letteralmente "attività del prete"). Questa parte della liturgia, che di norma viene *parlata* dai *khevisberi* dello Pshavi e *cantata* dai *khucesi* del Khevsureti, si distingue dunque per una verbalità molto complessa, anche se intervallata da sequenze di semplici vocalizzazioni bi-sillabiche: comincia di norma con un'invocazione al Patrono dell'altare e a volte ad alcune altre divinità minori, fra cui la Madre del Luogo⁸⁴, per poi descrivere le offerte che gli sono state portate e domandare a *ķviria*

⁸² Così come chi in quel momento è in lutto per la perdita di un familiare, nel qual caso non può avvicinarsi al santuario per un periodo di 40 giorni: chi viola questo interdetto, l'anno successivo è tenuto ad offrire in sacrificio un animale (*Intervista a Philippe Baghauri*, 18 luglio 2010).

⁸³ Un gesto ereditato evidentemente dal contatto con il Cristianesimo anche se, per alcuni abitanti delle montagne che non hanno mai assistito ad una messa ortodossa, esso si concretizza spesso in un semplice movimento circolare fatto sul petto con la mano destra (Tuite 2002a).

⁸⁴ Tuite (2011: 4 sgg) riporta dei testi molto interessanti tratti dall'invocazione presso il santuario di *ķviria* ad Atabe (1999), fra cui spiccano espressioni come «con la quarta coppa e calice, possa Dio glorificare te, Madre del Luogo, Angelo sulla cima della fortezza, possa Egli darti la vittoria» (*meotxe č'ika-bardzimze adgilis dedav, cixis mec'verev angelozo šen gadidas ymertma šen gagimarjvas*) e «con la

che la devozione dei presenti venga comunicata al Dio supremo (g. *ghmert*), del quale si richiede la benevolenza per loro e per la comunità attraverso un *Dideba* (letteralmente, “Gloria”) molto articolato⁸⁵. La preghiera si conclude con una benedizione all’altare e alla comunità. Le invocazioni rivolte al Patrono locale e, per suo tramite, a Dio, incorporano di fatto alcuni elementi, sia linguistici sia simbolici, della dottrina cristiana ortodossa: richiami ai Salmi, espressioni tratte dalle preghiere canoniche, riferimenti a fatti e luoghi biblici⁸⁶.

Se non è stato già portato a termine la mattina stessa (come nel caso di Gogolauri, dove viene svolto solo dagli uomini nella parte più segreta del santuario, situata più in alto) segue il sacrificio degli animali, che vengono sgozzati ed appesi poco distante per essere scuoiati, ripuliti e macellati e poi essere cotti in vari modi dai collaboratori del *khevisberi*.

Nella fase successiva del rito, l’officiante dispone le candele presso il *sasantle*, poi incide il segno di una croce sui pani ricevuti, li benedice e di ognuno taglia un quarto, che poserà sul piano dell’altare come offerta, ridistribuendo invece il resto tra i presenti che lo mangeranno durante la *supra*. Questa viene preparata al momento ed occupa buona parte del pomeriggio: poiché si svolge in un momento altamente ritualizzato, viene consumata separatamente dagli uomini (cui si unisce l’officiante stesso) e dalle donne, che a volte mangiano direttamente in piedi o addirittura solo dopo essere scese lontano dal santuario.

Molto importante è poi il momento in cui viene consacrata la birra, una consacrazione che si svolge presso il piccolo basamento di pietra chiamato *saqaino* (საყაინო): come spiegavo nel secondo capitolo, la bevanda sacra viene bevuta dai partecipanti di sesso maschile in commemorazione di tutti coloro che, nel corso del tempo, sono morti combattendo sotto la bandiera di Lashari (*Intervista a Nukri Mtchedlishvili*, 19 luglio 2010). Ho osservato questo passaggio in particolare durante la

quinta coppa e calice, candela e sacrificio, possa Dio glorificarvi, sorelle giurate di Giorgi, cresciute da Giorgi, adorate dai credenti e dai non-credenti, possa Egli darvi tutta la vittoria» (*mexute č’ika-bardzimze giorgi nayvrspirisao, giorgis nazardno rjulian-urjulo salocavno, tkven gadidnat ymertma tkven gagimarjvas*).

⁸⁵ Una delle frasi più ricorrenti è «Gloria a Dio, grazie a Dio, al giorno di questo giorno, il sole dei Cristiani credenti» (Tuite 2011: 5; *Diario di campo*, 19 luglio 2010).

⁸⁶ Si tratta, tuttavia, di un aspetto che personalmente non posso approfondire in modo documentato, dal momento che esso richiederebbe una competenza linguistica ben più approfondita di quella che ho potuto acquisire fin qui: in tal senso, l’articolo di Tuite che cito in questa sede rimane un punto di riferimento imprescindibile.

festività di Lasharoba: la birra, prelevata dal *salude*, viene versata in una grande coppa dorata, di fianco alla quale ne sono poste altre tre, accompagnate da delle candele che rappresentano l'offerta alle varie divinità (g. *jvarebi*) in ordine di importanza. Dopo il brindisi che il *khevisberi* innalza a Lashari (*Lashars gaumargios!*), tutti gli uomini si radunano nei pressi del *saqeino*: a turno si inginocchiano, lasciano cadere delle monete nella coppa più grande, fanno il segno della croce, poi incrociano le braccia dietro la schiena e bevono il più possibile, incitati dagli altri a continuare. Sembra trattarsi di un momento fortemente intriso di mascolinità e senso di appartenenza collettiva: mentre infatti le donne restano tutt'al più a guardare, persino dei bambini molto piccoli vi partecipano attivamente.

La celebrazione dedicata a Lashari, in particolare, si conclude verso sera con la bellissima danza circolare chiamata *perkhuli*, anch'essa ballata soltanto dai maschi e a sua volta intrisa di cameratismo, solidarietà, unità fisica e simbolica (*Diario di campo*, 17-19 luglio 2010): il suo fluido andamento in senso antiorario è un modo ulteriore di attraversare e praticare lo spazio sacro, simile a quello che si compie in altri momenti rituali⁸⁷.

⁸⁷ Il giorno del proprio matrimonio, ad esempio, la sposa gira per tre volte attorno al focolare della casa dei propri genitori e poi fa lo stesso a casa dei genitori di lui, dove abiterà; un tempo, inoltre, era d'uso girare per tre volte intorno alla casa di un morto portandone a braccio la bara (Tuite 2002a).



Figura 77: Festività di Lomisoba (Khevi). Salita dei pellegrini al santuario di Lomisi: sullo sfondo, le montagne del Gran Caucaso (Foto di Valentina Simeoni, 26 maggio 2010).



Figura 78: Festività di Lomisoba (Khevi). Un giovane ragazzo porta il proprio montone da sacrificare al *khati* di Lomisi (Foto di Valentina Simeoni, 26 maggio 2010).

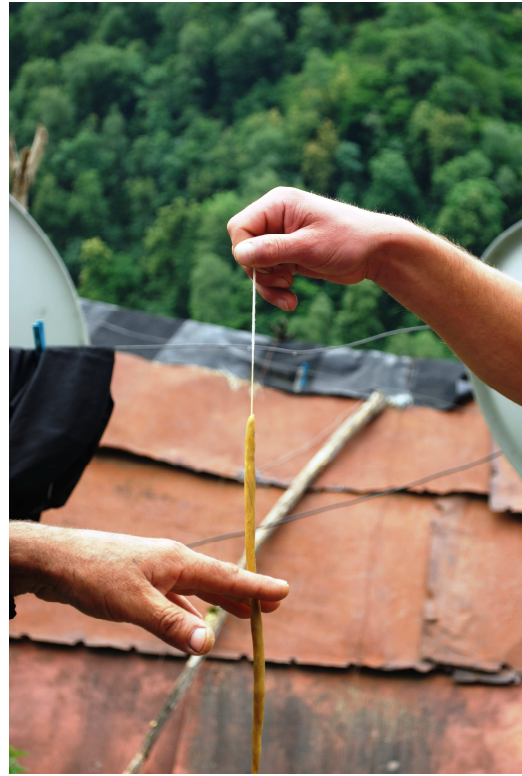


Figure 79-81: Festività di Gogolaurtoba (Pshavi). Prima di partecipare al rito, Givi prepara le candele e Tea cucina la *kada*, i *satsiravi* e gli *ķveri* (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).



Figura 82: Festività di Gogolaurtoba (Pshavi). Nel primo pomeriggio del *dgheoba*, il *khevisberi* Philippe Baghiauri (in testa alla processione, seguito dagli uomini dell'altare), scende dalla collina di Kmodi, dove ha sacrificato gli animali, verso la parte più bassa del santuario dedicato a San Giorgio, dove si svolgerà il resto della celebrazione (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).



Figura 83: Festività di Gogolaurtoba (Pshavi). Il *khevisberi* benedice i pani e le bevande davanti all'icona di San Giorgio: qui ci troviamo nella parte del santuario situata più a valle (Foto di Valentina Simeoni, 18 luglio 2010).



Figura 84: Festività di Lasharoba (Pshavi). Tenendo la bandiera in mano, il *khevisberi* Lasha Dznebiauri recita il *dideba* davanti all'altare di Lashari, circondato dai membri maschi del *saqmo* (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).



Figura 85: Festività di Lasharoba (Pshavi). Momento del *saqino*, in cui si beve la birra appena consacrata e offerta contemporaneamente a San Giorgio di Lashari (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).



Figura 86: Festività di Lasharoba (Pshavi). Il *khevisberi* Lasha Dzenbiauri mentre tiene la *droshta* (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).



Figura 87: Festività di Lasharoba (Pshavi). La danza circolare detta *perkhuli*, ballata dai ragazzi più giovani nel tardo pomeriggio, verso la fine del *dgheoba* (Foto di Valentina Simeoni, 19 luglio 2010).

Anche da questo punto di vista, comunque, un'attenta etnografia del contemporaneo non può permettersi di irreggimentare la realtà sociale riducendola ad un comodo e semplicistico “fermo-immagine”, eterna, stilizzata e fedele riproduzione di sé stessa. Questo vale, in particolare, nell'approccio ad una tradizione rituale particolarmente consolidata come quella dello Pkhovi: l'articolata rete di pratiche rituali che hanno luogo presso gli altari, traendo senso da questi e ad un tempo conferendolo loro, è piuttosto un organismo fluido, in continuo movimento, che incorpora costantemente elementi nuovi integrandoli a quelli tradizionalmente riconosciuti dal “canone” locale⁸⁸. Così oggi, mentre non sempre la cerimonia si conclude con il *doghi*, la tanto apprezzata e competitiva gara di corsa a cavallo (che invece, ad esempio, non manca mai all'altare di Iremtkalo, oppure nei riti funebri), in altri casi può accadere che il *khevisberi* di una certa comunità, ormai anziano, non sia in grado di compiere il lungo percorso di attraversamento delle terre in pianura e di risalita all'altare, e così si limita ad una più breve perambulazione nelle valli sottostanti la cima su cui l'altare è collocato; nel caso di Lashari e di pochi altri santuari, inoltre, abbiamo già detto che la bevanda consacrata al dio locale può essere tanto la birra quanto il vino, proprio perché questo santuario ha sempre avuto i contatti più intensi con i territori in cui si pratica la viticoltura; va sottolineato, infine, che le cerimonie presso gli altari vedono una sempre maggior partecipazione di persone che non fanno effettivamente parte del *temi* devoto all'altare o, se è per questo, di qualsiasi altro *temi*: rispetto agli anni passati, infatti, vi è un sempre maggior afflusso di studiosi, giornalisti e persino di stranieri (come nel mio caso), oppure di semplici curiosi⁸⁹. La maggior parte di coloro che assiste alle varie cerimonie vive per quasi tutto l'anno in pianura o comunque lontano dal proprio villaggio d'origine e abbiamo visto che gli stessi “uomini dell'altare” (*jvarionni*), pur mantenendo una propria dimora sulle montagne, di fatto trascorrono i mesi invernali ad altitudini inferiori con le proprie greggi o mandrie. D'altra parte, come riferisce Tuite (2002a), la presentazione all'altare di nuovi membri di entrambi i sessi continua ad aver

⁸⁸ In tal senso credo possa essere compresa anche l'eventuale, apparente contraddizione fra la “procedura rituale canonica” così come viene descritta dagli informatori, e la sua effettiva realizzazione pratica, che occorre di volta in volta con delle varianti molto significative, tutt'altro che marginali rispetto alla regola stessa perché contribuiscono, nel tempo, a trasformarla, anche se impercettibilmente.

⁸⁹ L'accesso a queste categorie di persone, in realtà, è consentito soltanto alla cerimonia di Lasharoba, considerata la più importante ed “internazionale” (come sappiamo vi possono partecipare anche membri dei gruppi *nakh*): dal momento che questi altari sono particolarmente antichi e necessitano di sempre maggior manutenzione, se non addirittura di interventi massicci di restauro, si cerca probabilmente di dare maggior visibilità all'evento in modo da attirare interessi e finanziamenti in questa direzione.

luogo in tutte le comunità di villaggio dello Pshavi, e la maggior parte dei *khevisberi* osserva strettamente le regole di purezza stabilite per il periodo precedente la propria cerimonia: se, ad esempio, loro stessi abitano in pianura, può accadere che all'inizio del digiuno cospargano la propria casa con del vino e del sangue di animale maschio, perché trovandosi "in basso" essa corre un maggior rischio di veicolare una qualche forma di contaminazione. Un altro elemento che sembra essere ancora codificato in modo piuttosto rigido è invece l'esclusione basata sul genere, un ulteriore elemento che non solo contribuisce a differenziare la montagna dalla pianura (dove presso alcuni altari situati le donne hanno un più facile accesso al complesso sacro), ma che pone anche radicali domande sugli sviluppi futuri di un aspetto così importante nella socialità locale⁹⁰.

4.3.3 Storicità e sincretismo nell'esperienza religiosa del Nord-Est georgiano

Siamo davanti, evidentemente, ad un contesto piuttosto mutevole e sul quale sarebbe di certo necessario mantenere vigile l'osservazione etnografica, come auspica Tuite, «to continue monitoring the religious beliefs and activities of the Central Caucasian highlanders, despite their remoteness from what one would ordinarily consider the centres of innovation» (Tuite e Bukhrashvili 2002: 18).

Gli spunti tematici proposti in vari lavori da Tuite e Bukhrashvili, in effetti, sono stati rilevati anche da coloro che, fra i miei collaboratori del CBSR a Tbilisi, si interessano alle culture contemporanee della Georgia nord-orientale: il continuo ed inestricabile sincretismo di culti religiosi che si sta sviluppando in questa zona e ha come centri di propulsione soprattutto i santuari di Lashari, Tamar-Ghele e Gudani; una lenta, ma parziale, ristrutturazione del sistema del culto tipico delle montagne sotto la progressiva influenza delle esperienze religiose, come abbiamo visto anch'esse ormai

⁹⁰ Riflette a questo proposito Tuite: «The *qevisberni* bear chief responsibility for assuring that all present respect the norms, but other members of the group will assist in enforcing compliance. For the most part, this consists of little more than quick gestures or oral instructions to stand in a certain place, remove one's hat, etc. In such a context, would it ever be possible for a woman to participate to the same degree as a man in a political event at Lasharis-Jvari? [...] In post-post-Soviet Georgia, where women are still underrepresented in high government offices, but where one woman — Nino Burjanadze — has recently been named Chairperson of Parliament, will such symbolically-charged sites as Lasharis-Jvari be eventually drawn into the struggle for gender equality, or will they be used, like men-only clubs and lodges, as refuges for the old order? It is difficult to tell at this point. [...] For some of today's Georgians, at least, conformity to traditional norms is not only an obligation imposed on all vassals of Lasharis-Jvari, but an outward sign of Georgianness itself» (Tuite 2002a: 15).

innegabilmente sincretiche, diffuse nelle pianure più vicine, in particolare quelle in cui si è installata la popolazione migrata a valle dalle montagne⁹¹; il sempre più frequente affermarsi di officianti del culto che vengono designati per via ereditaria invece che per “vocazione” (la quale è segnata, piuttosto, dall’esperienza e dal superamento di una malattia) e che, seppur nati fra le montagne, spesso hanno trascorso buona parte della propria vita in zone di pianura se non addirittura in contesti urbani; infine, una sempre più consapevole ed evidente folklorizzazione della propria tradizione religiosa soprattutto da parte degli abitanti locali più giovani, che in un certo senso cercano di distinguersi di fronte ad alcuni grandi modelli culturali dominanti, come quello lasciato dal Comunismo o quello rappresentato oggi dalla Russia, che ha in comune con la Georgia l’affiliazione alla Chiesa Ortodossa.

Di fronte al tipo di luoghi sacri, mitologia e ritualità di cui ho parlato in questa tesi, in effetti, credo sia più che comprensibile porsi delle domande relative al tipo di “identità” o comunque di “appartenenza religiosa” cui queste pratiche si richiamano. Si tratta, tuttavia, di un punto analitico piuttosto delicato, riguardo il quale è tutt’ora in corso un dibattito molto acceso e che dunque, da parte mia, posso riprendere qui ma senza la pretesa di una risposta definitiva.

Al pari della tradizione mitologica di cui ho diffusamente parlato finora, infatti, la cultura religiosa di queste regioni georgiane è stata il fulcro dell’attenzione di numerosi studiosi, che però si sono concentrati su problematiche fra loro piuttosto diverse. Ancora negli anni ’20, i tedeschi Marr e Von Wesendonk interpretarono l’esperienza del culto locale sostenendo che il *pantheon* delle divinità e le pratiche sacrificali osservate così di frequente testimoniassero un’impronta iraniana, e in particolare mazdeana, sul sistema di credenze della Georgia pre-cristiana (Von Wesendonk 1924).

Diverso fu l’approccio paleontologico della tradizione storica e di Vera Bardavelidze, molto influenzata in particolare dallo stadialismo engelsiano: l’etnologa georgiana sosteneva infatti che la situazione a lei contemporanea (siamo negli anni ’40), fosse il risultato di un substrato pagano a cui si era gradualmente superimposta l’esperienza della cristianizzazione; elementi quali il politeismo, l’idea della “purezza”, il simbolismo del sangue, la classificazione degli animali, la vicinanza tra la vocazione

⁹¹ E dove, per l’appunto, le donne sembrano giocare un ruolo molto più importante ed attivo: sono stati infatti segnalati persino dei casi di donne-oracolo (Tuite e Bukhrashvili 2002: 18).

del *khevisberi* e l'esperienza sciamanica, la problematicità dei rapporti di genere, i nomi locali degli eroi mitici furono interpretati come arcaismi di derivazione pre-cristiana, forse persino proto-kartvelica, mentre ciò che i gruppi locali hanno preso dal Cristianesimo delle pianure sarebbero soltanto alcuni oggetti (calice, candele, campane, icone), nomi (di santi e di angeli) ed una sorta di gergo e gestualità liturgici funzionali al rito.

Anche Charachidze (1968) considera arcaici e pre-cristiani gli elementi appena citati (non a caso intitola il suo testo *Il sistema religioso della Georgia pagana*), ma interpreta in senso sincronico e strutturalista la loro compresenza con simboli e credenze marcatamente cristiani: il suo interesse, infatti, è quello di svelare la sottostante, fondamentale opposizione binaria che mobilita entrambe le risorse simboliche e in tal modo sosterrrebbe l'intera vita sociale.

E' stato forse Kiknadze il primo a proporre un'interpretazione innovativa e in controtendenza dell'esperienza religiosa incontrata fra le montagne del Nord-Est georgiano. Partendo da materiale etnografico (sostanzialmente *narrativo*) più recente e soprattutto di prima mano (gli altri studiosi citati finora avevano lavorato infatti su fonti già esistenti), egli affronta apertamente la questione del rapporto fra il cosiddetto "paganesimo" ed il processo storico della Cristianizzazione, contestualizzando quest'ultimo entro la più ampia cornice dell'esperienza cristiana complessiva della Georgia. Secondo Kiknadze (1996), quello che finora abbiamo chiamato "paganesimo" è in realtà un fenomeno piuttosto recente, che risale a non prima del Medioevo: mentre non abbiamo sostanzialmente accesso alle rappresentazioni del "divino" precedenti l'esperienza cristiana, è proprio questa a costituire il substrato del sistema religioso attuale; questa "matrice" originaria, però, è venuta poi arricchendosi di elementi che al Cristianesimo Ortodosso (diffuso nel resto della Georgia) di fatto non sono più riconducibili perché le regioni di montagna non hanno beneficiato di un influsso cristiano continuativo nel tempo. Gli abitanti delle montagne, insomma, sarebbero stati originariamente cristianizzati poco dopo quelli delle pianure (al massimo entro il VII sec.), e avrebbero mantenuto viva la medesima affiliazione finché sono rimasti in contatto con quelle⁹²: tuttavia la serie di conquiste subite da parte di potenze straniere (mongola, turca e persiana) durante l'epoca medievale, e cioè fra il XIII e il XVII

⁹² Ne sarebbe una conferma la vera e propria "deificazione" che la dinastia Bagrationi ha subito qui, integrandosi pienamente nell'immaginario cristiano.

secolo, le avrebbe progressivamente isolate dai grandi centri religiosi e dagli ambienti ecclesiastici del Sud, e questo avrebbe avviato per loro un processo di progressivo distanziamento anche dalle credenze e dalle pratiche cristiane ortodosse, sfociato in quella che Tuite definisce «a pseudo-pagan, misremembered Christianity» (Tuite 2003: 19): l'attuale fenomeno culturale e religioso che vi si osserva, in altre parole, sarebbe soltanto un prodotto secondario del loro isolamento geografico e sociale⁹³, anche se gli abitanti locali non ne sarebbero consapevoli e per questo, di fatto, continuano a definirsi “Cristiani” (un dato, questo, di cui ho conferma anche nelle mie interviste).

Tuite, dal canto suo, ha più volte rifiutato di allinearsi a questi che chiama “modelli interpretativi archeologici” e ha proposto una lettura che mette in parallelo l'influenza avuta dal feudalesimo e quella avuta dal Cristianesimo sulla cultura delle zone di montagna: al pari della prima, infatti, anche la seconda istituzione avrebbe fornito a questi gruppi, appropriatisi di alcuni suoi concetti, un linguaggio ed una cornice simbolica entro cui pensare il mondo ed i rapporti fra i suoi elementi, nonché una struttura normativa attraverso cui organizzare le pratiche comunitarie. La gerarchia fra le entità del mondo sovranaturale, al cui vertice vi è un Dio (g. *ghmert*) distante ed intoccabile, farebbe insomma tutt'uno con la gerarchia politico-amministrativa costituitasi in epoca medievale nel rapporto di servitù fra comunità e signori e in quello vassallatico fra i signori locali ed il sovrano centrale. Nel complesso, Tuite ha ritenuto più utile concentrarsi sugli attuali processi di simbolizzazione, politicizzazione, cambiamento culturale e ri-appropriazione simbolica dello spazio sacro che la religione

⁹³ «Along with archaism, ethnographers see paganism in these societies. [...] Both archaism and especially paganism are indeterminate terms and they need to be made more precise, which is not done when operating with them. We note that historical paganism, i.e. classical paganism, in particular the one that existed before the Christianization of Kartli and for a certain time after too, is one thing, and paganism that has arisen spontaneously in any period, if/when conditions are created for it come into being is a different thing. In the Christian period every deviation from church service may be qualified as paganism, but we cannot speak as survivals of classical paganism or of its restoration, or of its adaptation to Christianity for that matter. The only term that can we apply to this phenomenon is a paganization or secondary paganism (analogously to the folklorization of a literary work)» (Kiknadze 2010: 16). In un articolo espressamente dedicato alla teoria di Kiknadze, Tuite (1996: 8) commenta che, se questo fosse vero, si potrebbe avanzare l'ipotesi che le attuali comunità delle montagne georgiane orientali altro non siano se non dei gruppi immigrati dalla pianura in epoca molto antica, che arrivandovi avrebbero scacciato o assimilato le tribù nordiche già stanziate nella regione: in alcuni *andrezi* che parlano delle lotte dei Figli di Dio contro i demoni, ad esempio, vi è una sovrapposizione terminologica fra il Kisteti (“terra dei Kisti”) ed il Kajaveti (“regno sotterraneo dei Kaji”); un altro elemento che potrebbe giustificare questa lettura è l'evidenza di un qualche substrato nakh nei dialetti delle regioni georgiane di montagna. Come sottolinea Tuite stesso, tuttavia, si tratta di un'ipotesi per ora priva di altri riscontri.

locale sta vivendo nel periodo post-sovietico, in cui effettivamente il “momento rituale” rinforza una più ampia rete di pratiche collettive ed identitarie (Tuite 2003).

Personalmente, mi sembra che l’articolazione del sistema di credenze locale sia ancora più complessa, dunque difficile da sbrogliare e risolvere, di quanto abbiano evidenziato le analisi richiamate fin qui. Oltre al culto, radicato fin dalla cosmologia antica, di una deità solare e una lunare, oltre poi gli evidenti richiami alla mitologia sia greca che centro-asiatica e l’indubbia presenza di elementi tanto romani (come la libagione) quanto cristiani (si pensi ai nomi dei santi, al segno della croce, alla scansione temporale esplicitamente fornita dal calendario liturgico Ortodosso, al digiuno pre-festivo oppure alla benedizione del pane, o ancora all’utilizzo nel culto e nei riti del termine *tsminda*, “sacro”, lo stesso presente nel Cristianesimo ufficiale), esso presenta infatti dei punti di contatto con le pratiche preislamiche dei gruppi nakh (l’offerta di prodotti lattieri e vodka; la corsa a cavallo durante i riti funerari; l’utilizzo di una bandiera fatta di tessuti e dotata di un campanello; l’esistenza di un mediatore fra mondo materiale e mondo spirituale) ed alcuni paralleli simbolici con l’ambiente culturale svan (Tuite collega ad esempio la coppia locale Givargi/Samdzimari con quella svan Jgærœ:g/Dæl), il che conferma quanto detto fin qui a proposito dei continui contatti, tutt’ora molto attivi, fra queste varie popolazioni e dei loro stimoli culturali reciproci (Tuite 1996: 10). Abbiamo visto inoltre che vi sono aree geografiche, soprattutto nel *Ķakheti*, dove davvero non sembra possibile classificare in modo netto l’appartenenza religiosa: gli stessi Tush (e in particolare il gruppo Tsova), che vi risiedono, si dichiarano “Cristiani” e di fatto il loro territorio appartiene all’eparchia di *Kharkhasho*; eppure, come accade anche per gli altri gruppi originari delle montagne, essi non sono pensati come tali da chi abita la pianura o le città e frequenta la Chiesa Ortodossa istituzionale (Topchishvili 2005: 145). D’altra parte moltissime delle persone che in estate salgono agli altari per il rispettivo *dgheoba* sono le stesse che, durante l’anno, vanno a messa nelle Chiese Ortodosse a Tbilisi o altrove, e non percepiscono alcuna contraddizione fra le due frequentazioni: semmai una continuità molto fluida, e una “naturale” integrazione del calendario liturgico tradizionale con quello Ortodosso. Le celebrazioni guidate dal *khevisberi* (o dal *khutsesi*) hanno, come abbiamo visto, un andamento del tutto particolare, eppure la loro struttura fortemente ritualizzata, la ricchezza di gesti ed il valore simbolico del linguaggio e della spazialità le avvicina in

modo evidente ad una vera e propria liturgia, mentre in alcuni momenti, come la benedizione del pane e delle bevande, essa richiama chiaramente l'esperienza eucaristica.

Anche da un punto di vista storico, per altro, sono stati molti gli apporti e gli stimoli che hanno contribuito al formarsi di una complessa visione dei rapporti fra mondo umano e mondo divino: la prima "religione mondiale" ad aver fatto il suo ingresso in area caucasica è stata il Giudaismo, arrivato in Georgia e nel Daghestan attorno al V sec. a.C. Il Cristianesimo, invece, come abbiamo detto si diffuse nell'allora Albania e nelle attuali Georgia ed Armenia nel IV sec., per poi penetrare (anche se in modo irregolare) nel Caucaso settentrionale: alcuni elementi del primo Cristianesimo, comunque, sono comuni a tutta la cultura religiosa georgiana (Abakelia 1999). La Georgia, in effetti, è uno dei più antichi paesi cristiani: sul piano archeologico, le prime comunità cristiane vi sono attestate nel II e III sec. e si costruirono con molta probabilità attorno alla predicazione di alcuni apostoli quali Andrea, Simone il Cananeo e Mattia⁹⁴. L'istituzione del Cristianesimo come religione di stato risale però al 327, per volere di re Mirian e della regina Nana, ed è legata alla figura di Santa Nino⁹⁵: in generale, il processo di cristianizzazione della Georgia è un tema di imprescindibile importanza per lo studio della storia e della cultura locale⁹⁶.

⁹⁴ Pare infatti che la più antica eparchia locale sia stata fondata ad Askuri proprio da Andrea e che la prima chiesa cristiana sia quella di Nastakisi (nel Kartli), risalente al III sec.

⁹⁵ Prima dell'arrivo del Cristianesimo, le diverse aree della Georgia erano sotto la più o meno diretta influenza del mondo greco-romano (la Colchide) e iraniano (l'Iberia); nonostante la parte occidentale abbia poi instaurato dei contatti anche piuttosto diretti con la chiesa di Bisanzio, inizialmente fu la regione dell'Iberia a mostrare i segni più netti della cristianizzazione, soprattutto in seguito alla conversione del re Mirian. Secondo quanto narrato dal monaco latino Rifino di Acquileia nella sua *Historia Ecclesiastica* (IV sec.), in quel periodo nella regione cominciò a diventare piuttosto noto il caso di una giovane ragazza cristiana, una schiava originaria della Cappadocia, che aveva curato un bambino solo con le proprie preghiere: chiamata a palazzo, il re le chiese di curare anche sua moglie da una malattia che sembrava fatale, e la ragazza, di nome Nino, vi riuscì. Alcuni riferimenti narrativi di impronta già più leggendaria raccontano poi di come, poco tempo dopo, lo stesso re si fosse perso nel bosco durante un'eclissi: disperato, invocò il Cristo della sua schiava, promettendogli di cominciare a venerarlo se lo avesse salvato; così accadde, e il re si convertì alla nuova religione, facendo costruire quelli che sono oggi la chiesa di Svetitskhoveli (inizialmente in legno, poi in pietra: si dice che sotto vi sia stata sepolta la tunica di Cristo dopo la crocifissione) a Mtskheta e un monastero chiamato Jvari ("croce") sulla cima di una collina poco lontano, dove prima sorgevano le immagini degli idoli Aramazd (il zoroastriano Ahura-Madza), Gatsi e Gaim. Secondo le cronache georgiane, in quello stesso periodo degli emissari furono urgentemente mandati a Costantinopoli per richiedere dei preti (Thomson 1996; cfr. anche Gamkrelidze 1998a, Anderson 2003, Berman 2010, 2011). Oggi la Georgia è sede di una chiesa Ortodossa auto-cefala, attualmente guidata dal Patriarca Ilia II.

⁹⁶ Fu proprio la diffusione del Cristianesimo a favorire lo sviluppo della letteratura (anzi, dell'alfabeto stesso) e dell'arte e infatti ne abbiamo notevoli esempi nella diffusione di centri educativi importanti, con un bacino di accoglienza praticamente internazionale: nel IV sec., ad esempio, esisteva una scuola di

Più tardi, con l'invasione araba del Caucaso orientale, iniziata nel VII-VIII sec., i precetti dell'Islam cominciarono a loro volta a farsi strada, anche se nell'Azerbaijan e presso le tribù del Nord si consolidarono solo a partire dal XV sec. Oggi, per altro, sembra stiano prendendo piede anche altre confessioni, come il Wahabismo nella Gola di Pankisi e persino i Testimoni di Jeovah in alcuni dei villaggi più remoti del Khevsureti (Tuite e Bukhrashvili 2002: 18).

Quello che molti studiosi tutt'ora definiscono "paganesimo", dunque, è piuttosto il complesso sincretismo di elementi caucasici indigeni, cristiani, iraniani e turchi, che ha avuto sviluppi diversi nei vari territori ma che non di meno presenta un quadro comune a tutta quest'area. Infine, va tenuto presente che molto probabilmente il desiderio stesso di riscattarsi dalla lunga e difficile esperienza sovietica sta portando, proprio in queste regioni che ne furono più duramente colpite, ad una rivitalizzazione anche in chiave politico-identitaria della religione ritenuta più "antica", "autentica", "tradizionale".

Distinguere precisamente ciò che deriva dall'una o dall'altra tradizione, insomma, è evidentemente un'impresa complicata e forse persino superflua, che di certo eccede la tematica e le ambizioni della mia ricerca.

Ciò che invece mi sembra più interessante notare è, innanzi tutto, il modo in cui il dispositivo rituale riprende gli oggetti⁹⁷, i motivi tematici e soprattutto i percorsi del mito⁹⁸, contribuendo in tal modo a rafforzare la memoria comune di quelle che sono state delle significative esperienze fatte su, e con, il territorio, e in tal senso rivelandosi

retorica e filosofia vicino alla città di Phasi (oggi Poti) dove, a fianco dei rappresentanti delle élite locali, studiavano anche molti stranieri: il filosofo e rettorico greco Temistio, ad esempio, ricevette qui la sua educazione (Meskhia 1968: 7; MacLean 1977: 17 sgg).

⁹⁷ In alcune varianti del *dgheoba*, ad esempio, coloro che vogliono dichiararsi "servi del Patrono" salgono con una catena al collo, e la faranno girare tre volte attorno all'altare.

⁹⁸ Il rapporto fra "mito" e "rito" è un problema antropologico troppo vasto per essere affrontato in questa sede, tanto più che da un punto di vista argomentativo tocca solo tangenzialmente il mio lavoro (anche se lo segnalerò fra i temi più pertinenti per una ricerca futura). Voglio specificare però che io non intendo il rito come semplice "esecuzione" concreta e contingente, rigida e ripetitiva, di "istruzioni" che sarebbero codificate nel mito (cfr. ad esempio quanto scrive Lévi-Strauss nel suo saggio *Mythologie et rituel* contenuto in *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, pp. 137 sgg; per una rassegna degli approcci alla funzione sociale e cognitiva del mito rimando ad Herzfeld 2001: 246-251). Nella mia prospettiva, il mito è inteso come una forma particolare della narrazione e il rito come una *performance* socio-culturale molto complessa: nell'ambito della mia ricerca, mito e rito si incontrano nel paesaggio, in quanto sono entrambi delle pratiche (di tipo narrativo e religioso-cerimoniale rispettivamente) di cura dei luoghi. Nel tracciare gli attraversamenti e costruire la percezione locale del paesaggio, essi viaggiano in un certo senso in parallelo, per poi intrecciarsi in alcuni punti (tanto fisici, quanto linguistici e simbolici) precisi. Va detto infatti che la narrazione degli *andrezi* relativi ai luoghi sacri non costituisce, se non occasionalmente, un passaggio svolto durante il rito. Allo stesso modo che nel trattare la relazione fra racconto mitico e realtà, quindi, credo che anche qui sia importante guardare al valore prassico che informa e, ad un tempo, emerge dalla relazione stessa (cfr. Schechner 2002, Weiner 2002).

esso stesso una vera e propria “pratica di paesaggio”. In questi momenti la processualità sociale porta al culmine, e in un certo senso “mette in forma”, o ancora “mette in scena” (dunque *performa* in senso antropologico), sia la propria rappresentazione di sé, sia la percezione della propria storia e del proprio rapporto con l’ “Altro” (inteso in tutti i sensi che abbiamo visto nel corso di questo lavoro): tutto ciò accade in un luogo, o meglio in un sistema di luoghi e grazie a questo sistema di luoghi, che non solo costituiscono la sua possibilità di ambientazione localizzata, e non solo forniscono un ancoraggio simbolico a delle complesse rappresentazioni, ma sono essi stessi parte attiva di tali rappresentazioni e delle pratiche che ricorsivamente le generano.

Anche il vissuto rituale, insomma – esattamente come quello narrativo – nella propria intrinseca temporalità connette luoghi, crea percorsi e genera paesaggi.

Conclusioni

TRACCE, TRAME E PERCORSI

Fare ricerca etnografica è come seminare un campo: è questione di piccoli passi, buone sementi, fitto investimento, grande pazienza, lunghe attese e amore per le proprie stesse speranze. E' una raccolta di dati di lunghissimo periodo, e si ha sempre la sensazione di non fare mai abbastanza, di voler essere dappertutto, di voler "concludere". E invece, spesso, le cose le devi lasciare aperte, appese ad un punto interrogativo. E devi cercare di convivere con questa impressione di mediocrità e lentezza. Non tutti i giorni puoi raccogliere qualcosa. Non tutte le cose si lasciano interpretare. Molte volte le persone non hanno tempo per te. La maggior parte dei giorni, sul campo, li si passa fondamentalmente sentendosi "in debito" con qualcuno.

Diario di campo, Vadzisubani - 2 luglio 2010.

Dopo un periodo lungo ed intenso di ricerca sul campo, integrata allo studio delle fonti scritte e visuali relative ad un tema così vasto come la geografia sacra del Nord-Est georgiano, è davvero difficile convincersi di aver visto, compreso e dunque scritto *tutto* quel che c'era da vedere, comprendere e scrivere. All'esatto contrario ci si sente, forse più che all'inizio, sempre in bilico tra l'ipotesi, i risultati e le nuove idee emerse proprio attraverso lo scrivere.

Quello che posso fare, a questo punto, è raccogliere una volta di più le tracce di questa densa "storia" che è stata la mia ricerca, riannodare alcune delle questioni sviluppate nella tesi ed indicare i futuri percorsi possibili, tenendo presente che in questo lavoro i fili dell'etnografia si annodano continuamente a quelli della riflessione sul metodo e le fonti, e che è proprio il loro accompagnarsi reciproco ed inscindibile a costituire la trama emersa nel corso del lavoro.

Situata proprio nel cuore della problematica area caucasica, Sakartvelo è da sempre una "terra raccontata": una terra, cioè, che l'immaginario occidentale così come quello locale hanno conosciuto attraverso grandi narrazioni (nelle quali la mitologia greca si fondeva con quella centro-asiatica e in seguito con quella biblica) prima che grazie a viaggi ed esplorazioni concrete. In seguito, però, sono state proprio queste ultime a generare nuovi racconti, intrecciando i vecchi motivi mitologici a quelli dell'epoca moderna e contemporanea. Come testimoniano l'ormai affermata tradizione dei resoconti/racconti di viaggio e la recente pubblicazione di numerose antologie e raccolte di storie (*folktales*) georgiane, sembra sia diffusa da tempo (fra gli studiosi, ma anche fra le comunità con cui ho lavorato) la percezione che la Georgia possa essere avvicinata, in qualche modo compresa come realtà culturale contemporanea proprio passando attraverso le sue narrazioni e attraversando concretamente i grandiosi paesaggi che di queste narrazioni sono i protagonisti: paesaggi i quali, a loro volta, continuano ad incorporare grandi miti e a restituirli nelle linee visibili della propria biografia. Il *paesaggio* ed il *racconto* – esattamente i due temi portanti di questa ricerca – costituiscono cioè le chiavi di lettura più interessanti ed innovative delle forme della vita e della socialità locali, e credo che il mio lavoro possa costituire in tal senso un significativo contributo, sia teorico che etnografico.

Il Caucaso in generale, la Georgia in particolare, sono stati "raccontati" di volta in volta come la prosperosa terra del Vello d'Oro, il misterioso monte del tragico naufragio

biblico, l'altissima vetta a cui fu incatenato l'eroe mitico Prometeo (o Amirani, la sua versione georgiana): tramandate per secoli sotto varie forme, queste vicende mitiche hanno generato la rappresentazione di una terra lontana ed altra, di contatto ma anche di confine, bellissima ed estrema, lussuosa ma difficile, per certi versi incomprensibile. La nostra conoscenza di questi territori si è andata quindi costruendo gradualmente attraverso uno stratificarsi continuo di immagini narrative ed esperienze concrete del contesto e dei suoi abitanti.

Alcune fra le tematiche intessute in queste grandiose mitologie ritornano nella tradizione narrativa delle regioni di Nord-Est georgiano (Pkhovi, Tusheti e Kakheti), sulla quale ho concentrato la mia ricerca etnografica allo scopo di comprendere il nesso locale fra comunità e luoghi sacri (g. *salocavi*).

Studiare questi luoghi sacri (g. *salocavi*), e farlo attraverso il prisma dei loro miti di fondazione (g. *andrezi*), però, ha significato non solo affrontare molti aspetti della cultura locale ma, ancor prima, incontrare *le persone* che raccontano o conoscono queste storie. E' infatti questo, in ultima analisi, il senso di un'etnografia del paesaggio orientata narrativamente: l'incontro con un sapere che si costruisce lungo storie di vita e si esprime nelle parole di chi quel paesaggio lo abita e lo cura.

Ascoltarne le storie e conoscerne le persone, infatti, costituiscono le due facce di una stessa, preziosa medaglia e sono state anche le tappe del *mio* personale percorso di ricerca in questo contesto. Dopo aver avvicinato il Caucaso e la Georgia attraverso i numerosi racconti (scritti ed orali) a cui ho avuto accesso in diverse occasioni, sia a casa che sul campo, infatti, ho individuato nel paesaggio sacro del Nord-Est, e nella tradizione narrativa che vi è associata da secoli, il tema su cui focalizzare la mia attenzione durante l'etnografia. Ho approfondito così la struttura, la collocazione reciproca e la storia dei santuari che costellano i territori dello Pkhovi del Tusheti, per cercare poi di avvicinarne il valore locale (riassumibile nel concetto di "luogo sacro") attraverso gli *andrezi*, vale a dire i miti che ne raccontano la fondazione, la cui conoscenza e tradizione costituisce un importante patrimonio condiviso dai membri delle comunità di villaggio locali (*temi*).

Un percorso tematico, quello presentato in questa tesi, che ha continuamente intrecciato terre e storie, sviluppandosi lungo le linee del paesaggio locale inteso sempre come articolato nesso di esperienza, percezioni e pratiche, ma soprattutto come processo

sociale caratterizzato da un'intrinseca temporalità, che proprio la narrazione riesce in qualche modo a ripercorrere e l'etnografia, attraverso l'analisi della narrazione stessa, a restituire.

Uno dei nodi epistemologici che ho voluto evidenziare col mio lavoro, infatti, è proprio il valore della narrazione di storie (in particolare, quella orale) come fonte di una conoscenza etnografica del paesaggio. Ho deciso così di interpretare la percezione locale degli altari per il culto – e della geografia sacra che essi generano – attraverso il prezioso materiale narrativo costituito dagli *andrezi* di fondazione. Credo infatti che proprio queste storie – non solo in quanto espressioni di una più vasta mitologia, ma anche in quanto pratiche sociali – contribuiscano in modo determinante alla conoscenza del senso emico dei luoghi: anche se il significato nativo dei luoghi sacri rimane probabilmente più un percorso da continuare a tracciare che una strada già conclusa, ritengo tuttavia che esso possa essere avvicinato proprio attraverso la rete complessa delle pratiche locali di *place-making*, fra cui la narrazione sui luoghi occupa senz'altro un posto di grande rilievo. Narrazione che, nel presente lavoro, è intesa sia come forma di conoscenza *nativa* dei luoghi sia come fonte della conoscenza *etnografica* del senso locale che questi luoghi hanno¹.

Un simile tipo di approccio valorizza da un lato la struttura narrativa del paesaggio, dall'altro lo *storytelling* come pratica, in particolare come pratica che costruisce il senso e la percezione del paesaggio stesso.

La storicità e narratività dei paesaggi riguarda in realtà non solo le regioni di cui mi sono occupata, ma l'intero territorio georgiano che, come ho chiarito sin dal primo capitolo, è stato da sempre esplorato, vissuto e pensato “per storie”. L'antica capitale Mtskheta, le città rupestri e i numerosi monasteri, i *caravanserias* che tracciano la rotta dell'antica Via della Seta, i siti sacri disseminati sia sul Grande che sul Piccolo

¹ Infatti tra le «condizioni per un'esperienza dello sguardo», ovvero per sviluppare una prospettiva che scopre le trame dei paesaggi, Massimo Venturi Ferriolo individua cinque presupposti o «*preposizioni* per una pratica di paesaggio»: la visibilità (intesa come capacità di guardare e connettere gli elementi del visibile in un quadro unitario), la temporalità (la capacità di «svelare la trama di un paesaggio nella sua trasformazione»), la temporaneità (vale a dire l' “essere-nel-tempo”, in quanto essere umano, di chi lo percepisce, la sua stessa vita «e la sua con-temporaneità e/o temporalità parziali, percepibili con l'esperienza tattile e visiva del corpo»), l'accessibilità (la capacità di entrare nella temporalità e nella temporaneità per cogliere la pregnanza del paesaggio, la sua densità di oggetti e significati e anche la sua dimensione estetica); infine, non a caso, la narrazione, che «si propone infine come essenza di un governo di paesaggio che salvaguardi le trame costitutive dei luoghi» e che sia ad un tempo trasmissione di memoria e conoscenza, luogo di partecipazione responsabile, dialogo fra le generazioni (Venturi Ferriolo 2010: 6).

Caucaso, i villaggi di montagna con la loro architettura militare, una tradizione millenaria di coltivazione della terra e produzione del vino: queste sono solo alcune delle ragioni che motiverebbero altrettante ricerche di antropologia del paesaggio georgiano e che credo contribuirebbero in modo concreto alla comprensione di numerosi aspetti della cultura locale (temi molto attuali come il crescente nazionalismo, la riproduzione di un preciso senso di identità, la percezione dei propri confini culturali, la relazione con altri popoli ed altre religioni, la rappresentazione e/o folklorizzazione della propria tradizione, l'articolazione fra città e villaggi, fra pianura e montagna) i quali, oggi, passano proprio attraverso il rapporto fra comunità e territorio.

Il nesso narrativo fra uomini e luoghi è risultato particolarmente evidente tra le comunità di villaggio dello Pkhovi, che da secoli conoscono e tramandano gli *andrezi* in cui si racconta dell'istituzione dei propri santuari e villaggi a partire dalle vicende di alcuni protagonisti mitici nel loro rapporto a specifici punti del territorio. E' proprio in questo snodo che, come dicevo prima, il raccontare luoghi si rivela non solo indispensabile fonte etnografica, ma vera e propria forma di *local knowledge*, dunque anche punto d'incontro fra questa e la prospettiva analitica del ricercatore.

Nella mia ricerca ho cercato di sottolineare più volte il ruolo sociale della spazialità (soprattutto nel marcare i rapporti di genere e quello fra le generazioni) ed il modo in cui essa viene costruita sia nella frequentazione concreta degli altari, sia nelle trame dei miti di fondazione. Mantenendo però sempre viva la consapevolezza che quello georgiano è un contesto attualmente soggetto a processi di forte mutamento e parziale deculturazione, anche se proprio la tradizione narrativa contribuisce attivamente al mantenimento o al ripristino del nesso fra comunità e luoghi sacri delle montagne. Le storie sui luoghi non costituiscono però un patrimonio statico ed immutabile, bensì un processo culturale in continuo sviluppo, esattamente come il paesaggio sacro di cui raccontano: ecco che dunque il concetto stesso di "tradizione" non si riduce più ad un mero costrutto antropologico ma esprime appieno la nozione locale di *gadmocema*, un dispositivo dinamico di trasmissione e condivisione della conoscenza sui luoghi, che è ad un tempo sapere territoriale, pratica della socialità, rapporto con il "divino", recupero del passato e costruzione del futuro².

² Credo siano confermate qui almeno alcune delle funzioni che Jedlowski (2000: 160 sgg) attribuisce alla narrazione di storie: oltre a quella referenziale (relativa al contenuto comunicato nei miti di fondazione), e ludica (legata cioè all'affabulazione e all'intrattenimento), sicuramente la loro funzione comunitaria (la

Nella prospettiva che ho tracciato qui, infatti, le storie sui luoghi sono un modo concreto di prendersi cura dei luoghi medesimi, e proprio per questo credo che valorizzarle sia non solo un interesse possibile, ma quasi il “dovere” di un’etnografia orientata allo studio del paesaggio. Infatti i luoghi – qui, non solo quelli che vengono definiti “sacri”, ma l’intero paesaggio che le loro trame connettono – possono giocare un forte ruolo etico nella vita delle comunità umane: grazie alla conoscenza, di lunghissima data, che vi è depositata, sono nodi che permettono una continuazione (anche e proprio nei cambiamenti) delle forme culturali locali; costituiscono dei *pattern of reminding* per chi li abita, con preziose indicazioni su come comportarsi in rapporto alla propria terra³; la rete di connessioni, tanto simboliche quanto pratiche, che attraverso di essi prende forma, sostiene il senso identitario e la memoria della comunità. Conoscere le storie dei luoghi e quelle delle persone che li abitano, insomma, sono una e l’identica cosa. Ecco dunque perché vale la pena etnografare le storie in quanto “pratiche di paesaggio”: perché esse danno voce a quel sapere territoriale che, solo, può trasmettere la “cultura dei luoghi” come “cura dei luoghi”, e perché il narrare è la sola pratica che davvero rende giustizia alla tessitura narrativa del paesaggio stesso.

narrazione consiste nel condividere una storia, e ciò presuppone un legame di reciprocità tra narratore e destinatario, che stabiliscono un contratto e costruiscono quella che ho chiamato “comunità narrativa”), quella normativa (nel raccontare l’origine dei luoghi sacri si propone al destinatario un modello di esperienza e di comportamento da adottare nei loro confronti, che ho condensato nel concetto di “cura”), gli si trasmettono regole che si ritiene dovrebbero essere imitate o rispettate; ho insistito inoltre su quella che Jedlowski chiama funzione cognitiva, ossia la tendenza modellizzante del racconto, che è costituito dall’intreccio di avvenimenti, personaggi ed azioni tenuti insieme da uno schema ben preciso di relazioni e interconnessioni, un “modello” che si presta poi ad essere applicato di nuovo tanto nell’interpretazione di ciò che si vive quanto in nuovi racconti; le narrazioni di cui mi sono occupata, abbiamo detto, hanno sicuramente anche una funzione identitaria: mettere una storia in comune significa esprimere, costruire, confermare o cercare attraverso la relazione il riconoscimento di una precisa appartenenza culturale o comunitaria; infine, ad essa è collegata senza dubbio la funzione mnemonica: nella narrazione, cioè, la memoria del narratore si fa memoria comune. Come spiega Barbara Poggio (Poggio 2004), infatti, le narrazioni sono la sostanza di cui è fatta ogni memoria collettiva e la costruzione di una memoria in comune è l’effetto di ogni atto narrativo.

³ Quella della “protezione e preservazione del paesaggio” non è una questione avvertita in modo urgente fra le comunità di montagna; in un Paese così poco abitato ed industrializzato, inoltre, sembra non esservi ancora un reale motivo per pensare a concrete minacce di carattere ambientale. Una volta ho chiesto a Tariel, il mio informatore di Magharoskari, se gli abitanti del villaggio si preoccupassero della protezione dei loro luoghi sacri, e la sua risposta, persino un po’ ironica, è stata: “protezione *da cosa?*!”. Mentre comunque non è escluso che fenomeni sempre più invasivi come il turismo, le estrazioni e la costruzione di vie di comunicazione arrivino a rappresentare un rischio per il paesaggio sacro locale, un problema senz’altro più evidente è quello del deterioramento materiale degli altari per il culto: se nel caso di Lashari è stato possibile, di recente, raccogliere dei contributi per il suo restauro, non è altrettanto scontato che si riescano ad attirare interessi, risorse e manodopera per la manutenzione delle centinaia di altri santuari minori, spesso poco noti alla popolazione georgiana stessa. In tal senso proprio l’intervento degli studi antropologici potrebbe contribuire a far comprendere l’importanza socio-culturale di questi altari e del loro mantenimento sia come strutture materiali che come patrimonio culturale.

Se, come scrive João Nunes, il paesaggio è «l'insieme delle impronte lasciate sul territorio dalle diverse comunità e dai diversi individui che lo condividono» e «il complesso di relazioni a cui tali impronte corrispondono come manifestazioni percettibili della vita: relazioni che si sviluppano tra individui della stessa comunità, tra comunità differenti, collettivamente, e tra tutti loro e il territorio; relazioni che implicano uno sforzo di sopravvivenza, un meccanismo per assicurare la sopravvivenza della comunità, un gesto di protezione delle generazioni presenti verso quelle successive», allora «trasmettere il paesaggio dovrà [...] consistere in un sistema di comunicazione di un processo, non di un'immagine. Il nocciolo del discorso sarà narrativo, ovvero la descrizione di una dinamica» (Nunes 2010: 8).

Fare etnografia dei luoghi che queste comunità abitano e venerano, in altre parole, è tutt'uno con il fare etnografia delle loro narrazioni. Il paesaggio stesso, infatti, è sostanzialmente pratica, movimento, trasformazione e relazione e, se consideriamo quanto detto qui sull'affinità fra la trama del paesaggio e l'andamento di una storia, sembra quasi inevitabile che in un contesto come quello del Nord-Est georgiano una così radicata relazionalità abbia trovato espressione nel raccontare.

Dalla trama delle narrazioni traspare in filigrana un senso dei luoghi che va molto oltre l'apprezzamento estetico o l'idea di una loro qualche "preservazione museale": i luoghi sono realtà vive, pulsanti di persone e delle loro rappresentazioni, le quali "fanno" i luoghi tanto quanto li costituiscono le strutture fisiche visibili. Dopo tutto, un approccio narrativo ai luoghi e al paesaggio culturale permette di evidenziare proprio la differenza sostanziale che intercorre tra la "cultura" e la "conoscenza" intese come "processo senza fine", e gli stessi concetti pensati come patrimonio conchiuso e pronto ad essere trasmesso sempre uguale a se stesso.

Ciò che, nella mia ricerca, è emerso proprio grazie alle storie, sono innanzitutto il valore sacro dei luoghi e l'insistente associazione fra questa "sacralità" (complessa nozione in cui si integrano esperienze storiche antiche e vissuti sociali contemporanei) e l'altitudine (un elemento specifico e distintivo del paesaggio caucasico): il primo aspetto mi ha consentito di far luce in modo esplicito sulla dimensione molto problematica del rapporto fra il gruppo e la propria componente "femminile", mentre il secondo ha gradualmente condotto dalla micro-analisi dei singoli luoghi di culto alla macro-analisi del più ampio rapporto fra "pianura" e "montagna" intese non solo come

forme locali di paesaggio e di vita, ma anche, per esteso, come regioni (lo Pkhovi-Tusheti ed il ᱘akheti rispettivamente) che si confrontano, distinguono e ad un tempo intersecano nella Georgia orientale. Per motivi logistici, organizzativi e di *gate-keeping* non ho potuto approfondire la specifica esperienza spaziale e rituale dei santuari femminili, che come tematica meriterebbe però di essere percorsa attraverso una ricerca specificamente dedicata; anche l'articolazione fra le strutture materiali, le pratiche di paesaggio e la questione del "potere" rappresenta uno spunto problematico che potrebbe impegnare antropologia e archeologia in una proficua collaborazione.

Un altro rapporto concettuale denso di rimandi è proprio quello fra paesaggio e religione o, più specificamente, fra caratteristiche del territorio e senso locale del "sacro". L'idea di un'origine e di un'impronta "divina" nel paesaggio ritorna per altro in una delle storie in assoluto più note e raccontate sulla terra che i Kartveli (i Georgiani) hanno abitato sin dalle loro origini. Secondo questo bellissimo racconto, appena dopo che Dio (g. *ghmerti*) ebbe creato la Terra egli chiamò in assemblea tutte le genti e le nazioni, in modo da poter donare ad ognuna una patria (g. *dedamitsa*). Tutte le nazioni si presentarono fedelmente all'appello, ad eccezione dei Georgiani. Dio allora parcellizzò la Terra dandone un pezzo a ciascun popolo e poi, stanco per il lungo lavoro, si avviò verso casa. Lungo la strada, però, incontrò i Georgiani che stavano seduti sull'erba, sotto un albero, a bere del vino e a cantare spensierati. Stupito della scena, chiese loro come mai non si fossero presentati alla cerimonia di "consegna delle terre": in quel modo, infatti, ne erano rimasti privi. I Georgiani erano mortificati: «Ci dispiace» dissero, «Ci eravamo incamminati per venire ma lungo la strada siamo rimasti così impressionati dalla bellezza di questo mondo che ci siamo voluti fermare per brindare all'erba e agli alberi, ma anche al sole e al cielo e all'acqua e a queste meravigliose montagne. Così, alla fine, abbiamo trascorso tutto il giorno qui, a brindare alla bellezza della Tua creazione». Dio ne fu commosso, e rispose loro: «Dunque, a dire il vero è rimasto libero un piccolo pezzetto di terra, in realtà il più bello di tutti. Volevo tenerlo per me, ma visto che voi lo avete apprezzato così tanto, decido piuttosto di darlo a voi ... lo chiamerete "Sakartvelo"».

"Sakartvelo", come dicevo all'inizio, significa infatti "terra dei Kartveli" e, insieme a questo racconto che ho ricostruito grazie alle parole di numerosi miei informatori, resta come traccia che circonda di simboli molto precisi il loro senso – direi quasi

“affettivo” – di appartenenza al proprio territorio. Io stessa ho potuto passare gradualmente dal sentirmi un’estranea, quasi del tutto incapace di orientarsi tra i possibili percorsi del paesaggio e della cultura georgiani, al sentirmi, in qualche modo, immersa in strutture e situazioni sempre più familiari: iniziando a riconoscere e ad amare il suono di certe parole, i nomi dei luoghi, i personaggi delle storie. Tutto questo è stato possibile grazie alla collaborazione concreta con coloro che mi hanno accolta e accompagnata durante il campo, condividendo con me quella profonda, mai del tutto analizzabile esperienza che è il senso dei propri luoghi.

Nelle regioni del Nord-Est georgiano questa percezione del legame ai luoghi è particolarmente forte e carica di rimandi mitologici. Attraverso i miti di fondazione degli altari e dei villaggi, in effetti, mi è stato possibile intravedere in qualche modo un’intera cosmologia: ho rintracciato così lo svilupparsi sia storico che narrativo di importanti rappresentazioni locali come il rapporto con l’ “altro da sé”, la costruzione percettiva del “confine” settentrionale, la trasfigurazione mitica della storia locale (in particolare le figure di alcuni sovrani, dei principi locali e di alcuni guerrieri autoctoni).

Intrecciando le storie altrui ai miei attraversamenti concreti di queste geografie ho maturato inoltre una sempre maggiore attenzione per la temporalità o storicità, insomma per la processualità che caratterizza la percezione del proprio paesaggio, e che si esperisce nella tessitura ininterrotta di storia e storie, della sua biografia con le biografie (famigliari e individuali) di chi lo abita, di rappresentazioni e pratiche.

Su molti di questi aspetti, le conclusioni del mio lavoro rimangono aperte verso ulteriori percorsi, pur continuando a dimorare nel senso locale dei luoghi.

Mentre buchiamo i confini dei vari villaggi, con l’Aragvi Nero che ci si ripresenta a fianco ogni tanto, mi tornano in mente le pagine dei racconti di Chokheli sulle donne che vivono nella zona di Gudamaqari: vite solitarie, dure, dimenticate. L’odore delle patate che arrostiscono sul fuoco; il gelo e l’immobilità dell’inverno; il pericolo di non arrivare a fine stagione; l’abbruttimento della vita di chi si isola; le giornate dei pastori, immersi nell’odore dei loro stessi animali; gli occhi rossi e infuocati dei cani, questi animali perfettamente adattati alla vita d’altura, con un pelo grosso almeno quanto quello delle pecore a cui fanno la guardia.

Mi sono un po’ commossa, un po’ emozionata, un po’ intristita.

Sono modi di vivere di cui ci si potrebbe persino innamorare, no?

(Diario di campo, Gergeti - 27 giugno 2010)

APPENDICE I

Estratti dalle interviste

Estratti dalle interviste: trascrizione in lingua originale (alfabeto georgiano, traslitterazione). Ad ogni numero corrisponde una diversa intervista, anche se in alcuni casi più colloqui sono stati svolti con lo stesso informatore. Nella traslitterazione ho inserito le lettere maiuscole ad inizio frase e per i nomi propri, in modo da facilitare la lettura.

1) Intervista a TEIMURAZ GVIMRADZE

Temur, diminutivo di “Teimuraz”, ha circa 50 anni e lavora come impiegato alla *Sakartvelos Universiteti*. E’ originario di Shilda, un villaggio del Kakheti centrale, ma la casa dove attualmente torna quando lascia Tbilisi è situata nel piccolo villaggio di Almați, poco lontano. E’ lì che si reca spesso con la sua famiglia: la moglie Cisana, il giovane figlio Giorgi e le due figlie Mağa e Tamta, entrambe studentesse universitarie. Conosco Temur sin dal mio primo soggiorno in Georgia, nel 2009, così sia questa che le successive interviste si svolgono in un’atmosfera molto rilassata; in questo caso la mia tutor locale, prof. Tinatin Ghudushauri, mi aiuta a capire e tradurre le parole del mio intervistato.

Data e luogo di svolgimento dell’intervista: 6 maggio 2010, ufficio di Temur, Tbilisi.

Tipologia: intervista semi-strutturata condotta in lingua georgiana e tedesca.

Metodo di rilevamento: registrazione audio, annotazioni, annotazioni postume.

a

იმიტომ რომ აი ეხლა როდესაც თქვენ ამბობთ გრემი. აქ არის გრემთან აღმატი სადაც ჩვენ წავალთ და დავიძინებთ და აი აქ არის სადღე რომელიცმე წედან ვახსენე არის დაღესტნური სიტყვა. ეს არის ყადორის უღელტეხილი რომელიც დაღესტნის ერთი გადმოსასვლელია და აი აქ არის, აქ არის თოხალი, თოხალი... ლეკებზე გადასასვლელი კიდევ ერთი გზა. ამიტომაც აი ამ სოფლებს ხშირად ქონდათ თავდასხმები და იმიტომაც მოსახლეობა იხიზნებოდა მიდიოდა როდესაც ძლიერი იყო საქართველოს ხელისუფლება და სახელმწიფოებ მაშინ ბუნებრივია ხალხიც ჩვეულებრივ ცხოვრობდა და მათთან სავაჭრო ურთიერთობა მეთითონაც მახსოვს კარგი ურთიერთობა სავაჭრო დაღესტნელებთან.

Imițom rom ai ekhla rodesac tkven ambobt Gremi. Ak aris Gremtan Almați sadac chven tsavalt da davidzinebt da ai ak aris Sadue romelicme tsedan vekhsene aris daghestnuri sițqva. Es aris qadoris ughelțebili romelic daghstnis erti gadmosasvlelia da ai ak aris, ak aris Tokhali, Tokhali... Leķebze gadasasvleli ķidev erti gza. Amițomac ai ak sopebs khshirad kondat tavadaskhmebi da imițomac mosakhleoba ikhizneboda midioda rodesac dzlieri iqo Sakartvelos khelisupleba da sakhelmtsipoebi mashin bunebrivia khalkhic chveulebriv ckhtvrobda da mattan savatchro urtiertoba metitonac makhsovs ķargi urtiertoba savatchro daghestnelebtan.

2) Intervista a TARIEL UDZILAURI (i)

Tariel Udzilauri ha 60 anni: è nato nel villaggio di Magharoskari, nell'Ukana Pshavi, dove vive attualmente e di cui è *gamebeli*, ossia “capo”, “amministratore”. A lui mi hanno rimandato direttamente i miei ospiti locali, in quanto il suo ruolo nel villaggio ne fa una persona particolarmente esperta della storia locale, ma anche della vita religiosa e dell'organizzazione territoriale della regione. Tariel parla un georgiano poco chiaro, carico di inflessioni dialettali, di difficile comprensione non solo per me, ma anche per Nato, la collega che mi aiuta durante l'intervista.

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 12 giugno 2010, casa di Tariel, villaggio di Magharoskari, Ukana Pshavi.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa, condotta in lingua georgiana.

Metodo di rilevamento: registrazione, annotazioni, annotazioni postume, fotografie.

a

უფშავია, წინაუფშავია... ადრე აქ უცხოვრია ადრე მოსახლეობას, ცხოვრობდნენ მთებში საერთოდ 1800-იანი წლების, შემდეგ რევოლუცია რომ მოხდა, ჩამოვიდნენ დაბლა ჭალებზე: იმიტომ რომ, მანამდე ცხოვრობდა ზევით უკანა ფშავს ცალკე საკრებულო აქვს. კი დაიცვალა სოფლები აქ არავინ ცხოვრობს. ძაან ბევრი ცხოვრობს ნუ ცხოვრობენ იქ.

Upshavia [“Ukana Pshavi”], Tsinapshavia... adre ak uckhovria adre mosakhleoba ckhovrobdnen mtebshi saertod. 1800-iani tslebis, shemdeg revolucia rom mokhda, chamovidnen dabla tchalebze: imitom rom, manamde ckhovrobdia zevit Ukana Pshavs calke sakrebulo akvs Ukana Pshavshi. ოი დაიცვალა სოფლები აქ არავინ ცხოვრობს. ძაან ბევრი ცხოვრობს ნუ ცხოვრობენ იქ.

b

და ათი კომლი იქ ცხოვრობდა მაღლა აქ ზემოთ არის “კუდო”, ერთი თხუთმეტი ოჯახი ზევით კუდოში ცხოვრობდა. ერთი 15 კომლიანი სოფელი ეგ იყო, იმ პერიოდში, აქეთ არის “ხიდიანი”, 16 კომლიანია. მერე “კანატია”, 25 კომლიანია (ზემო მაღარო): 10 კომლი ცხოვრობს და მაღლა. 15 ოჯახი ზევით კუდოში ცხოვრობდა. “ზარბახხანი” 15 კომლიანი ოჯახი ეგ იყო იმ პერიოდში; “წიფრანი” დაახლოებით 27-28 ოჯახი; “მარახევი” და მერე მივედივართ აქეთ “ჩარგალი”, 47. ზევითაა კიდევ დიდი სოფელი, 60 კომლიანია, ჩარგალი. “მიგრიაუტა”, დაახლოებით ეგაც 20 ოჯახიანია; “წაწალხევი” ეგაც 28 ოჯახი ცხოვრობს. “ინო” – ამ სოფელში 2 ოჯახი ცხოვრობს ამ პერიოდში, “აფშო” 3 და “ხომი” 12.

Da ati komli ik ckhovrobdia maghla ak zemot aris “Kudo”, erti tkhutmeti ojaxhi zevit Kudoshi ckhovrobdia. Erti 15 komliani sopeli eg iqo, im periodshi, aket aris “Khidiani”, 16 komliania. Mere “kanatia”, 25 komliania (Zemo Magharo): 10 komli ckhovrobs da maghla. 15 ojaxhi zevit Kudoshi ckhovrobdia. “Zarbachkhani” 15 komliani ojaxhi eg iqo im periodshi; “Tsiprani” daakhloebit 27-28 ojaxi; “Sharakhevi” da mere mivdivart aket “Chargali”, 47. Zevitaa kidev didi sopeli, 60 komliania, Chargali. “Migriauta”, daakhloebit egac 20 ojaxhiania; “Tsatsalkhevi” egac 28 ojaxi ckhovrobs. “Ino” – am sopolshi 2 ojaxhi ckhovrobs am periodshi, “Apsho” 3 da “Khomi” 12.

c

ოცდათოთხმეტი წლის ჩანაწერებით სერგი მაგალათიას და ბარდაველიძე - ვერა ბარდაველიძე აქვს ფშავზე გამოცემული წიგნი, თვითონ ესე იგი 34 წლის მონაცემებით სერგე მაკალათია წაერდა ფშავში უცხოვრია 3500 ადამიანს, სულს. წინა და უკანა ფშავში, ესლა დაეუმატოთ იმის მერე რამდენი წელი გავიდა.

Ocdatokhmeti [34] tsli chanatserebit Sergi Maqalatia da Bardavelidze – Vera Bardavelidze akvs Pshavze gamocemuli tsigni, tviton ese igi 34 tsli monacemebit Sergi Maqalatia tserda Pshavshi uckhovria 3500 adamians, suls. Tsina da Ukana Pshavshi, ekhla davumatot imis mere ramdeni tseli gavidia.

d

არის აშენებული, ციხესავით არის მხოლოდ დანგრეულია, დანგრეულებია და კრუგზე არის ეს ბზები, ხოდა აქ არის ერთი აშენებული სადაც ზარი კიდია. ეგ არის გადარჩენილი მანდა, ეტყობა ცოტა გვიანაა აშენებული. ესაც. ყველაზე ბევრი სალოცავი არის – აქ არის სოფელი “აფშო”, ესლა იქ, ლაშარს ეძახიან იქაც რა. საერთოდ ლეგენდა ისეთია რომ ფშავში დასახლება, საერთოდ ჩრდილო-კავკასიაში მაგედან წამოსულად მაგ სოფლიდან რა. აფშოა სოფელი და ძალიან დიდი კომპლექსია იქაც რა, სალოდე ქვაბები და რაღაცა მთელ გორზე სულ აწყობილია შენობა-ნაგებობა, ძალიან დიდი კომპლექსია.

Aris ashenebuli, cikhesavit aris mkholod dangreulia, dangreulebia da krugze aris es bzebi, hoda ak aris erti ashenebuli sadac zari k'idia. Eg aris gadarchenili manda, etqoba coṭa gvianaa ashenebuli. Esac. Qvelaze bevria salocavi aris – ak aris sopeli “Apshe”, ekhla ik, Lashars edzakhian ikac ra. Saertod legenda isetia rom Pshavshi dasakhleba, saertod chrdiloḡavḡasiashi magedan tsamosulad mag soplidan ra. Apshea sopeli da dzalian didi ḡompleksia ikac ra, salode kvabebi da raghaca mtel gorze sul atsqobilia shenoba-nageboba, dzalian didi ḡompleksia.

e

უკანა ფშავში ეგ არი. ლაშარი განთავსებულია ლაშარის გორზე, 11-12 საუკუნის თამარს რომ ყავდა თავისი სარდალი დავით მხარგრძელი იმას შემოუარა ჩრდილოეთით-მთებით ველები აიღო შემოვიდა, აქედან ვერ შევიდა ფშავში – ფშავი ვერ აიღო, რომ შემოეტანა ქრისტიანობა, შემოვიდნენ მთიულეთიდან და გაანადგურეს, გადაწვეს ყველაფერი და ძალით დაიპყრეს. იქვე არის ლაშარის მოპირდაპირედ ეკლესია 11-12 საუკუნეებში აშენებული. ლაშა-გიორგის სახელობის ეკლესიაა.

Ukana Pshavshi eg ari. Lashari gantavsebulia Lasharis gorze, 11-12 saukunis Tamars rom qavda tavisi sardali Davit Mkhargrdzeli imas shemouara chrdiloetit-mtebit velebi aigho shemovida, akedan ver shevida Pshavshi – Pshavshi ver aigho, rom shemoetana krist'ianoba, shemovidnen mtiuletidan da gaanadgures, gadatsves qvelaperi da dzalit daipqres. Ikve aris Lasharis mopirdapired eklesia 11-12 saukuneebshi ashenebuli. Lasha-Giorgis sakhelobis eklesiaa.

f

საელავი არ იკვლება არსად, მარტო მანდ. ეგ იქ არის, რა ჰყვია? ფშავის მთავარი სალოცავი ეგაა. ფშავში არის თორმეტი თემი, 12 თემს აქვს თავისი სალოცავი. ამ თორმეტივეს ხელმძღვანელობს ლაშარი

ცენტრალური სალოცავია და მაგათი ხევისბერი ემორჩილებოდა დანარჩენი ყველა ხევისბრები და პლუს მერე ჯარს რომ აგროვებნენ სარდლობდა, თვითონ ამ ჯარის სარდალიც იყო

Saklavi ar ikvleba arsad, marṭo mand. Eg ik aris, ra hqvia? Pshavis mtavari salocavi egaa. Pshavshi aris tormeti temi, 12 tems akvs tavis salocavi. Am tormetives khelmdzghvanelobs Lashari centraluri salocavia da magati khevisberi emorchileboda danarcheni qvela khevisbrebi da plus mere jars rom agrovebnen sardlobda, tviton am jaris sardalic iqo.

g

ესლა მაგაზე ლეგენდა როგორ იყო: ესეგი “მუხის ანგელოზს” ეძახდნენ თურმე მაგას სანამ ეს ქრისტიანობა შემოვიდოდა, და მუხის ანგელოზს მუხები დგას მანდ ძალიან დიდი ესეთი, ლეგენდა ყოფილა ესეთი, მუხიდან მიათქს ოქრო და ცაშია წასული ოქროს იმითაა დაკავშირებული ცასთან ეს მუხა და, ამ “მუხის ანგელოზს” ლოცულობდნენ, ემორჩილებოდნენ თაყვანს სცემდნენ მთელი ხალხი ამოდენა ხალხი.

Ekhla magaze legenda rogor iqo: esegi “mukhis angelozs” edzakhdnen turme magas sakham es kristianoba shemovidoba, da mukhis angelozs, mukhebi dgas mand dzalian didi eseti, legenda qopila eseti, mukhidan miakvs okro da cashia tsasuli okros imitaa dakavshrebuli castan es mukha da, am “mukhis angelozs” loculobdnen, emorchilebdnen taqvand scemdnen mteli khalkhi amodena khalkhi.

h

“მუხის ანგელოზი” მოშალეს და მერე ჩაანაცვლეს გიორგი - წმინდა გიორგი და ესლა ორივეა, რომ მიდხარ ორივეა ლოცულობს, “ლაშარსაც” და “მუხის ანგელოზსაც” და იმასაც წმინდა გიორგის, ლაშარის წმინდა გიორგი ჰქვიათ. [...]

მერე ადგნენ რითი მოვუშალოთ ამათ ეს სალოცავი რომ აღარ მივიდნენ, აღარ ეცენ ამ ხეს, მივადებინოთ ქრისტიანობა და, ადგნენ მერე და, აფციაურები ყოფილან მაცხოვრებლები აქა და საიდუმლოება ქონიათ როგორ უნდა მოჭრა ეს მუხის ხე, იმიტომ რომ არ იჭრებოდა, დაარტყამდი ცულს და არ იჭრებოდა, ვერ მოჭრიდი იმას, ჰოდა, აფციაურებს ცოდნიათ მერე საიდუმლოება როგორ უნდა მოიჭრას მუხა და გაყიდეს ფშავლები და ასწავლა ამათ. [...]

ვინ და თამარის ხალხი რომ იყო, ამათ უთხრეს რომ აფციაურებს აქეთ ეს საიდუმლოება და გაყიდეს ფშავლები და მოკვეთილია აფციაურები ფშავიდან. ესლაც, ამ პერიოდშიც, რამდენიც გინდა გათხოვდეს აფციაურის გვარის ფშაველზე არარსებობს ოჯახი არ დაინგრეს, აი ახლაც მოხდა ბოლოხანებში დაოჯახდნენ მაგრამ დაინგრა ოჯახი. არარსებობს, შემთხვევა არა ყოფილა თქვენ არა გჯერათ ესლა. არარსებობს ვარიანტი. []

არ ცხოვრობენ, მოკვეთილია აქედან, საერთოდ მოიყვნენ რძალს ეშლებათ ოჯახი, მიდის უკან. ძალიან საინტერესოა, ჰოდა, რახან ეგ საიდუმლოება გასცა იმ აფციაურმა, ახლა ასწავლიანო, კატას უნდა გამოაჭრა ყელი, და კატის სისხლი შემოავლეს კრუგზე ეს რიტუალი შეასრულებს და მერე მოჭრეს მუხა, ჰოდა ამან ხო გაყიდა, მერე დაწყველა ამ ეს

აფციაურები, არ არსებობს ფშაველზე თუ დაქორწინდა გარიყულია რა, ეგ არის ცოცხალი მაგალითი. [...]

აი, დუშეთის რაიონში, მთიულეთშიც ბევრი ცხოვრობს, აპციაურები...ფასანაურში. ფშავეში არცერთი გვარი აღარ ცხოვრობს, იყვნენ მაგრამ გაასახლეს, ეგენი იყვნენ ლაშარის ხატოსნები, ისტორიულად სულ გააძევეს. ერთი ცალი ვერ ვიპოვეთ წამლად არ არის.

“Mukhis angelosi” moshales da mere chaanacvles Giorgi – Tsminda Giorgi da ekhla orivea, rom midikhar orivea loculobs, “Lasharsac” da “Mukhis angelozsac” da imasac Tsminda Giorgis, Lasharis Tsminda Giorgi hkviat [...].

Mer adgnen riti movushalot amat es salocavi rom aghar mividnen, aghar ecen am khes, mivaghebinot kristianoba da, adgnen mere da, Apciaurebi qopilan mackhovreblebi aka da saidumloeba koniat rogor unda motchra es mukhis khe, imiṭom rom a itchreboda, daartqamdi culs da ar itchreboda, ver motchridi imas, hoda, Apciaurebs codniat mere saidumleoba rogor unda moitchras mukha da gaqides pshavlebi da astsavla amat. [...]

Vin da Tamaris khalkhi rom iqo, amat utkhret rom Apciaurebs akvt es saidumloeba da gaqides Pshavlebi da moḳvetilia apciaurebi Pshavidan. Ekhlac, am periodshic, ramdenic ginda gatkhovdes Apciauris gvaris pshavelze ararsebobs ojakhi ar daingres, ai akhlac mokhda bolokhanebshi daojakhdnen magram daingra ojakhi. Ararsebobs, shemtkhveva ara qopila, tkven ara gjerat ekhla. Ararsebobs varianti. [...]

Ar ckhovroben, moḳvetilia akedan saertod, moiqvnen rdzals eshlebat ojakhi, midis uḳan. Dzalian sainteresoa, hoda, rakhan eg saidumloeba gasca im Apciaurma – akhla astsavliano – ḳaṭas unda gamoatchra qeli, da ḳaṭis siskhli shemoavles ḳrugze, es riṭuali, ar arsebobs da mere motchres mukha, hoda aman kho gaqida, mere datsqevla am es apciaurebi, ar arsebobs pshavelze tu daqortsinda gariqulia ra, eg aris cockhali magaliti. [...]

Ai, Dushetis raionebshi, Mtiuletshic bevi ckhovrobs, Apciaurebi... Pasanaurshi. Pshavshi arcerti gvari aghar ckhovrobs, iqvnen magram gaasakhles, egeni iqvnen Lasharis khaṭosnebi, isrṭoriulad sul gaadzeves. Erti cali ver vipovet tsamlad ar aris.

i

აქ რომ კოპალაა, ის კოპალა გადმოტანილი ზევით “ციხეგორს” რომ ედახიან, [...] ხოლმე, ხო იქ არის ძირითადი კოპალის მთები, ხოდა ეს ნიში როგორ მოხდა ესეთი ლეგენდაა რო: აქაც დევები ცხოვრობდნენ, კოპალა ოყო ძლიერი პიროვნება, ადამიანი იყო ხო ძლიერი, ზაბუნებრივი ხიჭით დაძლიერებული, დევმა კოპალას ციხეგორიდან მოპარა ქვა და დაჭრაო. დიდი უშველებიდი ქვაა, ახლაც არის ეს ქვა იქ [...] გამოეკიდა კოპალა და ლახტი დაარტყა და გააგდებინა, დიდი უშველებელი ქვა რომ მიხვიდე მაინც იქ არის. ნაბინჩელი ჰქვია მაგ ადგილს რაზეც აიკიდა გადახეხილია

Ak rom Ḳopala, is Ḳopala gadmoṭanili zevit “Cikhegors” rom edzakhian, [...] kho ik aris dziritadi Ḳopalis mtebi, hoda es nishi rogor mokhda eseti legendaa ro: akac devebi ckhovrobdnen, es Ḳopala iqo dzlieri pirovneba, adamiani iqo kho dzlieri, zabunebrivi khitchit dadzildoebuli devma Ḳopalas Cikhegoridan moṭara kva da datchrao. Didi ushvelebidi kva, akhlac arie es kva ik [...] – Gamoeḳida Ḳopala da lakhṭi daartqa da gaagdebina, didi ushvelebeli kva rom mikhvide mainc ik aris. “Nabincheli” hkvia mag adgils razec aiḳida gadakhekhilia.

I

თ: აი კოპალაზე რომ გითხარით მანდ არის.

ვ: წმინდა ადგილია?

თ: ჰო, წმინდა ადგილია ანუ დევებს უცხოვრიათო ვითომ, ტანად დიდი ადამიანები ცხოვობდნენ. გათხრები ჩატარდა 70-80 წლებში მემგონი. აი 220 სანტიმეტრის ძვლები აღმოაჩინეს, ამ სიმაღლის ადამიანები ცხოვრობდნენ იმ პერიოდში. ეტყობა დიდები იყვნენ ტანად, და ძლიერები. საუკუნეების განმავლობაში ეგრეა მაგრამ არავის არ ახსოვს მათზე რამე, ისტორიულად არის მხოლოდ ასე. და ლეგენდები არის მაგრამ “ავთანდილისსაქარი” ეძახიან. უძილაურა თემის სალოცავია კოპალა. ლეგენდები არის იქ.

T: Ai Kopalaze rom gitkharit mand aris.

V: Tsiminda adgilia?

T: Ho, tsminda adgilia anu devebs uckhovriato vitom, ოანად didi adamianebi ckhovrobdnen. Gatkhrebi chaოarda 70-80 tslebshi memgoni. Ai 220 sanოimetretris dzvlebi aghmoachines, am simaghlis adamianebi ckhovobdnen im periodshi. Eოqoba didebi iqvnen ოანად, da dzlierebi. Sauოuneebis ganmavlobashi egrea magram aravis ar akhsovs matze rame, istoriulad aris mkholod ase. Da legendebi aris magram “avtandlis sakari” edzakhian. Udzilaurta temis salocavia ოopala. Legendebi aris ik.

m

ყველა სოფელშია სალოცავი. “ადგილის დედას” ეძახიან მაგას [...] იმიტომ რომ ადგილზე რომაა ისა, იმ სოფელს უნდა უპატრონოს, იქ ვინცა ცხოვრობს. აი, გაუჭირდათ - მიდის, იქ ადგილის დედა იმიტომ ქვიათ, რომ ის დედაა იმათი. მიდის იქ საკლავს შეწირავს, სანთელს აანთებს, ლოცულობს და ყველაფერი.

Qvela sopedshia salocavi. “Adgilis dedas” edzakhian magas [...] imiოom rom adgilze romaa isa, im soped unda upatronos, ik vinca ckhovrobs. Ai, gautchirdat – midis, ik adgilis deda imiოom kviat, rom es dedaa imati. Midis ik, saklavsv shetsiravs, santels aantebv, loculobv da qvelaperi.

n

ეტყობა...ახლა ჩვენ ხომ მაგას, ახლა მაგას გამოკვლევა უნდა... აი მანამდე თუ ეს ერქვა ადგილის დედა, სანამ ქრისტიანობა წემოვიდოდა ფშავში... აი თუ მანამდე ერქვა “ადგილის დედა”, ესე იგი არ არის დაკავშირებული დედა ღვთისმშობელთან. იმათ საერთოდ არ იცონე დედა ღვთისმშობელის არსებობა ამათ ჰო. ესენი იყვნენ

კერპთაყვანისმცემლები, სულაც არ აინტერესებდათ... [...] მანამ, თუ ადგილის დედა ერქვა მანამდე. ეგ მე არა ვარ მაგაში ჩახედული.

თუ მანამდე ადგილის დედა ერქვა აი მაშინ ადგილის დედა ყოფილა, ისე ალბათ დაკავშირებული იყო დედასთან, მიწასთან და ამასთან დაკავშირებით, რომ სოფლის პატრონი და სოფლის დედაა. თუ იმის მერე, რაც ქრისტიანობა შემოიტანეს ფშავში, თუ იმის მერე დაერქვა “ადგილის დედა”, უკვე დაკავშირებულია მაშინ დედა ღვთისმშობელთან. ეგრე იქნება რა...

Eოqoba... akhla chven khom magas, ekhla magas gamokvleva unda...ai manamde tu es erkva adgilis deda, sanam kristianoba tsemovidoda Pshavshi... ai tu manamde erkva

“adgilis deda”, ese igi ar aris daqavshirebuli Deda Ghvtimshobeltan. Imat saertod ar icodnen Deda Ghvtimshobelis arseboba amat ho. Eseni iqvnen kerpvaqvanismcemlebi, sulac ar ainteresebdat... [...] Manam, tu adgilis deda erkva manamde. Eg me ara var magashi chakheduli. Tu manamde agilis deda erkva ai mashin adgilis deda qopila, ise albat daqavshirebuli iqo dedastan, mitsastan da amastan daqavshirebit, rom soplis patroni da soplis dedaa. Tu imis mere, rac kristianoba shemoitanes Pshavshi, tu umis mere daerkva “adgilis deda”, ukve daqavshirebulia mashin Deda Ghvtimshobeltan. Egre ikneba ra...

o

ფშავი რომ დალაშქრა თამარმა ეგეთი ლეგენდაა: აქ არის ეგეთი ნიში და ზევიტ იქით არის [...] იმასაც ბზიანა ქვია და ეს არის აქ სოფელში, ბზები დარგულია, ბზიანას ეძახიან რახან ბზებია ეტყობა დარგული. თამარ მეფეს გამოიარა დაშქრობის დროს და სადაც კარგი ადგილი იყო გაჩერდა ეტყობა დასასვენებლად და უთხრა: აქ სალოცავი იქნება, ააშენეთ. აი ეგრეა ესეთი ლეგენდაა.

Pshavi rom dalashkra Tamarma egeti legendaa: ak aris egeti nishi da zevit aris [...] imasac bziana sa es aris al sopolshi, bzebi dargulia, bzianas edzakhian rakhan bzebia etqoba darguli. Tamar mepes gamoiara dashkrobis dros da sadac kargi adgili iqo gacherda etqoba dasasveneblad da utkhra: ak salocavi ikneba, aashenet. Ai egrea eseti legendaa.

3) Intervista a TARIEL UDZILAURI (ii)

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 5 luglio 2010, casa di Tariel, villaggio di Magharoskari, Uqana Pshavi.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa, condotta in lingua georgiana.

Metodo di rilevamento: registrazione audio, annotazioni.

a

უფრო აი გასაბჭოების მერე, და უფრო ეს მასიურად. მასიურად. ასევე მასიურად მოხდა მერე გადასახლებ კახეთის რაიონებში გადასახლებს მოსახლეობა [...] მუშახელი აკლდათ და ასახლებდნენ იქ [...] ნუ, ნუ და მაშინ ჩამოყალიბდა ეს კოლექტივები და რაღაცეები და დასაქმდა მოსახლეობა. [...] აქ იყო მაღაროსკარში - მაღაროსკარის კოლმეურეობის ცენტრი იყო, მაღაროსკარში აქ ოცდაექვსი ათასი (26.000) ოცდასამი ათასი - ოცდასამი ათასი (23.000) ცხვარი ჰყავსა, ახლა, მსხვილფეხი ერთი 5000 სული: ღორი და აქ იყო ეს მოსახლეობა დასაქმებული.

Upro ai gasabtchtoebis mere, da upro es masiurad. Masiurad. Aseve masiurad mokhda mere gadasakhleba kakhmetis raionebshi gadasakhleb mosakhleoba. [...] Mushakheli akldat da asakhlebdnen ik. [...] Nu...nu da mashin chamoqaveibda es kolektivebi da raghaceebi da dasakmda mosakhleoba. [...] Ak iqo Magharoskarshi – Magharoskaris kolmeurneobis centri iqo, ak Magharoskarshi ocdaekvsi atasi [26.000] ocdasami atasi – ocdasami atasi [23.000] ckhvari hqavda, akhla, mskhvilpekhi erti 5000 suli: ghuri da ak iqo es mosakhleoba dasakmeuli.

b

და 855 ადამიანი ჩამოვიდა ზომით 70, სადღაც 1100 ადამიანი ცხოვრობს სულ ახლა, აი ასეა მთა შემცირებული. მოსახლეობას მაღალმთიან ხელშეწყობა არ აქვს, სინათლე არ აქვს, გაზი არ აქვს. გადასახლდა დაბლა. საქონელი რომ ჩაიყვნა ბარში [...] ზამთარში გამოსაკვებად იქ მოეწონა და დარჩა. სუგაზაფხულოდ ამოდის ამორეკავს საკონელს ზამთარში მიდის უკვე. [...]

ძირითადად მესაქონლეობაა. მსხვილფეხი ყოლიობენ. [...]

მეცხვარეობასაც მისდევს ზოგი, ცხვარი ჰყავთ ზოგი, ღორი ჰყავთ, ტყეებში გაჰყავთ. მესაქონლეობაა, და... ბაღები აქვთ – კარტოფილი მოყავთ. ესე ფქვილს ყიდულობს მარტო გლეხი დანარჩენი ყველაფერი თვითონ მოყავს, თავისში. [...]

კი. ხორცი აქვთ, კარტოფილი აქვთ... ზღვის დონიდან არის 930 მაღაროსკარი. არ არის მაღალი. ცხრაოცდაათი დონიდან [...] შედარებით, ვთქვათ ნუ ცოტა რა დაახლოებით, ჩარგალი არის ზევით 010 მეტზე...მეტი მაღალზე არ არის [...] უკანა ფშავი სადაც არის (წინა ფშავის და უკანა ფშავის საკრებულო ცარკეა), იქ არის ერთი სოფელი ძალიან მთიანია [...] ბოლო სოფელის არის. ძაან მთიანია.

თბილისში, ნუ უფრო კახეთის რაიონები, თბილისში ჰო, დუშეთია აქ ახლოს, კახეთის რაიონებია კიდევ: ახმეტა, თელავი და ასე შემდეგ მიდის. იქ სადაც ადვილია უპრო საქონლის გამოკვება და მომსავალი მოდის...

Da 855 adamiani chamovida zemit 70, sadghac 1100 adamiani ckhovrobs sul akhla, ai aseba mta shamcirebuli. Mosakhleobas maghalmtian khelshetsqoba ar akvs, sinatle ar akvs, gazi ar akvs. Gadasakhlda dabla. Sakoneli rom chaiqvna barshi [...], zamtarshi gamosakvebad ik moetsona da darchda. Sugazapkhulod amodis amorekavs, zamtarshi midis ukve. [...]

Dziritadad mesakonleobaa. Mskhvilpekhi qolioben [forma dialettale di *hqavt*]. [...]

Meckhvareobasac misdevs zogi, ckhvari hqavt zogi, ghoris hqavt, tseebshi gahqavt. Mesakonleobaa, da...Baghebi akvt – kartopili moqavt. Ese pkvils qidulobs marto glekhi, danarcheni qvelaperi tviton moqavs, tavisshi. [...] ო. Khorci akvt, kartopili akvt... zghvis donidan aris 930 Magharoskari. Ar aris maghali. Ckhraocdaati donidan. [...] Shedarebit vtkvat nu coṭa ra daakhloebit, Chargali aris zevit 1010 metrze... meṭi maghalze ar aris. [...] Uḡana Pshavi sadac aris, (Tsina Pshavis da Uḡana Pshavis sakrebulo carḡea), ik aris erti sopeli dzalian mtiania [...] bolo sopelis aris. Dzaan mtiania [...].

Tbilisshi, nu upro kakhmetis raionebi, Tbilisshi kho, Dushetia ak akhlos, kakhmetis raionebia qidev: Akhmeta, Telavi da ase shemdeg midian. Ik sadac advilia upro sakonlis gamokveba da momsavali modis [...].

c

აფშო, აი მაგალითად ხევსურები მაგედად არიან წასულები, ეგეთი ლეგენდაა. ისეთი ადგილია იცი რომ 47 კომლს უცხოვრია ორმოცდაათამდე, მთაში ეს 50 კომლი ძალიან დიდია რომ იცოდეთ თქვენ, მოსახლეობის, ტერიტორია ხომ ძალიან მცირეა, ხოდა ამ 50-მა ხომ უნდა იყოლიოს საქონელი, და გამოკვებოს. ადრე ბარში ხომ არ ჩადიოდნენ, მაგ ადგილზე იყვნენ სულ. ხოდა ისეთი ლეგენდაა: მანდ რომ გამრავლდნენ და ადგილზე აღარ ეტეოდნენ, ერთმა მოხუცმა უთხრია

თავის შვილებს: წადით ზევით, ჩრდილოეთით მოძებნეთ სადაც კარგი ადგილიაო.

წასულან ესენი და გადავიდნენ – გუდანია ესლა: გუდანი ხევსურეთის ადგილია ესლა და მოწონებიათ ეს ადგილი ამ ბიჭებს: [...] პაპაო, იქ ერთი ადგილი ვნახეთო მოგვეწონაო და მემგონი შეიძლება იქ დავსახლდეთო და გამოგვევლინოთ თავიო, რახან გამრავლდა ბევრი უკვე და აღარ ეტყვიან. ხოდა, მეორედ უთქვია რომ ერთ მუჭა ქერს გაგატანთო, წადით დათესეთ ესაო, მეორე წელს როგორი მოსავალი მოვაო იმის მიხედვით გეტყვით, თორე მე არ შიმიძლია ვიარაო, ხოდა გეტყვით გადასახლდეთ თუ არაო. ხოდა, დაუთესიათ ეს და რომ წავიდნენ ერთი გუდა მოიტანეს, და ამიტომ დაერქვა გუდანი. ერთი გუდა, ერთმა მუჭა ქერმა გაავსო ერთი გუდა, იმხელა მოსავალი მოვიდა და გადასახლდნენ.

(ჭინჭარაულები, კი ლიქოკელი და ეგენი) და ლეგენდა ესეთია რომ აქედან წავიდნენ, ხევსურები, ერთი წავიდა იქით მხარეს, მეორემ მოუხვია ფშავის და ხევსურეთის არაგვი ერთდება “ორწყალი” ქვია მაგას იქ შემოუხვიეს, აქით წამოვიდნენ ზოგი ფშავის მხარეს წამოვიდა. ესე იგი, ეს გოგოჭურებმა შემოუხვიეს ფშავისკენ ნუ გოგოჭა ერქვა ვიღაცა კაცს და მერე გოგოჭურებად გადაკეთდნენ. ჭინჭარა- ჭინჭარაული და ასე რა. ხოდა გადავიდნენ გუდანამდე გუდანში რომ მიხვიდე ხევსურეთში ეგეთი ადგილი არ არის [...] და მზიანი ადგილია, რა ჰყვია, როგორც გუდაური იპოვეს მზიანი ადგილია 24 საათი მზია, აი ეგეთი ადგილია რა. გამოსვალ აქეთ იყინება ყველაფერი იქ გახვალ და ცხელა. აი ეგეთი ადგილი იპოვეს და დასახლდნენ იქ და დაერქვა გუდანი იმიტომ რომ მოიტანეს ერთი გუდა სავსე და დაარქვეს მერე გუდანი და დასახლდნენ იქ.

Apsho, ai magalitat Khevsurebi magedad arian tsasulebi, egeti legendaa. Iseti adgili ici rom 47 komls uckhovria ormocdaatamde, mtashi es 50 komli dzalian didia rom icodet tkven, mosakhleobis, țeritoria khom dzalian mcirea, hoda am 50-ma khom unda iqolios sakoneli, da gamokvebos. Adre barshi khom ar chadiodnen, mag adgilze iqvnen sul. Hoda iseti legendaa: mand rom gamravldnen da adgilze aghar ețeodnen, ertma mokhucma utkhria tavis shvilebs: tsadit zevit, chrdilotit modzebnet sadac țargi adgiliao. Tsasulan eseni da ehm gadavidnen – Gudania ekhla: Gudani Khevsuretis adgilia ekhla da motsonebiat es adgili am bitchebs: [...] papao, ik erti adgili vnakheto mogvetsonao da memgoni sheidzleba ik davsakhldeto da gamovkvebot tavio, rakhan gamravlda bevri ukve da aghar ețevian. Hoda, meored utkvia rom ert mutcha kers gagațanto, tsadit dateset esao, meore tsels rogori mosavali movao imis mikhedvit gețqvıt, tore me ar shimidzlia viario, hoda gețqvıt gadasakhldet tu arao. Hoda, dautesiat es da rom tsavidnen erti guda moițanes, da amițom daerkva Gudani. Erti guda, ertma mutch kerma gaavso erti guda, imkhela mosavali movida da gadasakhldnen.

Tchintcharaulebi, ți Likokeli da egeni, da legenda esetia rom akedan tsavidnen, Khevsurebi, erti tsavida ikit mkhares, meorem moukhvia Pshavis da Khevsuretis Aragvi ertdeba “Ortsqali” kvia magas ik shemoukhvies, akit tsamovidnen zogi Pshavis mkhares tsamovida. Ese igi, es Gogotchurebma shemoukhvies Pshavisken, nu Gogotcha erkva vighaca țacs da mere Gogotchurebad gadakētdnen. Tchintchara-Tchintcharauli da as era. Hoda gadavidnen Gudanamde, Gudanshi rom mikhvide Khevsuretshi egeti adgili ar ars [...] da mziani adgilia, ra hqvıa, rogorc Gudauri ipoves mziani adgilia 24 saati mzia, ai egeti adgilia ra. Gamokhval aket iqineba qvelaperi ik gakhval da ckhela. Ai egeti

adgili ipoves da dasakhldnen ik da daerkva Gudani imiṭom rom moiṭanes erti guda saves da daarkves mere Gudani da dasakhldnen ik.

d

ნუ, მერე რომ გამრავლდნენ გუდანში მერე თქვეს: მოდი აბა ზევით ავიდეთ რა ხდება “პერევალში”, რა ხდება იქ მაღლა მთაზე, გადაიხედეს რაღაცაა იქ დაბლა დაეშვნენ მერე დაბლა ჩავიდნენ შატილში, შატილში დახვდნენ ანატოლიელებს უცხოვრიათ იქ იმ პერიოდში. საიდან მოვიდნენ არავინ იცოდა. ესენი შეესისვნენ მერე აქედან და დაიპყრენ მერე შატილი, თორემ შატილი ხევსურეთის არ იყო. მხოლოდ, ხომ ისე იყო, რომ ჩეჩნეთიდან მოსახლვრეა მთებში აქედან მთები, იქიდან მთები, უინდვალის დონეზეა, შატილი მაღალი ადგილია და მზიანი ადგილია მოსავალი მოდის და იქ დიდი დასახლებაა, ანატოლია და [...] აქედან რომ გადავიდნენ, სალოცავი და ჯვარი ქონდათ, აი ჯვარს ლოცულობდნენ, აი ეს ვერ დაამტკიცეს საიდან მოვიდა ჯვარი. ამათ მიაგნეს მერე დაიპყრეს. ჭინჭარაულებმა და გოგოჭურებმა. ეს ადგილობრივი ტომი ყოფილა ანატოლიელთა ტომი, ანატოლიელებს ეძახდნენ და ამოწყვიტეს და ძალიან ცოტადა შემორჩა, ალბათ ქალები და მერე გადაჯიშდნენ. ხოდა აფშოდან არის წასული და ყველაზე დიდი კომპლექსი აფშოშია, ვთქვით, იქ რომ ეცხვრა ოც კომლს იმას ვერ ააშენებდნენ. ამხელა კომპლექსი ააშენო მაგას უნდა წლობით მუშაობა მაგას ოც კომპლიანი ოჯახი... შეიძლება 100 წელი ვერ ააშენო იმხელა შენობები და ნაგებობები.

Nu, mere rom gamravldnen Gudanshi, mere tkves: modi aba zevit avidet ra khdeba “Perevalshi”, ra khdeba ik maghla mtaze, gadaikhedes ragharcaa ik dabla daeshvnen mere dabla chavidnen Shaṭilshi, Shaṭilshi dakhvdnen Anaṭolielebs uckhrovriat ik im periodshi. Saidan movidnen aravin icoda. Eseni sheesisvnen mere akedan da daiṗqren mere Shaṭili, torem Shaṭili Khavsuretis ar iṗo. Mkholod, khom ise iṗo, rom Chechnetidan mosazogrea mtebshi akedan mtebi, ikidan mtebi, Zhinvalis donezea, Shaṭili maghali adgilia da mziani agilia, mosavali modis da ik didi dasakhlebaa, Anaṭolia da [...] akedan rom gadavidnen, salocavi da jvari kondat, ai jvars loculobdnen, ai es ver daamtṗices saidan movida jvari. Amat miagnes mere daiṗqres. Tchintcharaulebma da Gogotchurebma. Es adgilobrivi ṭomi [temi] qopila Anaṭolielta ṭomi, Anaṭolielebs edzakhdnen da amotsqvites da dzalian coṭagha shemorcha, albat kalebi da mere gadajishdnen. Hoda Apshodan aris tsasuli da qvelaze didi ṗompleksi Apshoshia, vṭkvat, ik rom eckhvra oc ṗomls imas ver aashenbdnen. Amkhela ṗompleksi aasheno magas unda tslobit mushaoba magas oc ṗompliani ojakhi... sheidzleba 100 tseli ver aasheno imkhela shenobebi da nagenobebia.

4) Intervista a TARIEL UDZILAURI (iii)

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 25 luglio 2010, casa di Tariel, villaggio di Magharosṗari, Uṗkana Pshavi.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa, condotta in lingua georgiana.

Metodo di rilevamento: registrazione audio, annotazioni.

a

ქალები სადამდეც მიდიან თქვენც იქამდე მიხვალთ, გეტყვიან, მამაკაცები ცოტა შორს მიდიან, ქალები ცოტა აქეთ, ტავისი ისინი აქეთ – საზღვრები; ახლოს არ მიხვიდეთ ძალიან, შიგნით არ შეხვიდეთ ბუებში, არ შეიძლება, წმინდა ადგილია, არ შეიძლება [...] შორიდან კი, შიგ არ უნდა შეხვიდეთ...

Kalebi dasamdec midian tkvenc ikamde mikhvalt, getqvian, mamaḳacebi coṭa shors midian, kalebi coṭa aket, ṭavisi isini akvt – sazghvrebi; Akhlos ar mikhvidet dzalian, shignit ar shekhvidet bzebshi, ar sheidzleba, tsminda adgilia, ar sheidzleba [...] Shoridan ḳi, shig ar unda shekhvidet...

b

მუსულმანიც ლოცულობს მანდ ქრისტიანიც, იმიტომ რომ აქ ხომ ჩრდილო კავკასია იყო, აქ ჩეჩნები გადმოდიოდნენ, გადადიოდნენ, გადმოდიოდნენ, ზოგი გამოდვეებული იყო, ზოგი ისინი ხო დებულობდნენ მაგათ. თუმანაური მაგალითად ქისტების შთამომავლები არიან, არიან ბევრი ესეთები – მახაურები და ესენი, კი. ხო მიიღეს მერე, იხმეს თვითონ აქ, ხოდა იმ სალოცავში მოდიოდნენ, გადმოდიოდნენ, ხარებს კლავდნენ მანდა და ყველაფერში იღებდნენ მონაწილეობას იმიტომ ქვია “რჯულიან – ურჯული სალოცავი”. ლაშარს. შეეძლო მუსულმანიც მისულიყო და ქრისტიანიც, ორივეს უვლავდა საკლავს ხევისბერი. ეგ არის მოტანილი [აპპოსტა], რომ ერთი ოჯახი არ დაერღვიათ რა კავკასიაში, ერთნაირი კავკასიური სახით ყოფილიყო მაშინ, ხო რა.

Musulmanic loculobs kristianic, imiṭom rom ak khom chrdilo Ḳavḳasia iqo, ak Chechnebi gadmodiodnen, gadadiodnen, gadmodiodnen, zogi gamodzlevebuli iqo, zogi isini kho ghebulodnen magat. Tumanauri magalitat Kistebis shtamomavlebi arian, arian bevri asetebi – Makhaurebi da eseni, ḳi. Kho miighes mere, ikhmes tviton ak hoda im salocavshi modiodnen, gadmodiodnen, kharebs ḳlavdnen manda da qvelapershi ighebden monatsileobas, imiṭom kvia “rjulian – urjulo salocavi”. Lashars. Sheedzlo musulmanic misuliqo da kristianic, orives uvlavda saḳlavs khevisberi. Eg aris moṭanili, rom erti ojaxhi ar daerghviat ra Ḳavḳasiashi, ertniari ḳavḳasiuri sakhit qopiliqo mashin, kho ra.

c

არ არის სოფელში, ცალკე არის. სულა წმინდა ადგილი იყო და გარშემო ხომ სოფლები... მთელი საქართველოს მასშტაბით მიდიოდა ჩეჩენი, ქისტი, ხო ეგ ერთი და იგივეა; თუშები, თუშებიც მოდიოდნენ მონაწილეობდნენ მანდ... თუშებიც... ომალოდან გადმოდიოდნენ. მანდ ხატში. ძალიან დიდი სალოცავია ძალიან ძლიერი ყოფილა თავის დროზე რა. ესლაც ძალიან ბევრი ხალხი მოდის. ახლა ლომისა ტრასაზეა, იმიტონ მოდის ხალხი თორე... აქ ცუდი გზაა, თორე, განა ნაკლები ხალხი მოდის რა... ისე, რომ კავშირი რომ იყოს...ვაფშე გაგიჟდნენ... ევროპაში არ არის მასეთი რამეო...

Ar aris sopolshi, calḳe aris. Sula tsminda adgili iqo da garshemo khom sopebi... mteli Sakartvelos massṭabit midioda Checheni, Kisti, kho eg erti da igivea; Tushebi, Tushebic midiodnen monatsilobden mand... Tushebic... Omalodan gadmodiodnen. Mand khaṭshi. Dzalian didi salocavia dzalian dzlieri qopila tavis droze ra. Ekhlac dzalian bevri khalkhi modis. Akhla Lomisa ṭrasazea, imiṭom modis khalkhi tore... ak

cudi gzaa, tore, gana naḱlebi khalkhi modis ra...ise, rom ḱavshiri rom iqos vapshe gagizhdnen... Evropashi ar aris maseti rameo...

5) Intervista a MAMA TOMA (Padre Toma)

Padre Toma è prete ortodosso nell'eparchia di Tchqondidi, nella Georgia occidentale. L'ho incontrato presso il santuario di Lomisi, in occasione della cerimonia chiamata Lomisoba, e l'ho intervistato con l'aiuto di Nino, una delle signore georgiane con cui sono salita in pellegrinaggio all'altare.

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 26 maggio 2010, santuario di Lomisi, Mleta Superiore, Khevi.

Tipologia: intervista strutturata, condotta in lingua georgiana.

Metodo di rilevamento: registrazione video.

a

მე ვარ მამა თომა, სტუმარი ვარ, ჩამოსული თქონდიდის ეპარქიიდან. ჩვენ სულ სხვა ეპარქიაში ვიმყოფებით ახლა, მაგრამ ეს ტადზარი არის წმინდა გიორგი სახელობის. არის სოკელი მღეთა, ქვედა მღეტაში არის ტადზარი, ასევე ზედა მღეთა, ეს ჩვენ ვიმყოფებით ახლა ზედა მღეთაში. წმინდა გიორგის სახელობის ტადზარი რომელსაც ლომისას წმინდა გორგის ტადზარს უღზახიან. აი ამასთან დაკავსპირებით ვართ ნობრდზანებული. აი ამიტომ არის ამდენი ხალხი აქ დღეს.

Me var mama Toma, ḱumari var, chamosuli Tchqondidis eparkiiidan. Chven sul skhva eparkiaḱhi vimqopebit akhla, magram es ḱadzari aris tsminda giorgi sakhelobis. Aris sopeli Mleta, Kveda Mletashi aris ḱadzari, aseve zeda mleta, es... Chven vimqopebit akhla Zeda Mletashi. Tsminda Giorgis saxelobis ḱadzari romelsac lomisas tsminda gorgis ḱadzars udzakhian. [...] Ai amastan davavshirebit vart nobrdzanebuli. Ai amiḱom aris amdeni khalkhi ak dghes.

6) Intervista a SERGO N.

Sergo ha 68 anni e vive a Tbilisi, dove lavora come ingegnere informatico presso la *Teknikuri Universiteti*. E' nato a Kakabeti, un piccolo villaggio nella municipalità di Sagarejo (Ḳakheti), dove torna periodicamente per far visita alla madre. Incontro per la prima volta Sergo grazie a Nana, una delle mie informatrici a Tbilisi. Sergo e Nana sono fratello e sorella, e insieme si recano spesso a Kakabeti perché Zeda, la madre, è ormai piuttosto anziana e non più del tutto autosufficiente.

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 19 giugno 2010, casa di Zeda, villaggio di Kakabeti, Ḳakheti.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa, condotta in lingua georgiana.

Metodo di rilevamento: registrazione audio e video, annotazioni postume.

a

აქ დროა, მოძრაობა არაა.

ak droa, modzraoba araa.

b

მხოლოდ მთებში ხდება.

mkholod mtebshi khdeba.

7) Intervista a MARINA BAKURIDZE (i)

Marina Bakuridze è una donna di circa 45 anni. Vive a Tbilisi, dove lavora come ricercatrice in Filologia e Folklore presso l'Università intitolata ad Ivane Javakishvili.

La sua famiglia, però, è originaria di Chigho, un piccolo villaggio del Tusheti. Prima di stabilirsi a Tbilisi per studio e lavoro, Marina ha abitato ad Alvani (Იakheti). Ha scritto la sua dissertazione in folkloristica sulle tradizioni popolari del Tusheti.

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 6 luglio 2010, aula della Ivane Javakhishvili, Tbilisi.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa, condotta in lingua georgiana.

Metodo di rilevamento: registrazione audio, annotazioni, annotazioni postume, creazione ed uso di una mappa narrativa.

a

აი, მე ბაქურიძე ვარ, ჰო? – ბაქურიძეები ცხოვრობენ ჩილოში [...] მაგრამ ალვანიდან ვარ! მე სკოლა დავა,თავრე ალვანში. იმიტომ რომ ჩემი ოჯახი ჩამოვიდა ალვანში. აი, ჩემი დედა და მამა ალვანში დაიბადნენ, ჰო? მაგრამ იმათი მშობლები უკვე თუშეთში დაიბადნენ.

Ai, me Bakuridze var, ho?– Bakuridzebi ckhovroben Chighoshi. [...] Magram Alvanidan var! Me škola damantavre Alvanshi. Imiṭom rom chemi ojakhki chamovida Alvanshi. Ai, chemi deda da mama Alvanshi daibadnen, ho? Magram imati mshoblebi uḳve Tushetshi daibadnen.

b

მარტო ჩემი არა. აი იმის ოჯახი შენ გაუბნები რომ იქ. სუყველასი, მთელი ალვანი ჩამოვიდა თუშეთიდან. იმიტომ რომ, იცი რო? მთა ჰო ცუდი პირობებია ძალიან ზამთარი თოვლია ყელამდე და ამდენად, დროთა განმავლობაში ხალხი უკვე ნელ-ნელა დაიწყო ჩამოსულა ბარში ანუ ალვანში. მთიდან.

Martō chemi ara. Ai imis ojakhki shen gaubnebi rom ik. Suqvelasi, mteli Alvani chamovida Tushetidan. Imiṭom rom, ici ro? Mta...ho cudi pirobebia... dzalian zamtari tovlia qelamde da amdenad, drota ganmavlobashi khalkhi uḳve nel-nela daitsqo chamosula barshi anu Alvanshi. Mtidan.

c

ალვანში; ესლა რატომ? ამბობენ რომ აი იყო პირა, აი შაჰაბასი ესხმოდა, ბარს, საქართველოს ანადგურებდა მეჩვიდმეტე საუკუნეში, ჰო? იყო ბახთრიონის ბრძოლა – ჰო, აი ამ ბრძოლაში ირება მონაცილეობა ზეზვა გაფრინდაული და ეს ბრძოლა მოიგეს ქართველებმა და რითი დაგაჯინდობო უთხრა ამ ზეზვას. ძეზვამ უთხრა: “მე ბახთრიონიდან ცხენს გავაქცევ. და სადამდისაც ჩემი ხენი იქნება [...] ან წაიქცევა აი ეს ადგილის მიეცით თუშეთსო”. თუშები რომელიც მთაში ცხოვრობდნენ, ისინი გამოდმებულ ზონებში იყვნენ, რატომ? აქეთ ჩეჩნეთი ეწასყვრება, აი ჩილოში – შენ რომ წახვალ იქ ლაშარში – თუ მე წამოვედი შევხვდებით იქ ერთმანეთს, იქედან კისტები გადმოდიოდნენ – ჰო,

ჩენები. აი აქეთ ამ მხარეს ლეკები, დაღესტანი იყო, რომლებიც აი ისტორიაში ძალიან ბევრი მასალაა, აი ეს ციგნია, “თუშეთი”.

ჰო ჰო. აქ ძალიან ბევრი აი აქ აის ისტორიული მასალა შემორჩენილი, როდესაც ლეკები, ისინი თავს ესკმხოდნენ და დიკლო შნაქოს ტრაგედია ეს ძალიან დიდი მოვლენა ისტორიაში, ორდესაც მიწასთან გაადცორეს ეს სოფლები. ლეკებმა. და ჩვენი სოფლები იყო პატარა პატარა სოფლები, ჰო, იქ მთაში. მთაში. [...]

ჰო. და, აი ეს ნახე ამდენი სოფელი: ეს ყველა ხალხი დღეს ალვანში ცხოვრობს. სუყველა. იქ, აღარ არავინ აღარ არი. მიდიან ზაფხულოდ იქ. ჰო. ყველა მიდის, იმიტომ რომ გზა გაძნელდა, ეკონომიური კრიზისი და ესეთი...იცი, მაგრამ ძალიან ბევრი მიდის, იმიტომ რომ ზაფხულს იქ ატარებს ერთ თვეს ან ძროხები მიყავს, საქონელი ჰო იცი? ძროხა, ცხვარ, მიყავს, და ზაფხულში იქ არიან ცხოვრობენ, და მერე შემოდგომაზე, სექტემბერში... კიდენ... ჩამოდიან. ჩამოდიან, ისევ და მერე იქ იქნებიან ალვანში, და მერე ისევ წავლენ იქ. იქ წველიან, ძროხას, ცხვარს ყველს აკეთებენ, კარაქს, რაღასაც... [...]

კახეთის, ზონა. კახეთია. ისტორიულად კახეთია. ჰო. აი აქაც სერიალოდეს.

კახეთის მეფემ აჩუქაო. კახეთის მეფემ ლევანმა აჩუქა თუშეთს ეს ადგილიო. რახან თუშები ცხოვრობდნენ, იმ ტყეში, ტყეში და ძალიან ძნელია, ნუ ეხლა შორია, ეს არის მაგრამ ყოველთვის ისინი ბრძოლებში, როცა ესა ეს მახმადიანური ქვეყნები ესხმოდა თავს შენ ისტორიიდან შახარბადი გამუდმებით სულ კახეთი კახეთი კახეთი სა ის თუშები ეხმარებოდნენ კახეთის მეფეს. და მერე ეტყობა ეს ესეთი თავისუფალი ადგილი იყო, აი ამიტომ კახეთის მეფემ აჩუქა მერე და ზეზვა გაფრინდაულის სახელსაც უკავშირდება, რომ ზეზვას ბახთრიონიდან ცხენი გააქცია შენ, ეხლა დრო არ იქნება აქ არის პატარა ადგილი სადაც ზეზვას ცხენი წაიქცა. და მაშინ უთხვა რო, აი იმ ადგილიდან იმ ადგილამდე სადაც ჩემი ცხენი იქნება, ეს თუშეთს მიეძითო. ჰოდა აი ესაც – ჰო.

Alvanshi. Ekhla raṭom? Amboben rom ahm ai iṭo pira, ai Shahabasi eskhmoda, bars, Sakartvelos anadgurebda ehm mechvidmeṭe sauḱuneshi, ho? Iṭo Bakhtrionis brdzola – ho, ai am brdzolashi irebda monacileoba Zezva Gaprindauli, da es brdzola moiges kartvelebma da riti dagajindoboo utkhra am Zezvas. Zezvam utkhva: “Me Bakhtrionidan ckhens gavakcev. Da sadamdisac chemi ckheni ikneba [...] an tseikceva, ai es adgilis miecit Tushetso”. Tushebi romelic mtashi ckhovrobdnen, isini gamodmebul zonebshi iqvnen, raṭom? Aket Chechneti etsasqvreba, ai Chighoshi – shen rom tsakhval ik Lasharshi – tu me tsamovedi shevkhvdebit ik ertmanets, ikedan ḱiṭeḱbi gadmodiodnen – ho, Chechnebi. Ai, aket am mkhares Leḱebi, Daghestani iṭo, romlebic ai iṭorashi dzalian bevri masalaa, ai es cignia, “Tusheti”.

Ho. Ho. Ak dzalian bevri ai ak aris iṭoriuli masala, shemorchenili, rodesac Leḱebi, isini tavs esḱmkhodnen da Diḱlo, Shenakos ehm ṭragedia es dzalian didi movlena iṭoriashi, rodesac mitsastan gaadcores es soḱlebi. Leḱebma. Da chveni soḱlebi iṭo paṭara paṭara soḱlebi, ho, ik mtashi. Mtashi. [...]

Ho. Da, ai es nakhe amdeni sopeli: es qvela khalkhi dghes Alvanshi ckhovrobs . Suqvela. Ik, aghar aravin aghar ari. Midian zapkhulod ik. Ho. Qvela midis, imiṭom rom gza gadznela, ehm, eḱonomiuri ḱrizisi da eseti...ici, magram dzalian bevri midis, imiṭom rom zapkhuls ik aṭarebs ert tves an dzrokhebi miqavs, sakoneli kho ici?

Dzrokha, ckhvari, miqavs, da zapkhulshi ik arian ckhovroben, da mere shemodgomaze, sektembershi... kidev... chamodian. Chamodian, isev da mere ik iknebian Alvanshi, da mere isev tsavlen ik. Ik tsvelian dzrokhas, ckhvars, qvels aqeteben, qaraks, raghasac... [...]

Qakhetia, zona. Qakhetia. Istoriulad Qakhetia. Ho. [...] Qakhetis mepem Levanma achuka Tushets es adgilio. Rakhan Tushebi ik ckhovrobdnen, im tqeshi, tqeshi da dzalian dznelia, nu ekhla shoria, es aris magram qoveltvis isini brdzoledshi, roca esa... es makhmadianuri kveqnebi eskhmoda tavs, shen istoriidan Shakhbarbadzi gamudmebit sul Qakheti Qakheti Qakheti da is Tushebi ekhmarebodnen Qakhetis mepes. Da mere etqoba es eseti tavisupali adgili rom iqo, ai amitom Qakhetis mepem achuka mere da Zezva Gaprindaulis sakhelsac ukavshirdeba, rom Zezvas Bakhtrionidan ckheni gaakcia shen, ekhla dro ar ikneba...ak aris patara adgili sadac Zezvas ckheni tsaikca. Da mashin utkhva ro, ai im adgilidan im adgilamde sadac chemi ckheni ikneba, es Tushets miedzito. Hoda ai esac – ho.

8) Intervista a MARINA BAKURIDZE (ii)

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 17 agosto 2010, casa di Marina, quartiere Didi Dighomi, Tbilisi.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa, condotta in lingua georgiana e inglese.

Metodo di rilevamento: registrazione audio, annotazioni.

a

ჰო. ოჰ! მაღადეც! აი, იმ ფშავში არის ლაშარის გორი. აი ამ ლაშარის გორზე მდგარა მუხა. ეჰ, ეს მუხა – მუხა: ხე. [...] ამ მუხას ოქროს ხიდიო ცაში ჰქონია მიბჯენილი, აი ხიდი იყო ცასთან დაკავშირებული და ღმერთთან საუბრობდნენ. ეს ლაშაი წმინდა ადგილას იყო მიხნეული.

Ai, im Pshavshi aris Lasharis Gori. Ai am Lasharis Gorze mdgara mukha. Ehhh, es mukha – mukha: khe. [...] Am mukhas okros khidit cashi hkonia tsveri mibjenili, ai khidi iqo castan dakavshirebuli da Ghmerttan saubrobdnen. Es Lashari tsminda adgilas iqo michneuli.

b

და ეს სისხლი რომ მიეწინწლა ამ მუხას, ამ მუხას ეს ხიდი მოძვრა და წივილით ცაში გაფრინდა და ეს მუხა წაიქცა. მუხას სამი ნაფოტი ავარდნია...ნაფოტ არის პატარა ხის ნაჭერი.

ჰო, ეს, დს ერთ-ერთი ხე ჩამოსულა და თიანეთში ფშავლები არან, იქაც ფშავლები ცხოვრობენ, იქ აშენებულა ლაშარის სალოცავი. ესლა: თუშეთი და ფშავლებ – ჩვენი თუშები – ძალიან კარგ ურთი-ერთობაში ვიყავით, მტერი როცა გვებრძოდა, ერთ მუშტად შეიკვროდნენ და ერთად ედრძოდნენ.

მაგრამ ხანდახან ვაჯა-ფშაველა წერს რომ ჩვენ ისტორიაშიცო გამოჩნდებოდაო ისეთი შავი და ბნელი ხანა როცა თემი თემს არბევდაო. მაშინ ფშავი თორმეტ თემა ყოფილა დაყოფილი. და აი ასეთ დროში, ჰო დაიბადაო თუშებში უკუღმარტი ცუდი ძმის თილისძე... გიორგი თილისძე. აი ეს თილისძე ჩაწულა ფშავლებში რასაც საქონელი მოეპარა. მოეპარა მოეპ- მოეპარა აი მოეტაცა თუშეთში. და იქ ძმები ყოფილა წოწკოლაურები და ესენი მოუკლია ამ იმას. მერე ეს თილისძე მიხვდა

რო ეს რა ჩაიდინა მან. გამიგე? მიხვდა რომ ცუდად მოიხცა წავიდა ფშავში. თეთრი ხარიც მიიყვანა, ხარი აი...და ეს შერიგება მოხდა. და ეურბნება ეს დიდი ლექსია შესარიგებლად ფშავლები ეურბნებიან დიდი ჰქენ ცოდნა ბრალიაო. “დასწვი, დაჰაგე ხოშარა ცამდე აუში ალია”. ეს თილისძე მონანიებას სთხოვს მათ რომ: “ალოცეთ ფშავლის შვილებო, სამხვეწროდ მომიყვანავის თეთრი ქორაი სარია”.

ნუ როგორც გადმოცემები ამბობს, შერიგება მოხდა. შერიგება მოხდა და აი ამ შერიგების ნაწვლად ის ერთი ნაფოტი იმ ხეს ავარდა ლაშარის გორიდან. შენ აქ არ მოგესვლებოდაო. თილისძე წაიღო ჩილოში და ეს წმინდა ადგილა დაარსდა და ის ლაშარი დიდი სალოცავი აშენებდა.

Da es siskhli rom mietsintsla am mukhas, am mukhas es khidi modzvra da tsivilit cashi gaprinda da es mukha tsaikca. Mukhas sami napoti avardnia... napoti aris patara khis natcheri.

Ho, es, da ert-erti khe chamosula da Tianetshi Pshavlebi arian, ikac Pshavlebi ckhovroben, ik ashenebula Lasharis salocavi. Ekhlā: Tusheti da Pshavlebi – chveni Tushebi – dzalian karg urtiertobashi viqavit, mteri roca gvebrdzoda, ert mushtad sheikvrodnen da ertad ebrdzodnen.

Magram khandakhan Vaja-Pshavela tcers rom chven istoriashico gamochndebodao iseti shavi da bneli khana, roca temi tems arbevdao. Ehm, mashin Pshavi tormet tema qopila daqopili. Da ai aset droshi, ho daibadao Tushebshi ukughmarti cudi dzmis Tilisdze esahm, Giorgi Tilisdze. Ai es Tilisdze chatsula Pshavlebshi rasac sakoneli moep'ara. Moep'ara moep-moepara ai moetaca Tushetshi. Da ik dzmebi qopila Tsotsk'olaurebi da eseni moukليا am imas. Mere es Tilisdze mikhvda ro es ra chaidina man. Gamige? Mikhvda rom cudad moikhca tsavida Pshavshi. Tetri kharic miiqvana, khari ai... da es sherigeba mokhda. Da eurbneba es didi leksia shesarigeblad; Pshavlebi eubnebian didi hken codna braliao.

“Dastsvi, dahdage Khoshara camde aushvi alia”. Es Tilisdze monaniebas stkhovs mat rom: “alocet Pshavlis shvilebo, samkhvetsrod momiqvanavis tetri korai saria”.

Nu rogorc gadmocemebi ambobs sherigeba mokhda. Sherigeba mokhda da ai am sherigebis natsvlad is erti napoti im khes avarda Lasharis Goridan. Shen ak ar mogesvlebodao. Tilisdze tsaigho Chighoshi da es tsminda adgila daarsda da is Lashari didi salocavi ashenebda.

c

მ: აი: ანგელო- აი: პუძის ანგელოსაც ეძახიან. ის შენი ოჯახის მფარველია. გამიგე? შენ ოჯახს თავისი ანგელოსი ჰყავს. რომელიც ჩემ ოჯახს მფარველობს. ის ჩემი ადგილის დედაა. ის მე უნდა ვილოცო, იმას მე უნდა აი, ჩვენ არის ასეთი შემთხვევა ოჯახში, აი ეს გველი ჰო? ის შენი ანგელოსია. აი ისიც არ უნდა მოყლა, თორემ ოჯახი ამოცხდება, მოხდება სუყველა, ოჯახი ვეღარ გაიხარებს...

ვ: არის, მაგალითად, ერთი ადგილის დედა ყველა სოფელში თუ ყველა ოჯახში?

მ: ეხლა, ყველა ოჯახს თავისი ანგელოსი ჰყავს. მაგრამ ეს ანგელოსი – ჩემი ოჯახის მფარველი – ღვთაება შეიძლება იმ სოფლისაც იყოს. გამიგე? რომ მე აი, მე რომ გავამსადებ სუფრა ჰყვია: საჭმელს, სასმელს, ღვინო, საანთებს საანთებს, ჩემი ოჯახისთვის ვილოცებ, აი როდესაც ახალი წელი მოდის, ჰო? სენი ანგელოს, შენ ოჯახს შესთხოვ, შენ

ოჯახს ბარაქას უსურვებ, აი როგორ იყო, იცი? აქ ოჯახის მეყველე, ერთი სხვა ოჯახიდან უნდა მოსულიყო და ესენი თვითონ შენი ოჯახი ???? უნდა ყოფილიყო, რომელიც გარეთ გავიდოდა აქ ხორბალს მოაბნევდა, და რაღასაც, სვავს, ბარაქს, თავისი ოჯახში უსურვებდა. ეს თავისი ოჯახის ანგელოს შეთხრობდა: ჯარნმთელობა, კარგად ყოფნა, გალადება, გამსხიარულება, რა როცა მე შენ ოჯახს მოდის სტუმრები, მერე წავდოდი იმ ეკლესიაში ჩემ სალოცავში. იქ “ეკლესიას” არ ეძახიან: იკ არის “სალოცავი”. [...] შენი სალოცავია იქ. და მერე ჩემი გვარი, იქ წავიდოდა და იქ ილოცებდა. ჰო. შენ შენიც გაქვს. შენი ტრადიცია გაქვს, შენი რიტუალი გაქვს შესასრულებელი, შენი ოჯახისთვის – აი როგორც მიცვალებულებისთვის, გააკეთებ სანთელს საანთებ, შესთხოვ არის სპეციალური დღე როდესაც ოჯახმა კარები ღიაა უნდა დატოვოს, რომ იმ მიცვალებულები იმ დღეს შენ სახლში მოდიან. შენი მიცვალებული. რომ შენ ოჯახთან ამ სახლში მოდიან, დადედონ...როგორ ცხოვრობ? როგორ ხარ? და ჯარნმთელობა იქ მოგინახულომ, ასე რომ ვთქვათ, შენი სუფრამ დააქვედრო, სუფრა ჰყვია იმ საჭმელს, სასმელს, სანთელს, და ისაც ისინი ერთი კვირისთან განმავლობაში არიან, შენ სახლში, შენ იმათ ეფერები...ყველაფერს უკეთებ და ერთი კვირის მერე, შენ იმას სუფრას ამზადებ, და ისინი მიდიან, შენი ოჯახიდან. შენი ოჯახი ისინი ილოცავენ იმიტომ რომ ისინი შენი მიცვალებულები არიან და ამი შემდეგ, შენც მიდიხარ იმათ საფლავზე სანთლებს, იმას ამას და აი ის შენ ტრადიციას ასრულებს.

M: Ai: angelo- ai: pudzis angelosac edzakhian. Is sheni ojakhis mparvelia. Gamige? Shen ojakhs tavisu angelosi hqavs. Romelic chem ojakhs mparvelobs. Is chemi adgilis dedaa. Is me unda viloco, imas me unda...ai, ehm chven aris aseti shemtkhveva ojakhshi, ai es gveli ho? Is sheni angelosia. Ai isic ar unda moqla, torem ojakhi amockhdeba, mokhdeba suqvela, ojakhi veghar gaikharebs ...

V: Aris, magalitat, erti adgilis deda qvela sopelshi, tu qvela ojakhshi?

M: Ekhla, qvela ojakhs tavisu angelosi hqavs. Magram es angelosi – chemi ojakhis mparveli – ghvtaeba sheidzleba im soplisac iqos. Gamige? Rom me ai, me rom gavamsadeb specialur supras – supra hqvia: satchmels, sasmels, ghvino, santels saantebs, chemi ojakhistvis vilocib, ai rodesac akhali tseli modis, ho? Shen angelos, shen ojakhs shestkhov, shen ojakhs barakas usurveb, ai rogor iqo, ici? Ak ojakhis meqvlē, erti skhva ojakhidan unda mosuliqo da eseni tviton sheni ojakhi unda qopilqo, romelic garet gavidoda ak khorbals moabnevda, da raghacac, svavs, baraks, tavisu ojakhshi usurvebda. Es tavisu ojakhis angelos shetskhobda: jarnmteloba, ორგად qopna, galagheba, gamkhiaruleba, da roca me shen ojakhs modis stumrebdi, mere tsavdodi im eklesiashi chem salocavshi. Ik “eklesias” ar edzakhian: ik aris “salocavi”. [...] Shen salocavia ik. Da mere chemi gvari, ik tsavidoda da ik ilocevda. Ho. Shen shenic gakvs. Shen tradicia gakvs, sheni rituali gakvs shesasrulebeli, sheni ojakhistvis – ai rogor micvalebulebistvis, gaaketeb santels saanteb, shestkhov aris specialuri dghe rodesac ojakhma ორები ghiaa unda datovos, rom im micvalebulebi im dghe shen sakhishi modian. Shen micvalebuli. Rom shen ojakhtan am sakhishi modian, dakhedon...rogor ckhovrob? rogor khar? Da jarnmteloba ik moginakhulom, ase rom vtkvat, sheni supram daakvedro, supra hqvia im satchmels, sasmels, santels, da isac, isini erti ოვირისთა განმავლობაში არიან, შენ სახლში, შენ იმათ ეფერები...ყველაფერს უკეთებ და ერთი კვირის მერე, შენ იმას სუფრას ამზადებ, და ისინი მიდიან, შენი ოჯახიდან. შენი ოჯახი ისინი ილოცავენ იმიტომ რომ ისინი შენი მიცვალებულები არიან და ამი შემდეგ, შენც მიდიხარ იმათ საფლავზე სანთლებს, იმას ამას და აი ის შენ ტრადიციას ასრულებს.

ilocaven, imiṭom rom isini sheni micvalebulebi arian da ami shemdeg, shenc midikhar imat saplavze santlebs, imas amas da ai is shen ṭradicias asrulebs.

d

იმიტომ რომ ეს არის ძალიან ძალიან სპეციალური ზონა, მაგრამ კახეთში ადგილის დედა არ არის. აი, კახეთში არ არის, მაგრამ იქ თუშეთში არი.

Imiṭom rom es [agilis deda] aris dzalian dzalian specialuri zona, magram Ḳakhetsi adgilis deda ar aris. Ai, Ḳakhetsi ar aris, magram ik Tushetsi ari.

e

აღვანში არის ეკლესია: ნათლისმცემლის ეკლესია. ჰო: ძალიან ლამაზია, შენ ნახავ იქ, ძალიან მაღე ახვალ. სოფელი ჰო ესე გაშლილი ეს აღვანი. ეს აღვანზე ცოა ტყეა, და იქ არის ეს ეკლესია. ჩვენ დავდიოდით იმ ეკლესიაში, ეს არის აღდგომაროა, მაშინ ემთხვევა და იქ ზეიშია. იქ ხალხი გამრონზე უკრავს აქ ძალიან ისეთი ინსტრუმენტი ეს გარმონი. უკრავე აი ამ გარმონზე, მღეროან, იქაც საკლავს სწირავენ აი მიყავთ ზოგს ცხვარი, ზოგს ქათამი, ზოგს რაც უნდა ღმერთს, და მერე ევედრებიან, ეხვეწებიან და ჩვენ სულიერი გექონდა და როცა ეს დღესაწაული იყო, მივდიოდით იქ და...

Alvanshi aris eḳlesia: Natlismcemlis eḳlesia. Ho: dzalian lamazia, shen nakhav ik, dzalian male akhval. Sopeli ho ese gashlili es Alvani. Es Alvanze coṭa ṭqea, da ik aris es eḳlesia. Chven davdiodit im eḳlesiashi, es aris Aghdgomaroa, mashin emtkhveva da ik zeimia. Ik khalkhi garmonze ukṛavs ak dzalian iseti instrumēṭi es garmoni. Ukṛave ai am garmonze, mgherian, ikac saḳlavs stsraven ai miqavt zogs ckhvari, zogs kaṭami, zogs rac unda Ghmerts, da mere evedrebian, ekhvetsebian da chven sulieri gvkonda da roca es dghessatsauli iḳo, mivdiodit ik da...

f

ჰო. კონკრეტული ადგილი არ არი, ახლა აღვანში არა, მარა [მაგრამ] იქ მთაში იყო. [...] ჰო. აღვანში არ არის. არა არა, აღვანში არა. აღვანში ჰო ეტყობა ეს ცივილიზაცია უფრო სჭარბობდა აი ამ ძველ ხალხს ის ტრადიციები მაინც ახსოვთ და ამ რაღაცა რიტუალსაც ასრულებენ ისინი. [...] ჰო. ეხლა აღვანში რელიგია არის ქრისტიანული, ჰო? ქრისტიანები ვართ, მაგრამ აქ არის წარმართობის ნიშნებიც, აი რომელსაც შენ იმ სალოცავებში რო შეხვედი, ჰო აი წარმართობის ნიშნებს ატარებს იქ. ჰო. იქ მსხვერპლთშეწირვა, საკლავების შეწირვა, ეს ეხლაც არის ქრისტიანობაშიც არის ეს როცა შენ საკლავს სწირავ ჰო? და მიყაქვს ეკლასიაში და წირავ. აქ არის ძალიან ბევრი...აი, მაინც ის ხალხი რომელიც ჯერ ბარში არ იყო ნამყოფი, და მთაში ცხოვრობდა: ეს რელიგიური ის მაინც წარმართობის ნიშნებს ატარებს. ასე ამბობენ. ჰო. ჰო.

Ho. [Adgilis deda] ḳonḳre'ṭuli adgili ar ari, akhla Alvanshi ara, mara ik mtashi iḳo [...] Ho. Alvanshi ar aris. Ara ara, Alvanshi ara. Alvanshi ho eṭqoba es civilizacia upro stcharbobda ai am dzvel khalkhs is ṭradiciebi mainc akhsovt da am raghaca riṭualsac asruleben isini. [...] Ho. Ekhla Alvanshi religia aris kristanuli, ho? Kristianebe vart, magram ak aris tsarmartobis nishnebic, ai romelsac shen im salocavebshi ro shekhvedi, ho ai tsarmartobis nishnebs aṭarebs ik. Ho. Ik mskhverpltshtsirva, saḳlavebis shetsirva,

es ekhlac aris kristianobashic aris es roca shen saqlavs stsirav ho? Da miqakvs eklesiashi da tsirav. Ak aris dzalian bevri...ai, mainc is khalkhi romelic jer barshi ar iqo namqopi, da mtashi ckhovrobd: es religiuri is mainc tsarmartobis nishnebs atarebs. Ase amboben. Ho. Ho.

9) Intervista a LILI MUSTADZASHVILI

Lili ha 69 anni ed abita a Kvemo Alvani, nel Kakheti, il villaggio dove è nata. La sua famiglia è originaria del Tusheti. Lili è maestra nella scuola di Alvani e nel pomeriggio insegna ad un gruppo di donne locali le tecniche tradizionali di fabbricazione dei tessuti in lana tipici del Tusheti.

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 10 luglio 2010, cantina della casa di Lili a Kvemo Alvani, Kakheti.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa, condotta in lingua georgiana e inglese con l'aiuto di Nino, una delle mie collaboratrici.

Metodo di rilevamento: registrazione audio, annotazioni sincrone e postume.

a

ადრე სოფელი არ იყო: ველი იყო. ალვანის ველი იყო. აი ცარელი ადგილი იყო, და ნელ-ნელა, ნელ-ნელა ჩამოსახლდნენ. ჩემი სოფელის სახელი ნიშნავს იმას ხომ ეს იყო “ველი”, აი “ალვანი”, ალვანი და...აი ამას სემდეგ....

Adre sopeli ar iqo: veli iqo. Veli iqo. Alvanis veli iqo. Ai carieli adgili iqo, da nel-nel, nel-nela chamosakhldnen. Chemi sopelis sakheli nishnavs imas khom es iqo “veli”, ai “Alvani”, Alvani da... ai amas shemdeg...».

b

ეს გარძელდა, რა თქმა უნდა! იყო ალვანში, მაგრამ მერე ნელ-ნელა, ნელ-ნელა კო იცი? ტრადიცია შეიძვალა სდეს ახლა იქ რომ ჩახვალ, ყველას კომპიუტერი უდგას სახლში უკვე ტექნიკა განათება, ტელევიზორი,...

Es gardzelda, ra tkma unda! Iqo Alvanshi, magram mere nel-nela, nel-nela ho ici? Tradicia sheidzvala dghes akhla ik rom chakhval, qvelas kompiuteri udgas sakhlishi ukve tekniqa ganateba, televizori, ...

10) Intervista a MZIA RCHEULISHVILI

Mzia è una donna di 60 anni circa: di professione antropologa fisica, collabora spesso con il *team* archeologico del prof. Licheli, accompagnandolo nelle spedizioni. E' originaria del villaggio di Vadzisubani, nel Kakheti centrale, ma attualmente abita nel quartiere di Gldani a Tbilisi: si è trasferita qui con la sua famiglia per far studiare il figlio. E' diventata una delle mie più care amiche e più strette collaboratrici durante la ricerca sul campo. Ho svolto con lei numerose interviste anche su temi più ampi rispetto a quello della presente ricerca.

Data e luogo di svolgimento dell'intervista: 29 maggio 2010, villaggio di Vadzisubani, Kakheti.

Tipologia: intervista semi-strutturata e narrativa condotta in lingua georgiana e inglese.

Metodo di rilevamento: registrazione audio e video, annotazioni in sincrono, annotazioni postume, fotografie, raccolta di alcune foto usate per l'elicitazione durante l'intervista.

a
ღმერთის საჩუქარი.
ghmertis sachukari.

APPENDICE II

Testi originali degli *andrezi*

In questa Appendice sono riportati i testi, in lingua georgiana, degli *andrezi* che ho citato (più o meno integralmente) nel presente lavoro. Tutti i testi che seguono sono tratti da Kiknadze 2009; l'ordine in cui li riporto qui è lo stesso in cui compaiono nell'opera di riferimento, così come la loro numerazione, che ho indicato anche nel corpo della tesi.

3. გუდანის დასახლება I

კახეთით წამასულ მენადირე. გუდან მაუკლავ ვაცი. ის წამაულავ, მაუტანავ შინ. მამას უთქომ მემრ, რო სად მახკალივ. ეემად, ეემ ადგილას მავკალივ. მთაზე შავჭედევ, არავინ იბადებოდავ. ქალაში ერთ სახლ იდგნესავ. მამას უთქომ: ვერძის ქისაითავ იქ იფქლ წაიტანევ.

წამაუტანავ, იმით დაუთესავ, გაუქექავ მინაი. მემრ მამკისად მისულ იქავ, მაუმკავ, გაუფშენეტავ, ერთ გუდა დასდგომივა დ' უთქომ:

ერთმა ვერძისა ქისამავ
გუდან შექნა და გუდანავ.

იფქლ წაუტანავ შინ. მემრ მამას უთქომ, რომ მიაც იქ წამიყვა-ნეო დ' იქ ვიცხოვროთავ. ამდგარანა დ' მანდ მისულან. გუდანელთ იმით ვეძახთ მექათმეთ, რო კახეთით წამოსულან.

მთხრ. გიგია და ბათირა ლიქოკლები,
ჩამწ. რუსუდან ხარაძე, ქალაისოფელი, 1938.
რ. ხარაძის არქ.

4. გუდანის დასახლება II

ჭინჭარაი დ' არაბა ყოფილან ორნ ძმანი. აქ ე ჩვენ მზვარე ას, ჩვენს იქით ეს ისე ყოფილა, როგორც გაღმით. ე ტყეს ხედავ, იმანი შუნები ყოფილ. ტყეჩი ერთ ჩვენ პაპას უნახავ, წასულ და მაუკლავ. ის ჩვენ პაპა, არ ვიც, საით მასულ. იმ ჭინჭარას მაუკლავ შველი. მემრ წასულ ის შვილ ბარჩი. მამას უკითხავ: „სად მახკალივ ესივ?“ „ეემად, ეემ ადგილას მავკალივ, წყალ გამოსდიოდავ კლდესავ, იმანი მავკალივ“. მამას უთქომ, რო ვერძის ქისაითავ წაილივ იფქლი. იმ ალაგჩი წაილიო დ' იმით გუდა გაუვსავ, ვერძის ქისაით დათესვილ. მემრე უთქომ, რო კას ადგილას ყოფილავ ის შუნივ, იქ უნდა ვიცხოვროთავ. უთქომ:

ერთი ვერძისა ქისამა
გუდა შაქმნა და გუდანო.

წინწინ ორივ ძმა ყოფილ არაბაი და ჭინჭარაი. გაყრილანა დ' არაბა წასულ გორშელმ, ზეისტეჩოს. ჭინჭარა გუდანჩი დამრჩალ. არაბაისა და ჭინჭარაის მოსვლამდე ხევსურეთ არავინ ცხოვრობდ. ის სხვა გვარებ მემრ არიან მოსულეებ.

ჩამწ. რუსუდან ხარაძე, ძეძეურთა, 1938.
რ. ხარაძის არქ.

6. გუდანის დასახლება IV

[წევსურეთის გამრავლება]

წევსურეთ რო წარმოდგენილა, არაბა, ჭინჭარა და გოგოჭა ყოფილან. ეგენი ერთის მამის შვილები არიან. ეგენი ყოფილან ნაქალაქარში, ჟინვანის გამოღმით. იმათ პაპას ქვივნებულა ბეჟანი. ბეჟანს გამოსჩენივა ნაბიჭვარი. იმის მოკვლა დაუპირებავ ბეჟანს, და ის გაექც, სოფელს გაეპირა და დასახლდა აფშოს. მერე იქიდან წავიდის ბეჟანის შვილი და, როცა ცოლ შაირთ, ვაჟ ეყოლ ერთი. ის წავიდის ნადირობად გუდანში და იქ ფსიგ მოკლა და ეს წამაილ და მაილ ის თავის მამასთან. მერე უთხრის მამამა: „შენ წადიო და, სადაც ეს ფსიგი მოჰკალიო, იქ დასთესეო დიკაო, როგორი პური მოვაო“.

წავიდ იმან, მოთხარ ეს მიწაი და დათეს დიკა. მერე შემოდგომაზე წავიდ, მომკის და ერთ გუდა ისევ გააეს. წამოვიდ იქიდანა და, კორშას ეძახიან, გუდა დადო, დაისვენა და ეძახიან გუდელასა. იქ რო მავიდ, იმ ადგილს სახელ არ ექვივნეს. ამაზე თქვიან:

ერთმა ვერძისა ქისამა

გუდა შაქნა და გუდანი.

იმ სამ ძმათ ციხეი ააგეს გუდანში. არაბასა და გოგოჭას ორივეს შვილებ ყვანდა. ხუთ თვალ ციხე ყოფილა. ჩარდახი ქონდის თავშია. იმ არაბაის შვილს გოგოჭას შვილმა ხელ კრა და გადააგდ დაბლა და მოკვდა.

მავიდ არაბაი და ი თავის ძმისწულს დაავლ ჴელი და გადააგდის. ისაც იქ მოკვდა. „ეხლა გავიყარნათა“, — უთხრა არაბამა. გაიყარნეს, წავიდეს. ნახეს, ჭორმეშავს ეძახან, ეს ადგილი. წავიდეს კიდენა და ნახეს ბაცალიგო. ეხლა დააყარეს კენჭი და გოგოჭას მიერგო ჭორმეშავს წასვლა, არაბას — ბაცალიგოში. გუდანში კი დარჩა ჭინჭარა. ესე ცხოვრობდა. აქიდანა გამრავლებულ მერე წევსურეთი.

დიალექტ. 132

56. კოპალას დაარსება ლიქოკში I

ლიქოკში არის ერთი მაღალი მთა — კარატისწვერი. ეს წვერი მთაზე პატარა დავაკებაა. ერთ მხარეზე გადახედავს ბულალაურთას, ფშავის სოფელს, და მეორე მხარეზე — ლიქოკის ხეობას. ამ ფშაველ-ხევსურების და, ნამეტნავად, ამ ორი სოფლის ადგილს საზღვრავს ეს მთა — კარატისწვერი. ამ მთაზე ზაფხულობით ამოდის როგორც ბულალაურთის საქონელი, ისე ლიქოკლებისა და ამ მთის სიმაღლეზე სანიაოზე დგებიან.

აქ ამოდოდნენ და ერთიმეორეს ხედებოდნენ ორივე მხარის მწყემსები. ლიქოკში კარატის ჯვარის კოპალას დაარსებამდე იყვნენ ლიქოკელი ახალგაზრდა ვაჟი და ბულალაურელი ახალგაზრდა ქალი. იყვნენ სრულიად ახალგაზრდები და ძალიან უყვარდათ ერთიმეორე. მხოლოდ და-ძმასავით იყვნენ.

ერთხელ მათ ძროხები ჰყავდათ კარატისწვერზე. მოესმათ რალაც წივილი. დაინახეს, რომ მათ მახლობლად ჩამოვიდა ზეციდან ერთი თასი და ვერცხლის ჯაჭვი. ქალ-ვაჟი ჯერ შეშინდა, მერე კი მივიდნენ ზეციდან ჩამოსულ საგნებთან. ამავე დროს ისევე გაისმოდა წივილი და რალაც ჯღარუნის. ქალმა აიღო შიბი და ვაჟმა თასი (იმათ ეს დაინახეს და აიღეს იმიტომაც, ამბობენ ხევსურები, რომ ისინი ჯერ წმიდად იყვნენ და მამაკაცი და ქალი არ იცოდნენო, თორემ თუ მათი სინმინდე შელახული ყოფილიყო, ისინი ვერც დაინახავდნენ და ვერც აიღებდნენ თასსა და შიბსაო).

მათ ეს ნივთები სახლში წაიღეს. მხოლოდ პირობა დადეს, რომ არავისთან ეთქვათ ეს ამბავი, არც ოჯახში და არც სხვაგან. ქალმა შიბი მიიტანა და პურიან კიდობანში დამალა, ვაჟმა კი თასი თავის ქერხოს კარების უკან დადგა და ზედ მიაფარა რამეები, რომ ვერავის დაენახა.

დაღამდა თუ არა, ატყდა ორივე ოჯახში წივილი, მაგრამ ოჯახებში ვერ გაიგეს, რამ გამოიწვია ეს წივილი. ქალი და ვაჟი ერთიმეორის აღთქმის გულისათვის არ გამოტყდნენ და არაფერი უთქვამთ

მომხდარ ამბავზე. მეორე დღეს ქალ-ვაჟი ამავე მთაზე შეიყარნენ და უთხრეს ერთიმეორეს თავ-თავისი თავგადასავალი. გადანყვიტეს, რომ თუ ეს ამბავი განმეორდებოდა, რაღაცა მიზეზი უნდა ყოფილიყო, და თავ-თავიანთი მშობლებისთვის ეთქვათ. მეორე დღე რომ დაღამდა, ორივე ოჯახში ისევ ატყდა საშინელი ნივილი და ჯღარ-უნი. ქალ-ვაჟი იძულებული გახდა მშობლებისათვის ყველაფერი ეამბათ და ზეციდან ჩამოსული ნივთებიც ეჩვენებინათ. ქალ-ვაჟის მშობლები მკითხავთან წავიდნენ და მკითხავმა უთხრა, შიბი ორად გაეჭრათ და ნახევარი, სადაც პირველად ჩამოვიდა, იქ ჩაეგდოთ მინაში და ზედ პატარა კოშკი აეშენებინათ. ასევე ის თასიც აქვე უნდა ჩაეგდოთ მინაში და აქაც პატარა კოშკი აეშენებინათ. იმათაც შეასრულეს მკითხავის დარიგება და ასე მოიქცნენ. გააჩინეს კარატისწვერზე დღეობები წელიწადში ერთხელ, მკათათვეში.

შიბი რომ წაუღია ქალს და ბულალაურთას ჰქონია, აქ იგი მცველად დაუყენებია კარატის ჯვარს მოდე ქალის სახით. ქალი იმ ადგილზე დარჩა, სადაც შიბი იყო და კარატისწვერმა იქ ადგილის დედად დატოვა და ადგილის პატრონობა მას მიანდოო. თვითონაც როგორც მოდესთან კარგი განწყობილება აქვს და ურთიერთშორის მისვლა-მოსვლა. მკითხავ-ხუცესები ამბობენ, რომ ყოველ მეშვიდე წელს კარატისჯვარის კოშკიდან ამოვა გველი და ბულალაურთაში ადგილის დედის კოშკში ჩავაო. ამას მარტო წმინდა კაცები ვხედავთ და დანარჩენი ხალხი ვერ ხედავსო.

ალ. ოჩ. M 15, რვ. 11

57. კოპალას დაარსება ლიქოკში II

აქრო ხატის ლოცვილობა გაჩენილ, ის ქალ ყოფილ, იმას ქვევნილ ნინო. ნასულ ისი, შიგ ჯვარჩი მამკვდარ ბოლოს, დარბასჩი. ველარაით გამოულავ. ჯარებ მაუბამ, ვერ გამაუთრევა. მემრ ჯვარს უბრძანებავ, ჩემ ახლო დაღმარხეთავ. კარატის ჯვარჩი ღმარხავ.

ის ჯვარს დაუჭერავ ბალღი, მწყემსი. ხატ მასვლივას ციდან (ის რომ მამკვდარ, თმა იყვ იმისა შანახულ, პირში ვერცხლის ლილაების).

ჯვარ-ხატის აღით ჩამასულ კოპალაი. ის ისრ ყოფილ, რო ბუ-ლალაურთის მიღმ სოფლები მდგარ. იქ მწყემსობას რო შაიძლებენ, ორ ქალ-ვაჟს კარატეს საქონელ უდენავ. მწყემსობას დადიანა დ' იმ-აში ერთ ბატარა კომკ გაუკეთებავ, ქვებისაი. მეორე დღეს ერთხან, როსამ რომ მისულან, ი კომკზე დაყუდებულ ხატ ყოფილ. ის მფრინავ ხატ ყოფილ. ჩამასულ ხატი დ' ზე შიბი ხქონივას მიმბული იქით (ცი-

დან). ბალღებ გასაოცრებულან, აუყვანავ ხატი. გაგლეჯილ, მწართ გაშლა როა, აიშოდენა შიბ თან ჩამახყოლივ, დანარჩენ გამხტარ, შაუწსნავ შიბი, დაუნყავ დავა. ქალ ლიქოკის აქათი ამასულ. მემრ უთქომ, ნილ გავყარათავ, წყლიან ჯამ დავდგათავ, საისკესაც გად-აიხრებისავ, იმას ჯვარი ხქონდისავ, მეორესავ შიბივ. ჯამ ლიქოკ-ისკე გადაბრუნვილ, ჯვარ ქალს დაშრომივ. მემრ გაწდილ ქადაგ ის ქალი, გაქადაგებულ. გაუგავ ხალხს, მავკლათავ, უთქომ. ის ქალ ხან სად მალულ, ხან სად. ი ხატს თან უყოლებავ. ხატ ხან გაფრინდების, ხან მაუვ. იმ ქალს არც მეთვეურობის წესს ხქონივან, არც ქმრიანო-ბისა, არც მებოსლეობისა. ი ხატს უბეგრავ, უყოლებავ თუშეთში. მა-რანზე ჩასულ კახეთში, ყურძენ აულავის. ხატს უყოლებავ ის ქალი. ნავ ხატი, მიდის ქალიც. ქალ ფეწით, ხატ ფრინავს. გზას ის ასწავლის. ქალმ რა იცოდ, თუშეთ სად ას. რაიც სოფელი ას თუშეთ, სრუ ბეგარა უდებავ: ზოგან ცხვარი, ზოგან ვერცხლი. დიდობ ამ ხატს მაუქრის-ტიანებავ, მარჯულებულან. მემრ საათენგენოდ ხატიონნ გადამდგა-რან. ხატიცა დ' ქალიც ყოფილან. კარატიონნივ ელოში ჩამავიდესავ, მახიბლულ მაიწსნავ. როცა ისენ ჩადიოდეს, მაში მაიწსნისავ.

პირველ იმას (ქალს) აუტეხავ მთელ ქადაგობა ჴევსურეთში, გუდანაც, ჴაწმატაც. იმ ქალს სრუ მუდამ ხატში უვლავ სალოცავად. მემრ ეკლესია დაუდგამ, დარბას გაუმართებავ, მემრ დღეობებ დაუ-ნესებავ - ათენგენა, ამალღება, სხვაი.

ხალხს არ უყენებავ ი ქალი: „ეს ვინ ასავ, ეგ რას ავლევსავ, რაიავ!“ ის ხალხ სრუ დაულევავ (ხატს). ხატთ ერთკე ჴეტკოელნ ყო-ფილან, გაუთავებავ. მეორე — კვათიონნი, ნაციონნი, მარნაულნი. ისეებ გვარებ ყოფილას, ხატს შამახვეულნ ყოფილან. იმათ ხატში სიარულის ნება არ უძღვევავ ქალისადა ხატისად. ევხლად იმათ მა-მულ კოპალას უჭერავ, ხატს.

იმ ქალს არ უხუცებავ, ეეგრ საქადაგოდ უუბნავ.

თ. ოჩ. 161-163

58. კობალას დაარსება ლიქოკში III

ერთ დროს ხევსური მწყემსი ბიჭი შეხვედრია ფშაველ გოგოს, რომელიც ცხვარს მწყემსავდა მთაზე, სადაც ახლა ხატია. ქალ-ვაჟს ერთმანეთი შეყვარებია. ერთხელ ციდან ჩამოვარდნილა ოქროს ჯაჭვი. ორივე ჩასჭიდებია ჯაჭვს, არ უნდოდათ ერთმანეთისთვის დაეთმოთ. ბოლოს, გადანყვიტეს წილი ეყარათ. ჯაჭვი ვაჟს შეხვდა, რომელმაც იგი პურის გუდაში დამალა. როცა სახლში დაბრუნდა,

გუდიდან ყვირილი მოისმა. მწყემსის დედამ მოინდომა ამბის გაგება. გახსნეს გუდა და იქიდან ამოფრინდა ჩიტი და ცაში გაფრინდა. ამ შემთხვევის გამო კარატეში დღესასწაული დაანესეს და ჩიტს საგანგებო ჭურჭელი შესწირეს.

სანებაზე ამავე ამბავს ყვებიან, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ თითქოს ჯაჭვს დედათნესში მყოფი ქალი შეხებოდეს. ამის შემდეგ ჯაჭვი ჩიტად კი არ გადაქცეულა, არამედ უკანვე დაბრუნებულია ცაში.

რადგ 100-101

59. კობალას დაარსება ლიქოკში IV

ახალგაზრდა ხევსურს შეუყვარდა ფშაველი გოგონა. იპოვეს ოქროს ჯაჭვი. წილი ჰყარეს და ჯაჭვი ბიჭს ერგო. ბიჭმა ეს ჯაჭვი გუდით წაიღო სახლში. დედამ უნებურად გახსნა გუდა და ჯაჭვი ცაში გაფრინდა. ბიჭი მთათუშეთში იქნა წაყვანილი, რის შემდეგაც ხევსურეთში საშინელი დროება დამდგარა: უფროსებიც კი ველარ გამოდიოდნენ გარეთ. როცა დარწმუნდნენ, რომ ბიჭი წმიდა ადამიანი იყო, ხევსურებმა მის სახსოვრად ააშენეს კარატის ჯვარი. მალე წმინდანი დაბრუნდა ხევსურეთში, სადაც აღადგინა წესრიგი და კარგი დროება. ბიჭი მოკვდა ეკლესიასთან მდგარი.

ამის სამახსოვროდ ხევსურეთში დანყებული დღესასწაული კარატის ჯვრისა თუშეთში გადადის (გრძელდება), სადაც ასევე აღუღებენ ლუდს და ხვდებიან სტუმრებს.

ხუდ. 96

60. შუბნური ჯვარის დაარსება I

შუბნური არის გველის სახით. ის თუშეთიდან არის მოყვანილი. თუშეთიდან წამოსულა თურმე ერთი თათარი, მთაზე ლიქოკელი მწყემსები შეხვედრიან და მოკვლა დაუპირებიათ. მან სთხოვა: „ძი-მაო, ნუ მომკლავთ“. „ძიმაო“ „ძმაოს“ მაგივრად უთქვამს, ქართული კარგად არ სცოდნია. რაკი ძმობა შეასწრო, წამოიყვანეს და ადგილი მისცეს თავის ცოტა მოშორებით და დაბინავდა. შეუყვარდა ხევსური ქალი და შვილი ეყოლა მასთან. ხევსურებმა მოიძულეს და თავისთან არ უშვებდნენ. მაშინ შუბანი დიდი სოფელი იყო, სამოცამდე კომლი ცხოვრობდა. ეს სოფელი უფრო ანუხებდა ძიმას, მოსვენებას სრულებით არ აძლევდნენ. და იყო ძალიან დაღონებული. შეყვარე-

ბული ხევსური ქალი კი ცოლად მოიყვანა და მასთან ცხრა ვაჟიშვილი შეეძინა. დაერქვათ მათ ძიმაისძენი და იყვნენ ძალიან ამაყი და კარგი ვაჟკაცები.

ძიმა, სანამ შვილები მოეზრდებოდნენ, დიდად შევიწროებული იყო. გადანყვიტა წასულიყო და თავისი მტრების მოსაგერიერებლად თუშეთიდან მოეყვანა შუბნური ჯვარი კოპალას მოძმედ. წავიდა და იქიდან ვერცხლის თასი წამოიღო და ჩუმად იმით სახლში მინაში ჩადგა, ვისი ჯავრიც სჭირდა. ისინი სამნი ძმანი იყვნენ. ამ თასის ჩადგმის შემდეგ მათ კერაში ერთი იფნი ამოვიდა. ძმებმა მოჭრეს და გადააგდეს. მეორე დილას ისევ ამოვიდა იფნი და ისევ მოჭრეს. მესამედ რომ ამოვიდა, გველი ამოჰყვა და ზედ შემოეხვია.

მიხვდნენ, რომ აქ რალაც ამბავი იყო და გამოიბარგნენ სახლიდან. ერთ ძმას ჩალხი ერქვა. მან სახლს ცეცხლი შეაყარა და დანვა. თვითონ კი, ცეცხლი რომ მოუკიდა, მაშინვე წავიდა იქიდან. შორს რომ გაიარა, მოიხედა: ნეტავ, რა იქნა, ცეცხლი რომ წავუკიდო. მოიხედა და ამ დროს ცეცხლის ნაპერწკალი გამოფრინდა და ეცა ცხვირზე ჩალხს. ცხვირი რომ დაენვა, ხელი მიიკრა და ცხვირი მოსძვრა, დაბლა დაეცა და დარჩა ჩალხი უცხვირო.

ამის შემდეგ აიყარა სამოცივე კომლი და ის ადგილი შუბნურმა ჯვარმა დაიჭირა და ახლაც მის ხელშია.

აღ. ოჩ. M 15, რგ. 11

85. ადგილის დედა ატაბეში I

სოფელ ატაბეს ქალ ეძინ. მივიდ ქმარი. ნახ, რო პირში გველ მიუძვრებოდ. ვერ მაასწვრ ჴელ, რო დაეჭირ. ეგონ, მაკვდება და დასამარხავად პურ დაფქვ. მაგრამ ქალ არ მაკვდ.

ამ ქალს ეყოლ ბავშვ. იმასთან ერთად დაიბად გველიც. ჴელზე ჰყვანდ დახვეულ. აკვანში ერთად ინენეს, პურსაც იმათთან სჭამდ.

ამ დროს მეორე სოფელში იყვ დიდ ლუდ, ათი ჩხუტ. ნავიდეს იქ. გველიც თან გაუდგ. მდინარ შახვდ გზაში. ისენ გავიდეს, გველი ვერ გავიდ. უკანავ მაბრუნდ. გაბრაზდ და წიოდ. სოფლის ბოლოში ნანგრევებში ჩამძვრალ და დაუძახებავ: „ატაბიონებ წურც გამრავლდებითავ, წურც გასწყდებითავ!“

იმის მემრ იმ ადგილს ჰქვია ადგილის დედა და იქ ვლოცულობთ.

სინამდვილეთ, კაცო, ესა, უბრალო ჩვენება კი არ არის!

მთხრ. ხეთისო გოგოჭური,
ჩამნ. ნინო ჯავახიშვილი, ატაბე, 1993
თსუფა (სსნ) 58

86. ადგილის დედა ატაბეში II

ჰოდა, ქალი და გველი დასჩენია ი დედაკაცსა, ჩვენ რძალ იქნებოდა. ის გველი ჩაუნწებოდა იმ გოგოს აკვანჩი. წამააყენებდა. ერთ გვერდჩი გველი სწოვდა დედას და ერთ გვერდჩი კიდევ ქალ სწოვდა, გოგოი. გაიზარდა ეს გოგოი და დაიწყა პურის ჭამაი, კომიჭებისაი, და ეხლა ი გველიც ხო შვილ იყვა ი დედისადა და ენანებოდა ი გველი და დაუფცქენის იმ გველსა და ი დიდი ი გოგომ აილის. შაჭამის და ის ფქვილივით ი დაფცქენილი, დაყრილი, ი გველი თუ[რმე] ლოკდა იმას, ლოკდა ი გველი და: „წუ ცუცუსავ, ჭიაო, კოიჭ-კოიჭივ ჭამევ“, — ეტყვის ი გოგოი. გაიზარდა და იმასაცა, ალბათ ხთისგან იქნებოდა ისიც, ი გველი, დაბადულიცა, და წამოსულ იქით, რო ადგილის დედაზე რო ჩავიდა. მემრ ტირის თუ ე ბაღლ, ტირის, ტირის, ტირის ე

99. გუდანის ჯვარის დაარსება შატილის მხარეს

კისტნის მთაში მასულ გამაფრენილ მტრედი. „მტრედ მავიდავ გამაფრენილივ, — მწყემსს უნახავ, - მთაზე დაჯდავ“. მემრე იმ მწყემს ხალხისად უთქომ: „მტრედ ზისავ გორზედავ, აღარ შორდებავ ორ დღეიავ“. ქადაგ ნასულ და საკლავ დაუკვლევებავ. რომ დავკალივ, ხუცესს ეთქვ: „მტრედმავ ნისკარტ დახკრავ სისხლსავ სამჯერავ და მემრე გაფრინდავ გუდანისკედავ“. მემრე ხალხს უთქომავ: „აქ გადმავიდავ დალოცვილივ, აღარ გვინდავ გუდან დენავ“.

მემრე ხალხს, მთავი იციან კისტნის თავ, იქ აუგებავ კოშკი. ამ ხატს ასე იხსენებენ: „თეთრო მთის ქორო თერგვაულო“.

პირველად გუდანით ჯვარ კისტან გადმასულ, მემრე შატილ. შატილ, ზენ ვაკეს, ბაღლს უნახავ მტრედი. „აგერავ ჩიტივ“, უთქმავ მამისად. მამას დიაცისად უთქმავ: „ნადივ, ხბო მამიყვანევ“. იმ კაცს ხბო დაუკლავ და კოშკ აუგავ თეთრ თერგვაულისად.

მთხრ. მინდიკაური
ჩამნ. ნიკო ზვიადაური, მუცუ, 1983.
თსუფა 26082

122. ლაშარის ჯვარის მუხა

ჩვენ ლაშარის ჯვარის ყმან ვიყვენით, იქ სკამ გვექონდ. წელ-შუ დავდიოდით საზღვენელად მინდიკაურები და მიგვეყვანდ სარიგო საკლავი (წარი, ჯბო ან ქედილა). ხე ყოფილ ერთი ლაშარის გორზე. იმას წვერში შიბ ხქონიავ მამბულივ და ცაში ყოფილავ ასულივ. ის უჭრევევ ზურაბ ერისთავს. მაგრამ ხე თურმე არ იჭრებოდ, სისხლ გადმავიდისავ, ისევ განიკურნისავ წყლულივ.

ერთ ჩვენ გვარის კაც ყოფილ, რომელსაც ცულ არ დაუკრავ ხისად და ძაღლის ჯორც უჭამავ (ვინც ცულს არ დახკრავდ, იმას ძაღლის ჯორც უნდა ეჭამ). პატივსაცემად ჩვენ გვარისად სკამ უბოძებავ, თავის ყმად მაუნათლავ ჯვარს.

მთხრ. ილო მინდიკაური,
ჩამნ. ნოდარ ზვიადაური, ხახაბო, 1983.
თსუფა 26022

178. ლაშარის მუხა

ხმელგორზე, სადაც ახლა ლაშარის ჯვრის სალოცავია, ერთი ბერმუხა მდგარა, რომლის წვერი ცას სწვდებოდა თურმე. ამ მუხის ჩრდილი ხოშარამდე უწევდა. მუხის წვერზე ოქროს შიბი ეკიდა და ზედ ანგელოზები ჩამოდიოდნენ ციდან და მუხის ტოტებზე სხდებოდნენ.

ზურაბ ერისთავმა მოინდომა ფშავ-ხევსურეთის დამორჩილება, მაგრამ ვერაფერს გახდა. ზურაბმა ფშავ-ხევსურეთის ბევრი ხატი გატეხა, აურაცხელი სიმდიდრე გაიტანა, ლაშარის ჯვარს კი ვერაფერი მოუხერხა. მიადგნენ მისი ყმები ლაშარის მუხას, დაუნყეს ჭრა, მაგრამ რამდენი ნაფოტიც გადმოვარდებოდა, იმდენივე უკან აფრინდებოდა, მიეკვრებოდა და ხე ისევ იკურნებოდა. ზოგის გადმოცემით კი, ზურაბის ჯარისკაცებს ხის ჭრაში უღამდებოდათ, ბნელში ვერაფერს არჩევდნენ და მუშაობას წყვეტდნენ, მეორე დღეს კი ხე ისევ გამრთელებული იყო.

ზურაბი საგონებელში ჩავარდნილა. უნდოდა, როგორმე შეეტყო მუხის მოჭრის საიდუმლო და ოქროს შიბი ხელში ჩაეგდო. ბოლოს, ზურაბს დაუბარებია ფშავის თორმეტი თემიდან კაცები და მოუთხოვია მათთვის, გაეცათ ლაშარის მუხის მოჭრის საიდუმლო.

პირველად გოგოლაური დაუბარებია, უთქვამს: ან ამ მუხის მოჭრის საიდუმლო უნდა გაგვიმჟღავნო, ან კლდიდან უნდა გადახტეო. მაღალი კლდე ყოფილა, ფრიალო. იქიდან გადამხტარ კაცს დაბლა სულიც არ დაჰყვებოდა. გოგოლაურს კლდიდან გადახტომა აურჩევია და გადამხტარა კიდეც. ჩავარდნილა არაგვში, გაუცურავს მდინარე და გაღმა ტყისთვის შეუფარებია თავი.

ზურაბს ახლა ნონკურაული (მუქუს თემიდან) დაუბარებია, უთქვამს: ან მუხის მოჭრის საიდუმლო უნდა გასცე, ან გველის ხორცი უნდა ჭამოო. ნონკურაულს უთქვამს: საიდუმლოს არ გავთქვამ და გველს ისევ გამოვწონკავო. აქედან შეერქვა ნონკურა და ასე ნარმოიშვა გვარი ნონკურაული. მანამდე ის სხვა გვარისა ყო-

ფილა. მუქუელი სასწაულად გადარჩენილა სიკვდილს. მას შემდეგ
ნონკურაულებს „მუცელგველიანებს“ ეძახიან.

მესამედ ზურაბს ცაბაურთ თემის უფროსი დაუბარებია და
ძაღლის ხორცის ჭამა დაუვალებია, თუ მუხის მოჭრის ხერხს არ ას-
ნავლიდა. არც ცაბაურმა ასწავლა და ზურაბ ერისთავმაც აჭამა მოხ-
არშული ძაღლის ხორცი. ამიტომ არის ძველი ნატირალი ცაბაურზე:
იქით მიმიდევ, ცაბაურო,
ძაღლის მჭამელო გოგოჭურო.

ერთი თემის კაცისთვის დაუვალებია: თუ გვასწავლი, გვასწავ-
ლე, თუ არა და — ძმას მოგიკლავთ, იმის ხორცს მოგიხარშავთო. ეს
კაციც არ დათანხმებულა და უჭმევიათ მისთვის ძმის ხორცი.

ბოლოს, ერთ-ერთ კაცს, გვარად ჯალაბაურს, უთქვამს: კატა
დაკალით, იმისი სისხლი მიასხით ხეს და მაშინვე მოიჭრებაო. ხის
მოჭრის საიდუმლო კი გაიგეს, მაგრამ უსურმაგის დაკვლას ვერავინ
ბედავდა. მაშინ ზურაბს საჩუქრებით მოუსყიდია ერთი აფციური,
რომელსაც დაუკლავს შავი კატა და მისი სისხლი მიუსხია მუხისთ-
ვის. დაუნყიათ ჭრა. ხე კი მოუჭრიათ, მაგრამ წვერზე დაკიდებულ
შიბს გველივით წივილი დაუნყია, ახვეულა და წივილით წასულა
ცაში, გაუჩინარებულა. ვერ ჩაუგდია ხელში ზურაბ ერისთავს ოქროს
შიბი.

ლაშარის ჯვარმა აფციურები დაწყველა და იმ დღიდან ფშავის
არაგვზე აფციურები ვერა გვარობენ. ფშაველ ვაჟს სასტიკად
ეკრძალება აფციური ქალის მოყვანა ცოლად. ასევე ფშაველი ქალი
ცოლად ვერ წაყვება აფციურ ვაჟს.

არ მინდა ფშავის ხევზედა
აფციურის გვარისა.
ეგ მუხა მაგათ მოგვიჭრეს,
მუხა ლაშარის ჯვარისა.

აფციურებს თურმე საყელოსა და სალილურებსაც უკულმა
უკერავდნენ ხალათზე. ასე დაისაჯნენ ისინი ღვთისაგან.

ლაშარის მუხამ სადაც კი დაჰკრა წვერები ნაქცევისას, ყველ-
გან ნიშები დაარსდა. ერთი ნაფოტი ივრის ხეობაში, ხატხევში, გადა-
ვარდნილა და იქაც ლაშარის ჯვრის ნიშია.

მთხრ. ხეთისო მოკვერაშვილი,
ჩამწ. ტრისტან მახაური, ჯიჯეთი, 1981.
თსუფა 24595

183. კოპალას ქვა

კოპალას ერთი დევი გადაურჩა, სახელად ავთანდილი. და იმ ავთანდილ დევმა კართანაში არაგვის დაგუბება და მთელი ფშაგ-ხევსურეთის წყალში ამოღწრობა განიზრახა. შეუდგა დევი ქვების შეგროვებას. წამოვიდა და ციხეთგორიდან კოპალას ერთი დიდი ქვა მოჰპარა. დაიდო საბელზე, აიკიდა ზურგზე და მოჰქონდა. კოპალამ გაიგო ეს ამბავი, წამოენია, ესროლა ლახტი და მოკლა. დაცემული დევი ქვად გადაიქცა და ახლაც იქ გდია წყალში. ავთანდილის საქანს ეძახიან ამ ადგილს. კლდის ძირში კი, სადაც მისი მოპარული ქვა აგ-დია, ერთი პატარა კომკია აშენებული კოპალას სალოცავად.

ეს არის კოპალას ქვა და ამ ადგილს კოპალას ქვას უწოდებს ხალხი. ამ ქვას მართლაც ეტყობა ნასაბლარები და კოპალას ნალახტარი.

ალ. ოჩ. ფშავი 97

APPENDICE III

Glossario dei termini georgiani utilizzati nel testo

Alcuni dei termini che seguono sono tipici della variante linguistica di georgiano che è parlata nelle aree della mia ricerca: lo specificherò di volta in volta indicando tra parentesi la regione in cui sono utilizzati. Poiché le riporto in forma traslitterata, inoltre, parole ed espressioni seguono qui l'ordine alfabetico latino.

A

adamiani: persona, abitante
adgili: luogo
adgilis deda: Madre del Luogo
adgilobrivi: locale (agg.)
adjaruli: dell'Adjara
alvani: campo
amaghleba: ascensione
anbani: alfabeto
anbavi: storia, racconto
andrezi: mito di fondazione (Pkhovi)
angelozi: angelo
araq: grappa a doppia distillazione
aratsminda: non sacro
arkeologiuri ekspedicia: spedizione archeologica
asomtavruli: maiuscolo
asvla: salire

B

bari: pianura
baṭon(n)i: signore
bazari: bazar
begara: tributo
begheli: granaio, magazzino
beberi/beri: persona anziana, ma anche monaco, eremita (Pkhovi)
beroba: vecchiezza, anzianità (Pkhovi)
bodzeba: concessione (mediev.)
boseli (pl. *boslebi*): stalla per gli animali, per esteso fattoria
brdzola: battaglia
bza: pianta di bosso

C

cda: verifica, sperimentazione
chamtseri: trascrittore
chataraoaba: gioco che drammatizza i rapporti di genere
chichilaki: albero della vita (cosmol.)
chokha: abito tradizionale maschile del Khevsureti
chvenebe: illusione
cikhe: castello

civilizacia: civilizzazione

D

daarseba: fondazione

daarsebis andrezi: mito di fondazione

dabla: in basso

dablobis mckhovrebi: (pl.) abitanti delle pianure

dambadebeli: creatore (cosmol.)

darbazi: salone

dasakhleba (pl. *dasakhlebebi*): insediamento

dasakhlebuli: abitato

dasṭuri: aiutante/i del *khevisberi*

dasvla: scendere

deda: madre

deda bozi: pilastro madre

deda ghvtismshobeli: Madre di Dio

dedamitsa: terra madre, patria

deḡanozi: decano, officiante del culto (Mtiuleti, Khevi)

devi (o *dev-ḡerpi*): gigante, demone, orco

devt-deda: madre dei demoni

dgheoba: festività, giorno di festa

dideba: “Gloria”(invocazione)

dobili (pl. ant. *dobilni*) : sorella giurata (Pkhovi)

doghi: rito funebre (Pkhovi)

drosha: bandiera, stendardo

dzmobili (pl. ant. *dzmobilni*): fratello giurato (Pkhovi)

dzveli (o *mokhuci*) *khalkhi*: persone anziane

E

eḡlesia: chiesa

ena: lingua

erbo: crema di latte, uova e burro

erisganni: uomini del popolo (Pkhovi)

eristavi: amministratori feudali (mediev.)

eroba: consiglio degli anziani (Pkhovi)

ertianoba : unità

G

gadmocema: tradizione orale

gamgebeli: capo villaggio

gamitsrivili: angelo trasformatosi in demone

gamravleba: moltiplicarsi

ganatvla: rito di purificazione femminile

ghele: ruscello

ghmerti: Dio

ghvino: vino

ghvtaeba (pl. ant. *ghvtaebata*): deità, divinità

ghvtishvili (pl. ant. *ghvtishvilni*): figlio di Dio

gora: collina
guda: sacca (Khevsureti, Tusheti)
gvare: cognome, clan
gvare gaqra: separazione di un lignaggio dal clan

I

iavnana: ninna nanna
ipani: frassino
ipkli: farina

J

jatchvi: catena
jvare: croce
jvarionni (o *khationni*): uomini del santuario (Pkhovi)
juba: abito tradizionale femminile del Khevsureti

K

kada: torta preparata per i rituali (Pkhovi)
kadageba: pubblicare, predicare
kadagi: sciamano
kai adgili (*kargi adgili*): buon luogo
kajavetis gandzi: tesoro della terra dei Kajis (cosmol.)
kali: donna
kapia: competizione poetica (Pkhovi)
karta: terra circondata (mediev.)
kartuli: georgiano (agg. per le cose)
kartveli: georgiano (agg. per le persone)
kerá: focolare, cuore della casa
kerpi: idolo
kevri: tavola per la trebbiatura del grano
khatchapuri: focaccia di pane ripiena al formaggio
khati: icona (anche divinità, nel Khevsureti)
khationni (o *jvarionni*): uomini del santuario (Pkhovi)
khatsi gaqvana: presentazione dei giovani all'altare
kheoba: gola, valle
khevi: valle
khevisberi: prete, officiante del culto (Pshavi)
khevsuruli: del Khevsureti (agg. per le cose)
khidori: tipo di arte marziale (Khevsureti)
khucesi/khuci: prete, officiante del culto (Khevsureti)
khucoba: insieme delle attività clericali
khucuri: ecclesiastico
kutkhovani: angolare
kisa: piccola saccoccia
kma: pietra
kod-mekodeoba: alleanza fra villaggi (Tusheti)
kolektivebi: (pl.) fattorie collettive
komli: casa, famiglia

kompleksi: complesso (sost.)
koṣhki: torre
kriṣṭianoba: Cristianesimo
kriṣṭianuli: cristiano (agg. per le cose)
kulṭuris sakhli: casa della cultura
kvemot: in basso
ḱveri: pane per le offerte al santuario (Pkhovi)
ḱvrivi: cuore del complesso sacro (Pkhovi)

L

lakḱṭi: mazza, bastone
landshapṭi: paesaggio
legenda: leggenda
leksikoni: vocabolario
lobio: fagiolo
locva: pregare
ludi: birra

M

maghali: alto, elevato
maghazia: negozio
maghla: in alto
mama: padre (anche inteso come prete cristiano)
mamamtavari: antenato
mamasakhlisi: padre della casa
mamaupal: padre-signore
mamuli: porzione territoriale simile ad un feudo, tipica della Georgia medievale
marani: cantina
markhva: digiuno
marshutka: furgoncino
maṭiane: fonte storica
matsoni: yoghurt bianco intero
mcherdoba: custodia
meandreze: il buon narratore di *andrezi* (Pkhovi)
miti: mito
mitsa: terra
mitsatsqali: terra (lett. terra-acqua)
mitsis vedreba: preghiera per la terra
mkadagebeli: predicatore
mḱadre: porta-bandiera (Pkhovi)
mkhare: lato, provincia
mkhedruli: militare
mḱitkhavi: oracolo, veggente
modzme: pari, camerata
morige ghmerti: Dio ordinatore (cosmol.)
mosakhleoba: (coll.) popolazione, abitanti
mozveri: offerta
mparveli: protettore

mrglovani: rotondo
mta: montagna
mtabaroba: zona di transizione fra pianura e montagna
mtavarangelozi: arcangelo
mteli tseli: tutto l'anno
mtiani: montuoso
mtielebi: (pl.) abitanti delle montagne
mtkhrobeli: narratore
mughaba: composta di frutta
mukha (pl. *mukhebi*): quercia
mziani: soleggiato
mzvare: pastore

N

nakopiereba: abbondanza
napoṭi: pezzo, scheggia
naqini: gelato
natsili: pezzo
natsilianoba: partecipazione
natvla: battezzare
naṭvris khe: albero dei desideri
nishi: antro, alcova
nuskhuri: minuscolo

O

ojakhi: famiglia

P

papakhi: cappello dei pastori
paṭroni: signore
paṭron-qmoba: relazione servo-padronale (mediev.)
peizaj: paesaggio
perkhuli: danza circolare
piraketa: da questa parte
pirikita: da quella parte
pir-jvari: segno della croce
pirovneba: persona umana, uomo
prena: volare
pudzis angelosi: angelo del focolare
puri: pane

Q

qevskneli: strato inferiore (cosmol.)
qma (pl. ant. *qmani*): servo

R

raioni: municipalità (già distretto)

rigi: ordine
rjuliani: credente
rtveli: vendemmia

S

saero: per il laico
sabcheo: sala per il consiglio del villaggio (Tusheti)
sachekhi (o *kokhi*) capanna per il parto (Pkhovi)
sadasturo: dimora per gli aiutanti del *khevisberi* (Pkhovi)
sadghegrdzelo: brindisi
sakartvelo: Georgia
sakhlis tsesis: ordine della casa
saklavi: animale sacrificale
sakode: edificio che fa parte del santuario (Pkhovi)
sakvabe: stanza per la conservazione della birra (Pkhovi)
salocavi: altare, santuario, luogo di preghiera
salude: edificio destinato alla birrificazione (Pkhovi)
sameba: Trinità
samrelo: capanna mestruale (Pkhovi)
santeli: candela
saqino: piattaforma per la benedizione delle bevande (Pkhovi)
saqmo: comunità dei servi (Pkhovi)
sasaklao: luogo per i sacrifici (Pkhovi)
sasamtro: anguria
sasanatlave: battistero
sasantle: luogo per le candele
satsiravi: offerta
sazare: campanile
semintchka: piccoli semi da masticare
shavi: scuro, nero
shvili (pl. *shvilebi*): figlio
simdidre: ricchezza
simt̃kitse: solidità
sitsminde: purezza
skneli: livello, strato (cosmol.)
sopel-bosloba: transumanza (Tusheti)
sopeli: villaggio
soplis mparveli: protettore del villaggio
stsoproba: anti-matrimonio (Khevsureti)
sulis khucesi: prete delle anime
supra: lett. tovaglia, per esteso tavola e in senso figurato cena
supta: pulito

T

tamada: lett. colui che non è imbarazzato, per esteso capo della *supra*
tavi: capo, testa
tavkhevisberi: capo degli officianti del culto
tavmorigeni: (pl.) amministratori capo

tbili: tiepido
tchala: boschetto
teka: feltro
temi: comunità territoriale, gruppo integrato di villaggi (Pkhovi)
tergvauli: divinità che combatte i demoni (Khevsureti)
tetri: bianco, chiaro
tiki: contenitore per il vino
tkmuleba: leggenda, storia
tradicia: tradizione
tsarmartoba: paganesimo
tsatsloba: anti-matrimonio (Pshavi)
tsina: anteriore
tsina samqaro: regione anteriore (cosmol.)
tsiteli: rosso
tsminda: santo, sacro
tsminda adgili: luogo sacro
tsveri: cima

U

uķana: posteriore
uķana samqaro: regione posteriore (cosmol.)
urjulo: non credente
utsmindureba: impurità
utsminduri: impuro

V

vake: altopiano

Z

zapkhulshi: in estate
zari: campanello, campana
zedashe: vino sacro
zemot: in alto
zeskneli: livello superiore (cosmol.)

BIBLIOGRAFIA

- AAAS (*American Association for the Advancement of Science*), 1891, "The Khevsurs of the Caucasus", in *Science*, Vol. 18, N. 453, p.199.
- Abakelia Nino, 1999, "On some early Christian elements in Georgian tradition", in *Analebi*, 1, Tbilisi, pp. 47-54.
- Abakelia Nino, 2000, "Puris saxlidan ghvinis saxlamde" (From the house of bread to the house of wine), in Abakelia Nino, Chkhartishvili Mary (eds), *Christianity in Georgia. Historico-ethnographical studies*, "Mematiane", Tbilisi, pp. 112-115, 131.
- Abakelia Nino, 2007, "Sacred Tree Symbolism in the Life Cycle of Georgian Mythic-Ritual System", in *Semiotics*, 1, Tbilisi, pp. 23-40.
- Abakelia Nino, 2009, "Ritual as a sign and a means of Identity", in *Caucasus Journal of Social Sciences*, Vol.2, N.1, pp. 154-162.
- Abakelia Nino, 2011 (cons.), "The spatiotemporal patterns of Georgian winter solstice festivals", in <http://www.folklore.ee/folklore/vol40/abakelia.pdf>
- Abrahamian Levon, 2007, "The chained hero: the cave and the labyrinth", in *Iran and the Caucasus*, Vol. 11, N. 1, pp. 89-99.
- Amberger Christoph, 2003, "Sword and Buckler Fighting among the Lost Crusaders", in *Journal of Western Martial Art*, http://jwma.ejmas.com/articles/2003/jwmaart_amberger_0603.htm/.
- Anderson Tony, 2003, *Bread and Ashes. A Walk through the Mountains of Georgia*, Random House, London.
- Andrews Molly, Sclater Shelley et al. (eds), 2000, *Lines of Narrative: Psychosocial Perspectives*, Routledge, London.
- Antrop Marc, 2005, "Why landscapes of the past are important for the future", in *Landscape and Urban Planning*, N. 70, pp. 21-34.
- Aronson Howard I., 1990, *Georgian. A Reading Grammar (Corrected Edition)*, Slavica Publishers, Bloomington (ed.or. 1982).
- Ascherson Neal, 1996, *Black Sea. The Birthplace of Civilization and Barbarism*, Vintage, London.
- Atkinson Robert, 2002, *L'intervista narrativa. Raccontare la storia di sé nella ricerca formativa, organizzativa e sociale*, Raffaello Cortina, Milano.

- Bardavelidze Vera, 1960, "Rapports sociaux des montagnards de la Géorgie orientale au début de l'époque esclavagiste d'après des survivances ethnographiques", in *Communications de la délégation soviétique au VII^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, pp.1-16.
- Bardavelidze Vera, 1974, *Aghmosavlet sakartvelos mtianetis traditsiuli sazogadoebriv-sakulto dzeglebi (I monumenti di culto tradizionali dei distretti della Georgia nord-orientale)*, Vol. I Pshavi; Vol. II-1 Khevsureti; Vol. II-2 Tusheti, Metsniereba, Tbilisi.
- Bardavelidze Vera, 2003, *Ivris pshavlebshi. Dghiuri (Tra gli Pshaviani della Valle dello Iori. Diario; con disegni di Nino Brailashvili)*, Kvirioni, Tbilisi (or. 1941).
- Bender Barbara, 1993. *Landscape: Politics and Perspectives*, Berg Publishers, London.
- Bender Barbara, 2002, "Time and Landscape", in *Current Anthropology*, Vol.43, Supplement, pp. 103-112.
- Bender Barbara, 2007, *Stone Worlds. Narrative and Reflexivity in Landscape Archaeology*, Left Coast Press, London.
- Bender Barbara, Winer M. (eds), 2001, *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*, Berg, Oxford.
- Benjamin Walter, 1936, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in Orient und Occident* (http://www.culture.hu-berlin.de/hb/files/Benjamin_Der_Erzaehler.pdf).
- Bensi Nicola, 2005, *La Cecenia e la polveriera del Caucaso: popoli, lingue, culture, religioni, guerre e petrolio fra il Mar Nero e il Mar Caspio*, Nicolodi, Rovereto.
- Berman Michael, 2010, *Georgia through its folktales*, John Hunt Publishing, Alresford.
- Bermani Cesare, De Palma Antonella (a cura di), 2008, *Fonti orali. Istruzioni per l'uso*, Società di Mutuo Soccorso Ernesto de Martino, Venezia.
- Bgaghba Kh.S., 1985, *Abkhazian Tales*, Alashara Publishing House, Sukhumi.
- Black David W., Kunze Donald, Pickels John (eds), 1989, *Commonplaces: Essays on the Nature of Place*, University Press of America, Lanham.
- Blazer Irene Maria F., Sanchez Monica, 2002, *Storytelling: interdisciplinary and intercultural perspectives*, Lang, New York.
- Brailashvili Nino, 1990, *Aseti maxsovs sakartvelo. Etnographiuli canaxatebi (Georgia as I saw it. Ethnographic Sketches)*, Khelovneba, Tbilisi.

- Braund David, 1994, *Georgia in Antiquity: A History of Colchis and Transcaucasian Iberia (550BC-AD 562)*, Clarendon Press, Oxford.
- Bruner Jerome S., 1993, *La ricerca del significato: per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bruner Jerome S., 2000, *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma-Bari.
- Bruner Jerome S., 2002, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari.
- Bukhrashvili Paata, Dolidze R. et al., 2003, "Interview mit Chewisberi Pilipe Baghauri", in *Georgica*, N. 26, pp. 44-63.
- Burney Charles H., Lang David M., 2001, *The Peoples of the Hills: Ancient Ararat and the Caucasus*, Phoenix Press, London (or. 1971).
- Calvino Italo, 2002, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano (or. 1972).
- Cameron Duncan, 1861-62, "The Caucasus", in *Proceedings of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 6, N. 1, pp. 5-8.
- Carmichael David L., Hubert Jane et al. (eds), 1994, *Sacred Sites, Sacred Places*, Routledge, London.
- Catford John C., 1977, "Mountain of tongues. The languages of the Caucasus", in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6, pp. 283-314.
- Cavaion Danilo, Magarotto Luigi, 1992, *I mito del Caucaso nella letteratura russa (Saggi su A. Puškin e L. Tostoj)*, Istituto di Filologia Slava, Università di Padova.
- Charachidze Georges, 1967, "Le symbolism de l'arbre et de la vigne en Géorgie", in *Bedi Kartlisa*, Vol. XXIII-XXIV.
- Charachidze Georges, 1968, *Le systeme religieux de la Georgie païenne: analyse structurale d'une civilisation*, Maspero, Paris.
- Charachidze Georges, 1971, *Introduction à l'étude de la féodalité géorgienne (Le code de George le Brillant)*, Librairie Droz, Paris.
- Charachidze Georges, 1986, *Prométhée ou le Caucase. Essai de mythologie contrastive*, Flammarion, Paris.
- Chikovani Vakhtang, 2011, *Images of the Georgia Chechnya-Border 1970-1980. Visual Anthropology of the Pheripheries*, in http://hearstmuseum.berkeley.edu/exhibitions/photo2/photo2_intro.html/.

- Chinchaladze Giorgi, 2000, "Bunebastan mimartebis sazrisisatvis xalxur tradiciashi (The issue of attitudes towards nature in folk traditions)", in *Amirani*, 2, pp. 5-18.
- Chinchaladze Giorgi, 2009, "Zogierti xalxuri tqmis satseso mnishvnelobisatvis" (*For the importance of old codes of some folktales*)", in *Amirani*, 21, pp. 74-85.
- Chokheli Goderdzi, 1982, *Adgilis deda*, 27', Sastsavlo Studia, Tbilisi.
- Chokheli Goderdzi, 1990, *L'Aragvi nero. Racconti georgiani*, a cura di Luigi Magarotto, traduzione italiana di Donata Banzato, Edizioni GB, Loreggia (or. *Bindisperi Kheoba*, Mosca).
- Corner James, 1999, *Recovering Landscape: Essays in Contemporary Landscape Theory*, Princeton University Press, Princeton.
- Cosgrove Denis, 2006, "Modernity, Community and the Landscape Idea", in *Journal of Material Culture*, Vol. 11, pp.49-66.
- de Certeau Michel, 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma (or. *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris, 1990).
- Devereux Paul, 2000, *The Sacred Place : the Ancient Origin of Holy and Mystical Sites* , Cassel, London.
- Douglas Mary, 1970, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (or. 1966).
- Dragomanov Petrovych, 1961, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: the Dualistic Creation of the World*, Indiana University, Bloomington.
- Duranti Alessandro, 2001, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma.
- Feld Steven, Basso Keith H. (eds.), 1996, *Senses of Place*, SAR Press, Santa Fe.
- Ferrari Aldo, 2005, *Il Caucaso. Popoli e conflitti di una frontiera europea*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Ferrari Aldo, 2007, *Breve storia del Caucaso*, Carocci, Roma.
- Forkel Boris, 2009, "Agriculture and the social-economic situation of the rural population in Georgia: A case study focusing on the Kakheti-region", in *Journal of Central European Agriculture*, Vol. 10, N. 1, pp. 27-32.
- Freshfield Douglas W., 1868, "Journey in the Caucasus and Ascent of Kazbeg and Elbruz", in *Proceedings of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 13, N. 2, pp. 66-74.

- Freshfield Douglas W., 1890, "Search and travel in the Caucasus", in *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Records of Geography*, Vol. 12, N. 5, pp. 257-286.
- Frolova Marina, 2006, *Les paysages du Caucase. Invention d'une montagne*, CTHS, Paris.
- Gamkrelidze Thomas V., 1998, "Transkaukasien oder Südkaukasus?", in *Caucasica. The Journal of Caucasian Studies*, Vol.2, pp. 77-79.
- Gamkrelidze Thomas V., 1998, "Christentum und die altgeorgische Kultur", in *Caucasica. The Journal of Caucasian Studies*, Tbilisi University Press, Vol.1, pp-68-72.
- Geertz Clifford, 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna (or. *Works and Lives. the Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988).
- Gibson James J., 1999, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna (or. *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mufflin, Boston, 1979).
- GNM, 2009, *Saqartvelos erovnuli museumis kinophondi (Georgian National Museum, The Visual Anthropology Collection)*, Georgian National Museum, Tbilisi.
- Gogochuri Giorgi, 2008, *Archaeological sites of the Early Barrow Period in the Aragvi Gorge*, in Sagona Antonio, Abramishvili Mikheil (Eds), 2008, *Archaeology in Southern Caucasus: Perspectives from Georgia*, Peeters, Leuven, pp. 37-62.
- Grant Bruce e Yalçın-Heckmann Lale, 2008, *Introduction*, in Id. (eds), *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories, and the Making of a World Area*, Volume 13 of Halle studies in the Anthropology of Eurasia, pp. 1-18.
- Grasseni Cristina, Ronzon Francesco, 2004, *Pratiche e cognizione. Note di ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.
- Gudushauri Tinatin, 2005, *XIX Saunikis meore naxevis germanuli tsqaroebi qartveli xalxis sulieri kulturis shesaxeb (Geistige Kultur des georgischen Volkes laut den Quellen der Zwetien Hälfte des XIX Jahrhunderts)*, Tbilisis Universiṭeṭis Gamomcemloba, Tbilisi.
- Gudushauri Tinatin, 2005a, *Saqartvelo XVII-XX saukuneebis germanul samecniero literaturashi (bibliographia) [Georgien in der deutschen wissenschaftlichen Literatur des XVII-XX Jahrhunderts (Bibliographie)]*, Tbilisis Universiṭeṭis Gamomcemloba, Tbilisi.
- Hahn Carl, 1891, "Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kavkasus", in *Ausland*, 64, pp. 810-814.

- Hartog François, 2007, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo.
- Haussig Hans Wilhelm (ed.), 1986, *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Heidegger Martin, *Bauen, Wohnen, Denken*, 2000 (or. 1936), in Id., *Vorträge und Aufsätze (1936-53)*, Gesamtausgabe Bd. 7, hrsg. von F.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Herzfeld Michael, 2001, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Seid Editori, Firenze (or. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell, Malden, 2001).
- Hewitt George, 1996, *Georgian: a Learner's Grammar*, Routledge, New York.
- Hirsch Eric, 2006, "Landscape, Myth and Time", in *Journal of Material Culture*, Vol. 11, pp. 151-165.
- Hirsch Eric, O'Hanlon Michael, 1995, *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford University Press, New York.
- Hovey Edmund O., 1904, "Southern Russia and the Caucasus mountains"; in *Bulletin of the American Geographical Society*, Vol. 36, N. 6, pp. 327-341.
- Hubert Jane, 1994, *Sacred beliefs and beliefs of sacredness*, in Carmichael, Hubert et al. 1994, pp. 9-19.
- Ingold Tim, 1993, "The temporality of the landscape", in *World Archaeology*, N. 25, pp. 152-174.
- Ingold Tim, 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold Tim, 2004, *Ecologia della cultura* (a cura di Cristina Grasseni e Francesco Ronzon), Meltemi, Roma (ed. or. 2001).
- Ingold Tim, 2004a, "Culture on the Ground. The World Perceived through the Feet", in *Journal of Material Culture*, Vol. 9, N. 3, pp. 315-340.
- Ingold Tim, 2007, *Lines. A Brief History*, Routledge, London.
- Ingold Tim, 2007a, "Up, Across and Along", *Working Paper*.
- Ingold Tim, 2009, "Footprints through the Weatherworld: Walking, Breathing, Knowing", *Working Paper*.

- Ingold Tim, Vergunst Jo Lee, 2008, *Introduction*, in *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*, Ashgate, Aldershot.
- Japaridze Otar, 2006, *Ethnogenesis of Georgians*, Tbilisi.
- Jedlowski Paolo, 2000, *Storie comuni. La narrazione della vita quotidiana*, Mondatori, Milano.
- Johnstone Barbara, 1990, *Stories, Community, and Place: Narratives from Middle America*, Indiana University Press, Bloomington.
- Kacharava Darejan, 1991, "Archaeology in Georgia 1980-1990 (Post-Prehistoric to Pre-Medieval)", in *Archaeological Reports*, N. 37, pp. 179-86.
- ჭიჭნაძე ზურაბ, 1996, *Jvari da saqmo - Kartuli mitologia*, t. I (*La croce e l'icona – mitologia georgiana, tomo I*), Gelati mecnierbata Akademiis Shromebi, Kutaisi.
- ჭიჭნაძე ზურაბ, 2009, *Andrezebi. Aghmosavlet sakartvelos mtianetis religiur-mitologiuri gadmocemebi (Andrezi. The Religious-Mythological Oral Traditions of the Highlands of Eastern Georgia)*, Ilia Chavchavadze State University Publishing, Tbilisi.
- ჭიჭნაძე ზურაბ, 2009a, *Georgia on her Way to Christianization: Human and Holiness*, Caucasian House, Tbilisi.
- ჭიჭნაძე ზურაბ, 2009b, *The Conversion of Kartli*, Tbilisi.
- ჭიჭნაძე ზურაბ, 2010 (cons.), *Aghmosavlet saqartvelos mtianetis religiuri sistemis kristianuli substrati (Christian Substrate of the Religious System of the Eastern Georgian Mountaineers)*, <http://reso-kiknadze.de/bua/newadd/qristianulisubstrati.pdf>
- Kikoldze Archil, 2007, *Tusheti Protected Areas - Field Guide*, Georgian Center for the Conservation of Wildlife, Tbilisi.
- King Charles, 2005, *Storia del Mar Nero. Dalle origini ai giorni nostri*, Donzelli, Roma, 2005.
- Kingsley Charles, 1968, *The Heroes, or Greek fairy tales for my children*, Classic Press, Indiana University (or. 1856).
- Kotthoff Helga, 1995, "The social semiotics of Georgian toast performances: oral genre as cultural activity", in *Journal of Pragmatics*, Vol.24, N. 4, pp. 353-380.
- Krasceninnikowa Maria G., 1957, *Il Caucaso. Studio storico-archeologico*, Fratelli Palombi, Roma.

- Kurtsikidze Shorena, Chikovani Vakhtang, 2002, *Georgia's Pankisi Gorge: An Ethnographic Survey*, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, University of California, Berkeley.
- Kurtsikidze Shorena, Chikovani Vakhtang, 2008, *Ethnography and Folklore of the Georgia-Chechnya Border: Images, Customs, Myths & Folk Tales of the Peripheries*, Lincom Europa, München.
- Lando Fabio (a cura di), 1993, *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*, Etaslibri, Milano.
- Lang David M., 1966, *The Georgians*, Thames and Hudson, London.
- Langé Santino, 2008, *Χώρα. Il paesaggio riconosciuto*, Franco Angeli, Milano.
- Levorato Maria Chiara, 1988, *Racconti, storie e narrazioni. Il processo di comprensione dei testi*, Il Mulino, Bologna.
- Lewis Martin L., 2012, "Where is the Caucasus?", in GeoCurrents, 11 gennaio, <http://geocurrents.info/place/russia-ukraine-and-caucasus/where-is-the-caucasus/>.
- Lordkipanidze David, Nioradze Medea et al., 2008, *New Discoveries from Dmanisi*, in Sagona e Abramishvili 2008, pp. 1-8.
- Low Setha, Lawrence-Zuniga Denise, 2003, *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Lowenthal David, 1975, "Past Time, Present Place: Landscape and Memory", in *Geographical Review*, Vol.65, No. 1, pp. 1-36.
- Lynch Kevin, 1972, *What Time is this Place?*, MIT Press, Cambridge.
- MacLean Fitzroy, 1977, *To Caucasus: the End of all the Earth*, Jolly and Barber Ltd, London.
- Mağalatia Sergi, 1935, *Khevsureti*, Sakartvelos Geograpiuli Sazogadoeba, Tbilisi.
- Mağalatia Sergi, 1983, *Tusheti*, Nağaduli, Tbilisi (ed. or. 1933).
- Mağalatia Sergi, 1985, *Pshavi*, Nağaduli, Tbilisi (ed. or. 1934).
- Manning Paul, 2008, *Love, Khevsur style: the romance of the mountains and mountaineer romance in Georgian Ethnography*, in Grant Bruce e Yalçın-Heckmann Lale (eds), *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories, and the Making of a World Area*, Volume 13 of Halle studies in the Anthropology of Eurasia, pp. 23- 46.

- Manning Paul, 2008a, “Materiality and cosmology: old Georgian churches as sacred, sublime and secular objects”, in *Ethnos*, Vol.73, N. 3, pp. 327-360.
- Margoshvili Leila, 1985, “Pankiseli kistebis tses-chveulebebi da tanamedroveba”, in *Tradicia da tanamedroveoba*, N. 14, Tbilisi.
- Metreveli Marina, 2007, *Kakheti. Vashlovani and Lagodekhi Protected Areas*, Department of Protected Areas of Georgia, Vashlovani and Lagodekhi Protected Areas Administrations, Tbilisi.
- Metreveli Roin, 2009, “New Edition of *Kartlis Tskhovreba*”, in *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, Vol.3, N. 2, pp. 188-193.
- Meskhia Shota A., 1968, *An Outline of Georgian History*, Tbilisi University Press, Tbilisi.
- Milligan Melinda J., 1998, “Interactional Past and Present: The Social Construction of Place Attachment,” in *Symbolic Interaction*, Vol.21, pp. 1–33.
- Mitchell William John T., 1981, *On Narrative*, University of Chicago Press, Chicago.
- Nasmyth Peter, 2001, *Georgia. In the Mountains of Poetry*, Curzon Press, Richmond (or. 1998).
- Nunes João, 2010, “Paesaggi, passaggi”, in *Lettera Internazionale*, N. 105 “Sul paesaggio”, pp. 7-8.
- Ochiauri Aleks, 1988, *Kartuli khalkhuri dgheobebis k'alendari: Xevsureti (Arxot'is temi) (Il calendario delle festività popolari georgiane: il Khevsureti (temi di Arkhot'i)*, Mecniereba, Tbilisi.
- Ochiauri Aleks, 1991, *Kartuli khalkhuri dgheobebi aghmosavlet sakartvelos mtianetshi: Pshavi (Festività popolari nelle montagne della Georgia orientale: Pshavi)*, Mecniereba, Tbilisi.
- Ochiauri Tinatin, 1967, *Mitologiuri gadmocemebi aghmosavlet sakartvelos mtianetshi (Tradizioni orali mitologiche nelle aree montuose della Georgia orientale)*, Mecniereba, Tbilisi.
- Ochiauri Tinatin, 1974, “Gadmocemebi salocavta daarsebis shesakheb (Tradizioni orali relative alla fondazione degli altari)”, in *Macne, Istoriis, Arkeologiisa da Etnoprapiis Seria*, N. 2, pp.112-119.
- Ochs Elinor, 1997, *Narrative*, in Van Dijk Teun A. (ed.), *Discourse as Structure and Process*, Sage, London, pp. 185-207.
- Olwig Kenneth R., 1996, “Recovering the Substantive Nature of Landscape”, in *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.86, No. 4, pp. 630-653.

- Olwig Kenneth R., 2002, *Landscape, Nature and the Body Politic: from Britain's Renaissance to America's New World*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Olwig Kenneth R., 2008, *Performing on landscape versus doing landscape: perambulatory practice, sight and the sense of belonging*, in Ingold Tim e Vergunst J. Lee (eds), 2008, *Ways of walking: Ethnography and Practice on Foot*, Ashgate, Aldershot, pp. 81-91.
- Olwig Kenneth R., 2008a, *The Jutland cipher: unlocking the meaning and power of a contested landscape*, in Jones M. e Olwig K.R. (eds), *Nordic Landscapes: Region and Belonging on the Northern Edge of Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 12-49.
- Pink Sarah, 2008, "An urban tour: the sensory sociality of ethnographic place-making", in *Ethnography*, Vol.9. N. 2, pp. 175-196.
- Pink Sarah, 2008a, "Mobilizing Visual Ethnography: Making Routes, Making Place and Making Images", in *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9 (3), Art. 36, <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0803362/>.
- Poggio Barbara, 2004, *Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali*, Carocci, Roma.
- Polkinghorne Donald E., 1988, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, State University of New York, Albany.
- Portelli Alessandro, 2008, *Materiali orali e loro aspetto narrativo*, in Bermani e De Palma 2008, pp. 107-136.
- Potocki Jan, 1996, *Nelle steppe di Astrakan e del Caucaso (1797-1798)*, Mondadori, Milano.
- Potteiger Matthew, Purinton Jamie, 1998, *Landscape Narratives: Design Practices for Telling Stories*, John Wiley & sons, New York.
- Rayfield Donald, Apridonidze Shukia et. al. (eds), 2006, დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი/A *Comprehensive Georgian-English Dictionary*, Garnet Press, London.
- Relph Edward, 1976, *Place and Placelessness*, Pion, Paris.
- Remotti Francesco, 1990, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ricoeur Paul, 1981, *Narrative time*, in Mitchell 1981, pp. 165-186.
- Ricoeur Paul, 1986, *Tempo e racconto* (Vol. I), Jaka Book, Milano.

- Robinson Arthur H., Batz Perchenik Barbara, 1976, *The Nature of Maps: Essays toward Understanding Maps and Mapping*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ronzon Francesco, 2008, *Il senso dei luoghi. Indagini etnografiche*, Meltemi Roma.
- Rosaldo Renato, 2001, *Cultura e verità. Ricostruire l'analisi sociale*, Meltemi, Roma (or. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston, 1989).
- Roskill Mark, 1997, *The Languages of Landscape*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Roymans Nico, Gerritsen Fokke et al., 2009, "Landscape biography as research strategy: the case of the South Netherlands Project", in *Landscape Research*, Vol.34, N. 3, pp. 337-359.
- Ryden, Kent C., 1993, *Mapping the Invisible Landscape: Floklöre, Writing and the Sense of Place*, Iowa University Press, Iowa City.
- Sagona Antonio, Abramishvili Mikheil (eds), 2008, *Archaeology in Southern Caucasus: Perspectives from Georgia*, Peeters, Leuven.
- Schechner Richard, 2002, *Ritual and Performance*, in Ingold Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London, pp. 613-647.
- Scholes Robert, Kellogg Robert, 2002, *La natura della narrativa*, Il Mulino, Bologna (or. *The Nature of Narrative*, Oxford University Press, New York, 1966).
- Silovaga Valery, Shengelia Kakha, 2007, *History of Georgia : from the Ancient Times through the "Rose Revolution"*, Caucasus University Publishing House, Tbilisi.
- Schama Simon, 1995, *Landscape and Memory*, Vintage Books, New York.
- Shnirelman Victor A., 2001, *The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia*, Senri Ethnological Studies n. 57, National Museum of Ethnology, Osaka.
- Smorti Andrea, 1994, *Il pensiero narrativo. Costruzione di storie e sviluppo della conoscenza sociale*, Giunti, Firenze.
- Stevenson Wendell, 2002, *Stories I stole*, Atlantic Books, London.
- Stewart Pamela J., Strathern Andrew (eds), 2003, *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London.

- Thomson Robert W., 1996, *The Origin of Caucasian Civilization. The Christian Component*, in Suny R.G., *Transcaucasia, Nationalism and Social Change*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 25-44.
- Tilley Christopher, 1994, *Landscape – Theoretical and Contemporary Perspectives*, in Id., *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, Berg, Oxford, pp. 7-34.
- Tilley Christopher, 2006, “Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage”, in *Journal of Material Culture*, Vol. 11, pp. 7-32.
- Topchishvili Roland, 2005, *History of Georgian Mountain Regions: I. Svaneti and Its Inhabitants (Ethno-historical Studies); II. The Tsova-Tushs (the Batsbs); III. The Udis (Historical-Ethnological Study)*, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Tbilisi.
- Topchishvili Roland, 2006, *Sakartvelos etnografia/etnologia. Mokle salekcio kursi (Etnografia/etnologia della Georgia. Breve corso per le lezioni)*, Gamomcemloba “Universali”, Tbilisi.
- Topchishvili Roland, 2007, *Kartvelta etnikuri istoria da sakartvelos istoriul-etnographiuli mxareebi (Ethnic history of the Georgians and historical-ethnographic provinces of Georgia)*, The National Parliamentary Library of Georgia, http://www.nplg.gov.ge/dlibrary/collect/0001/000070/Georgian_Mountain_Regions.pdf
- Tuan Yi-Fu, 1975, “Place: an Experiential Perspective”, in *Geographical Review*, Vol.65, N. 1, pp. 151-165.
- Tuan Yi-Fu, 1977, *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Tuan Yi-Fu, 1990, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Columbia University Press, New York.
- Tuite Kevin, 1996, “Highland Georgian paganism – archaism or innovation?”, in *Annual for the Society for the Study of Caucasia*, N. 7, pp. 79-91.
- Tuite Kevin, 1998, “Representations of social space in South Caucasian and Indo-European ideology”, in *Cosmos*, Vol. 14, N.1, pp. 9-20.
- Tuite Kevin, 1999, “The uses of the Caucasus”, in *Amirani*, Vol 1, pp. 5-6.
- Tuite Kevin, 2002, “Real and imagined feudalism in highland Georgia”, in *Amirani*, Vol.7, pp. 25-43.

- Tuite Kevin, 2002a, “The political symbolism of the Pshav (Northeast Georgian highland) mid-summer festival, then and now”, Second Chicago Conference on Caucasasia, 11 May 2002, University of Chicago.
- Tuite Kevin, 2003, “Political and social significance of highland shrines in Post-Soviet Georgia”, in *Amirani*, Vol.9, pp. 7-27.
- Tuite Kevin, 2005, *The Autocrat of the Banquet Table: the political and social significance of the Georgian supra*, Conference on Language, History and Cultural Identities in the Caucasus, 18 June 2005, School of International Migration and Ethnic Relations, Malmö University, Sweden.
- Tuite Kevin, 2006, “The meaning of Dael. Symbolic and spatial associations of the South Caucasian goddess of game animals”, in O’Neil Catherine, Scoggin Mary et al. (eds), *Language, Culture and the Individual. A Tribute to Paul Friedrich*, pp. 165-188.
- Tuite Kevin, 2007, *Diaporama sur les sanctuaires et les lieux saints en Géorgie*, présentée à l’Université de Chicago le 18 mai 2007, <http://www.mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/caucasus/ShrineProject.htm/>.
- Tuite Kevin, 2008, *The Banner of Xaxmat’is-Jvari: Vazha-Pshavela’s Xevsureti*, in Gamkrelidze Ekaterina (ed.), *Der Dichter Važa-Pšavela. Fünf Essays*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 11-38.
- Tuite Kevin, 2010, *The violet and the rose. A Georgian lullaby as song of healing and socio-political commentary*, in Tsitsishvili Nino e Arutinov Sergey, *Cultural Archetypes and Political changes in the Caucasus*, Nova Science Publishers, New York (versione preliminare tratta da: <http://www.mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/publications.htm/>).
- Tuite Kevin, 2011, “Xevsur shrine invocations: iconicity, intertextuality and agonism”, in *Folia Caucasica: Festschrift für Jost Gippert zum 55. Geburtstag* (a cura di Manana Tandaschwili e Zakaria Pourtskhvanidze), Logos Publishing, Frankfurt/Tbilisi, pp. 197-221.
- Tuite Kevin, Bukhrashvili Paata, 2000, “Binarité et complémentarité en Géorgie du nord-est. La présentation des garçons et des filles au sanctuaire d’Iaqsar”, in *Amirani*, Vol.3, pp. 41-55.
- Tuite Kevin, Bukhrashvili Paata, 2002, “Central Caucasian religious systems and social ideology in the post-Soviet period”, in *Amirani*, Vol.7, pp. 7-24
- Tuite Kevin, Bukhrashvili Paata, 2006, “Traditional cultic sites and associated religious practices in the highland province of Pshavi (Northeastern Georgia): mapping and documentation”, in *Amirani*, Vol.14-15, pp. 29-36.

- Turnbull David, 1989, *Maps are Territories: Science is an Atlas*, University Of Chicago Press, Chicago (or. 1943).
- Turri Eugenio, 1974, *Antropologia del paesaggio*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Turri Eugenio, 2004, *Il paesaggio e il silenzio*, Marsilio, Venezia.
- Ucko Peter, Layton Robert (eds), 1999, *The Archaeology and Anthropology of Landscape*, Routledge, London.
- Venturi Ferriolo Massimo, 2010, “Abitare il paesaggio”, in *Lettera Internazionale*, N. 105 “Sul paesaggio”, pp. 5-6.
- Von Dechy Moriz, 1905, *Kaukasus. Reise und Forschungen im kaukasischen Hochgebirge* (I. Band), Detrich Reimer, Berlin.
- Von Wesendonk Otto Gunther, 1924, *Über georgisches Heidentum*, Caucasia, Fasc. 1 Asia Major, Leipzig.
- Walter E V, 1988, *Placeways: A Theory of the Human Environment*, University of North Carolina Press, Durham.
- Wardrop Marjory, 2009, *Georgian Folk Tales*, Abela Publishing, London (or. 1894).
- Weiner James F., 2002, *Myth and Metaphor*, in Ingold Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London, pp. 591-612
- White Hayden, 1980, “The value of narrativity in the representation of reality”, in *Critical Inquiry*, Vol.7, N. 1, pp. 5-27.
- Wilhelm Christopher, 1998, “Prometheus and the Caucasus: The Origins of the Prometheus Myth”, in *Proceedings of the Ninth Annual UCLA Indo-European Conference* (Los Angeles, May 23-24, 1997), *Journal of Indo-European Studies Monograph Series* No. 28, Institute for the Study of Man, Washington, D.C., pp. 142-157.
- Zanetto Gabriele, 1987, *Langage et représentation en géographie*, in Id. (ed.), *Les langages des représentation géographiques*, Vol. I., Università di Venezia, pp. 5-38.
- Zerbi Maria Chiara, 2008, *Il paesaggio dei sensi*, L'artistica, Savignano.

SITOGRAFIA

- <http://www.anchorstone.com/> (sito di archeologia biblica, cons. 20 giugno 2011)
- <http://www.archeorivista.it/> (sito di attualità e notizie sull'archeologia e la storia antica, cons. 10 luglio 2011)
- <http://www.arisc.org/home> (sito dell'*American Research Institute of the South Caucasus*, cons. maggio 2011)
- <http://www.balcanicaucaso.org/> (sito dell'Osservatorio Balcani e Caucaso, cons. novembre 2011)
- <http://www.bsec-organization.org/> (sito del forum internazionale per la cooperazione economica nella regione del Mar Nero)
- <http://www.caucasology.com/> (sito dell'ICRI, International Caucasiological Research Institute, cons. 2010)
- http://www.dainst.org/index_68ce8050bb1f14a171330017f0000011_en.html (sito informativo sull'archeologia nel *Იakheti*, cons. 4 novembre 2011)
- <http://www.eurasia.net/> (sito informative su ricerche, conferenze, pubblicazioni relative all'area eurasiatica, cons. 2011)
- http://www.friendsofgeorgia.com/En/georgia/country_profile (sito informativo sulla Repubblica di Sakartvelo, cons. 2010-2012)
- <http://www.geostat.ge/> (sito informativo sulla Georgia, cons. 2 agosto 2011)
- <http://www.kafkas.org.tr/> (sito della *Caucasus Foundation*, cons. 2011)
- <http://www.kakheti.gov.ge/> (sito ufficiale della regione *Იakheti*, cons. 2011)
- <http://www.mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/> (sito del prof. Kevin Tuite, cons. 2010-2012)
- http://www.mercatiditraiano.it/mostre_ed_eventi/mostre/il_vello_d_oro_antichi_tesori_della_georgia/ (sito della mostra sul vello d'oro a Roma, cons. 3 gennaio 2012)
- <http://www.mtskheta-mtianeti.gov.ge/> (sito ufficiale della regione Mtskheta-Mtianeti, cons. 2011)
- <http://www.museum.ge/> (sito dell'*Open Air Ethnographic Museum* di Tbilisi, cons. 15 agosto 2011)
- <http://www.ocf.berkeley.edu/~shorena/publications.html> (pubblicazioni dell'Università di Berkeley sulla lingua e la cultura georgiana, cons. 2011)

<http://pierrejeanmougin.com/index.php?Mes-reportages> (sito del fotografo francese Pierre Jeanmougin, con un reportage sulla transumanza nel Tusheti, cons. 2011)

<http://www.reso-kiknadze.de/zurab.html> (sito del prof. Zurab Kiknadze, in georgiano, cons. 2010)