

Studi Africanistici

Serie Etiopica

9

La Serie Etiopica è diretta da

Yaqob Beyene
Rodolfo Fattovich
Paolo Marrassini
Alessandro Triulzi

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

Serie Etiopica

9

ÆTHIOPICA ET ORIENTALIA

**STUDI IN ONORE DI
YAQOB BEYENE**

A cura di

ALESSANDRO BAUSI - ANTONELLA BRITA - ANDREA MANZO

con la collaborazione di

CARMELA BAFFIONI - ERSILIA FRANCESCA

VOLUME II



NAPOLI 2012

© Copyright 2012 Università di Napoli “L’Orientale”
Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo
Piazza San Domenico 12, Pal.zo Corigliano
I-80134 Napoli
www.unior.it

ISBN 978-88-6719-026-3

SOMMARIO

VOLUME I

CARMELA BAFFIONI <i>Presentazione</i>	I
ALESSANDRO BAUSI <i>Gli scritti di Yaqob Beyene</i>	III
FRANCIS ANFRAY <i>Observations sur la construction axoumite</i>	3
CARMELA BAFFIONI <i>“Città perfette” e regimi politici nell’Islam andaluso</i>	23
ALESSANDRO BAUSI <i>Una “lista” etiopica di apostoli e discepoli</i>	43
ANTONELLA BRITA <i>Il Gadla Alēf</i>	69
PATRIZIA CARIOTI <i>L’avventura della VOC in Asia: Batavia, ‘Regina d’Oriente’</i>	89
SANDRA MARINA CARLETTI <i>Quando il giallo si tinge di rosso: i romanzi di Qiu Xiaolong</i>	127
LUCIA CATERINA <i>Brevi note sull’iconografia cinese dell’arte d’esportazione</i>	139
GIOIA L. CHIAUZZI <i>Cufra 1971 – Timbuctu 2006. Mutazioni. 1. Piano dell’opera e discorso del secondo sahariano</i>	147
AGOSTINO CILARDO <i>Ricerche sul lessico arabo. Terminologia giuridica Termini relativi alle pratiche di culto</i>	169
ROSA CONTE <i>L’Etiopia e il Prete Gianni</i>	209
RICCARDO CONTINI <i>Richard Francis Burton esploratore delle lingue neosemitiche</i>	223
FRANCO CREVATIN <i>Tre note di filologia egiziana</i>	251

Sommario

SALVATORE DIGLIO <i>Megacities, Primate Cities and World/Global Cities: The Evolving Urban Systems in Pacific Asia</i>	257
ANNA MARIA DI TOLLA <i>Note sui testi orali berberi del Marocco</i>	271
GIANNI DORE <i>Note sul lessico pastorale kunama</i>	283
RODOLFO FATTOVICH <i>La caduta di Menghistu, un ricordo personale</i>	299
VOLUME II	
GIOVANNI GARBINI <i>Yathamar Watar "il vendicatore" e gli inizi di Saba</i>	315
ALESSANDRO GORI <i>Fitna tra i Musulmani etiopici: tre fonti islamiche su šayḥ Zäkkaryas</i>	327
FELICE ISRAEL <i>Studi su Graziadio Isaia Ascoli semitista: conoscenza dell'etiopico</i>	341
GIANCARLO LACERENZA <i>La regina di Saba nel Targum di Giobbe</i>	367
AMEDEO MAIELLO <i>Malik Ambar e la diaspora ḥabašī nell'Oceano Indiano</i>	383
RICCARDO MAISANO <i>Girolamo e Dante. Note di lettura al commento a Isaia</i>	423
ANDREA MANZO <i>Sul filellenismo dei principi aksumiti. Considerazioni su alcuni oggetti d'arte di tipo ellenistico-romano da Aksum</i>	427
SILVANA PALMA <i>Istruzione in colonia. La scuola governativa per indigeni di Asmara</i>	443
ROSANNA PIRELLI <i>Il "Direttore delle Truppe Straniere" nei testi Faraonici del Medio Regno</i>	459
BARTOLOMEO PIRONE <i>La morte di Giuseppe l'Ebreo</i>	477
ANNA MARIA QUAGLIOTTI <i>A Gandharan relief in the Government Museum and Art Gallery, Chandigarh. A brief note</i>	501
GIANCARLO RINALDI <i>Ordo persecutorum. Note sparse in margine al rapporto tra Senato romano e cristianesimo</i>	515
PAOLO SANTANGELO <i>"Ad libitum", rěnyì 任意 e rěnqíng 任情: licenza o autorealizzazione?</i>	541

Sommario

LUISA SERNICOLA E FEDERICA SULAS

Continuità e cambiamento nel paesaggio rurale di Aksum: dati archeologici, etnografici e paleoambientali 549

ADOLFO TAMBURELLO

L'Italia e le relazioni nippo-etioptiche negli anni trenta del novecento 575

MADDALENA TOSCANO

Prime indagini sui termini utilizzati in riferimento a Etiopia e Abissinia in alcuni testi contemporanei swahili 595

CHIARA ZAZZARO

Historical and archaeological records to reflect on the maritime components of the Aksumite society 625

GIOVANNI GARBINI

Yathamar Watar “il vendicatore” e gli inizi di Saba

A un caro vecchio amico come il prof. Yaqob Beyene avrei voluto dedicare un articolo attinente alla sua terra, ma il troppo poco che so di cose etiopiche me lo ha impedito; spero tuttavia che vorrà gradire questo modesto contributo che si occupa di antichi sabei, alcuni dei quali ebbero un ruolo importante nella storia di Etiopia.

Nel 2003 la signora Iwona Gajda pubblicò due iscrizioni sudarabiche, scolpite a rilievo su due altari di bronzo, di provenienza sconosciuta ma la cui origine è certamente Sawda, cioè l'antica città minea di Nashan.¹ Entrambe le iscrizioni sono dedicate al dio Aranyada (*'rnyd'*), patrono della città; una è scritta in dialetto mineo e ha per autore il re di Nashan Labuan Yada (*Lb'n Yd'*), già noto da altre iscrizioni; l'altra è in dialetto sabeo ed è opera di Yathamar Watar figlio di Yakrubmalik (*Yt'mr Wtr bn Ykrbmlk*), *mukarrib* di Saba; tale sovrano era fino allora sconosciuto. Questo studio affronterà diversi problemi relativi alla seconda iscrizione.

“Yathamar Watar figlio di Yakrubmalik *mukarrib* di Saba ha dedicato (questo altare) ad Aranyada, il patrono, quando Aranyada è giunto a Nashan da Kamna al tempo di Yathamar e quando Yathamar ha restituito i territori di Aranyada e di Nashan e ha vendicato Nashan per Kamna avendo Nashan stretto il patto² dell'alleanza di Alma-

¹ Gajda, 2003.

² La parola *ms₁k* non è il perfetto del verbo *ms₁k* (attestato in sudarabico in testi spesso frammentari e pertanto di significato incerto, estraneo comunque all'ambito semantico del patto e dell'alleanza), come ritengono I. Gajda e N. Nebes (v. nota 8); si tratta invece di un participio dalla radice *ns₁k* «versare» usata in un senso specifico di cui sono esempi le espressioni ebraiche *linsok massekâh* «stringere un'alleanza» (letteralmente «versare una libagione») di *Isaia* 30,1 e *'egel massekâh* «vitello dell'alleanza» (v. Garbini, 2003a, pp. 140-45) nonché la parola fenicia *mskt* «alleanza» presente nell'iscrizione fenicia di Karatepe (v. *op. cit.*). Nell'iscrizione RES 4053, 4 non si trova la parola *ms₁kt*, come detto in Gajda, p. 1228, bensì *mks₁t*.

qah con Aranyada e Yathammar con Malikwaqah e Saba con Nashan fondata su dio e patrono, territorio e uomo".³

Nonostante la schematicità delle formule stereotipe il testo dell'iscrizione è piuttosto chiaro: il *mukarrib* di Saba ha offerto un altare di bronzo nel tempio del dio poliade di Nashan per sancire un'alleanza tra il regno sabeo e la città minea; un'alleanza stipulata dopo che il *mukarrib* ebbe vinto la città di Kamna costringendola a restituire a Nashan un'immagine del dio Aranyada e i territori appartenenti a quest'ultimo che Kamna aveva precedentemente sottratto a Nashan.⁴ Più tardi parleremo del significato politico di questa alleanza; prima è invece necessario esaminare le conclusioni storiche che I. Gajda ha tratto dallo studio di questa iscrizione.

L'interesse della studiosa francese si è concentrato sull'identificazione del *mukarrib* che in questa iscrizione compare per la prima volta; identificazione che costituisce il fondamento per qualsiasi ricostruzione storica. Alla base della sua indagine I. Gajda ha posto il criterio paleografico e ha individuato nell'iscrizione Schm/Samsara 9, in cui è ricordato un *mukarrib* Yathammar, il tipo di scrittura più affine, ma non identico, a quello della nuova iscrizione; di conseguenza, Yathammar Watar sarebbe lo stesso personaggio nominato nell'iscrizione proveniente dal tempio di Wadd dhu-Masma'. Tale conclusione appare tuttavia un po' affrettata, perché come ha rilevato l'editore dell'iscrizione⁵ questa presenta una grafia sostanzialmente analoga a quella di altre iscrizioni rinvenute nella stessa località (Schm/Samsara 1, 2, 4 e 5); e in una di queste, e precisamente la prima, sono ricordati due *mukarrib*, Yathammar e Dhamaralay,⁶ di cui il primo certamente corrisponde a Yathammar Bayin (I) che ebbe come primo coreggente Dhamaralay. Quest'ultimo regnò per un tempo molto breve, come si deduce dal fatto che molte iscrizioni presentano

³ Le parole *d'lm wszyymm wđ ḥblm whmrm*, sul cui significato ancora si discute, esprimono in forma estremamente sintetica la struttura dello stato sabeo e di per sé nulla hanno a che vedere con la «confederazione» sabea; precedute dal verbo *hwst* «ordinare, designare un capo» costituiscono la formula con cui un sovrano assume o rinnova il ruolo di *mukarrib*; in questa iscrizione e in quelle minee posteriori esse indicano non l'ingresso nello stato sabeo (i regni minei conservano la loro autonomia, almeno formalmente) ma l'accettazione della concezione politica sabea.

⁴ Si noti l'esplicita affermazione, tipica del Vicino Oriente antico, che un territorio con la sua capitale non appartiene a un re ma al dio della città.

⁵ Müller, 1987.

⁶ Müller, 1982.

Yathamar Bayin accompagnato dal coreggente Karibil Watar “figlio” di Dhamaralay (il che vuol dire che Karibil fu adottato come successore da Dhamaralay). La successione dei più antichi *mukarrib* sabei, la cui cronologia relativa è assicurata dalle genealogie dei vari personaggi che li accompagnavano, è registrata dai complessi epigrafici presenti sul Gebel Balaq, che confermano quanto si è ora detto. Sul versante dei re di Nashan, I. Gajda propone di identificare Malikwaqah con il Malikwaqah Rayd il cui nome compare su uno dei troni in pietra provenienti da Nashan e che viene menzionato incidentalmente anche da Karibil Watar nell'iscrizione RES 3945. Poiché quest'ultimo combatté contro il re di Nashan Sumhuyafa (*s, mhyf'*) che fu preceduto sul trono da suo padre Labuan Yada e presumibilmente da suo nonno Yada'ab (*Yd' b*), il *mukarrib* Yathamar Watar contemporaneo del re Malikwaqah avrebbe regnato “au moins deux générations avant Karib'il Watar fils de Dhamar'alī” (p. 1233). A conclusione del suo studio la studiosa afferma che essendo Yathamar Bayin (I) contemporaneo di Karibil Watar, almeno per un certo periodo,⁷ non può essere lui lo *It'amra* sabeo ricordato da Sargon, mentre Yathamar Watar “pourrait être un meilleur candidat” (p. 1238).

Alla fine del 2005 la missione archeologica tedesca che scava a Sirwah ebbe la ventura di scoprire un'altra e ben più importante iscrizione che aveva come protagonista Yathamar Watar figlio di Yakrubmalik. L'iscrizione non è stata ancora pubblicata ma l'articolo della signora Gajda ha spinto lo scopritore dell'iscrizione a pubblicare alcune frasi di questa che a suo parere confermerebbero la ricostruzione storica della studiosa e in particolare l'identificazione del *mukarrib* ricordato da Sargon con Yathamar Watar.⁸ L'aspetto più notevole della nuova iscrizione di Sirwah dal punto di vista storico è che “das historische Szenario, welches in Yīṭa' mars Tatenbericht ausgebreitet wird, erheblich von jenem unterscheidet, welches uns Gl 1000A bietet” (p. 27); il fatto curioso è però che se la situazione storica appare capovolta rispetto a quella di Karibil le vicende si svolgono negli stessi luoghi di quest'ultima. Un particolare del racconto di Yathamar appare assai interessante: a un certo punto il *mukarrib* afferma di avere acquistato una serie di terreni presso la città di

⁷ Appare singolare che per documentare la parziale contemporaneità di Karibil Watar con Yathamar Bayin I. Gajda citi alcune iscrizioni dai calchi di E. Glaser e pubblicate da H. von Wissmann nel 1975 (e poi riprese nel suo lavoro del 1976 citato nella nota) e ignori il complesso delle iscrizioni rupestri di Yala, pubblicato nel 1988, dove i due *mukarrib* compaiono insieme.

⁸ Nebes, 2007.

Tayib da un certo Ammwaqah della tribù degli Amir (l. 6); ma anche Karibil Watar fece una cosa analoga nella stessa zona, anzi il venditore dei terreni fu il medesimo Ammwaqah (RES 3946, 2). Questo episodio rivela che la distanza cronologica tra Karibil e Yathammar Watar non era di almeno due generazioni ma di una soltanto.⁹ Viene così smentita l'identificazione, proposta da I. Gajda, del Malikwaqah contemporaneo di Yathammar Watar con l'omonimo re che lasciò il suo nome su uno dei troni; e poiché circa una generazione prima di Karibil a Nashan regnava o Labuan Yada o suo padre Yada'ab è inevitabile la conclusione che sia Yathammar Watar sia il suo contemporaneo Malikwaqah re di Nashan andranno collocati in un periodo storico diverso da quello ipotizzato.

L'esistenza di un re di Nashan di nome Malikwaqah Rayd posteriore a Karibil Watar è documentata da un'iscrizione minea pubblicata nel 2000¹⁰ ma ignorata da I. Gajda.¹¹ Si tratta di un'iscrizione votiva dedicata ad Aranyada nella cui parte finale si legge "per Malikwaqah Rayd re di Nashan e per Yada'ab Yafash (*Yfs₂*)"; poiché Yada'ab è un nome portato da diversi re di Nashan appare probabile che il secondo personaggio ricordato nell'iscrizione sia il figlio di Malikwaqah con la funzione di coreggente. Grazie a un'altra iscrizione minea di recente pubblicazione¹² sappiamo che un re Yada'ab fu il successore del Sumhuyafa vinto da Karibil e che Yada'ab combatté accanto a quest'ultimo nella campagna contro Nagran. Analogamente alla documentazione epigrafica sabea anche quella di Nashan rivela che una sola generazione intercorre tra i re contemporanei di Karibil e quello contemporaneo di Yatha-

⁹ La distanza di una sola generazione tra Yathammar Watar e Karibil Watar è confermata anche da un altro particolare: Yathammar dice di aver comprato due palmeti da Khalamar figlio di Hadrhumu (l. 7); Karibil afferma di avere acquistato tutte le proprietà di Hadrhumu figlio di Khalamar *bakir* della città di Mafal (RES 3946, 8). Non è possibile stabilire *a priori* quale dei due personaggi sia vissuto prima dell'altro, perché si possono ricostruire due genealogie, come ha fatto N. Nebes; è però indubitabile che i due erano padre e figlio.

¹⁰ Avanzini, 2000; si tratta della seconda iscrizione; della prima I. Gajda mostra una certa conoscenza (n. 15 a p. 1231) perché l'epigrafe era già stata pubblicata nel catalogo di una mostra fatta a Parigi nel 1997-1998. La mostra è stata poi portata anche in Italia: *Yemen*, 2000, pp. 339 e 341 (nr. 215).

¹¹ Nebes, 2007, p. 32, n. 35 cita l'iscrizione che ricorda Malikwaqah, ma nonostante gli argomenti addotti da A. Avanzini a favore di una datazione più recente ritiene che si tratti dello stesso sovrano menzionato su un trono.

¹² V. n. 10.

mar Watar; le iscrizioni minee rivelano tuttavia che sia Malikwaqah sia Yathamar Watar regnarono circa una generazione *dopo* Karibil Watar.

È un peccato che lo studio del periodo più antico della storia sabea sia stato trascurato dai sudarabisti a vantaggio di quello dei primi secoli dell'era cristiana e che di conseguenza il loro punto di riferimento siano ancora i meritori ma superati lavori di H. von Wissmann. Lo studio dei due complessi epigrafici sul Gebel Baraq e la scoperta di nuove iscrizioni, in particolare il gruppo lasciato da tutta la corte sabea nel corso della caccia rituale compiuta da Yathamar Bayin (I) con il coreggente Karibil Watar,¹³ hanno consentito di valutare la grande importanza dei testi del Gebel Balaqa per la cronologia relativa alla protostoria e alla più antica storia sabea. Le iscrizioni più antiche furono redatte al tempo del *mukarrib* Sumhualay Darih figlio di Yada'il dopo che egli ebbe eliminato e condannato alla *damnatio memoriae* il suo predecessore e “padre” Yada'il Yanuf;¹⁴ il nome di Sumhualay è però preceduto da quello di sette *mukarrib*, ognuno con un nome diverso tranne l'ultimo, Karibil *hs₂km*, che aggiunge al nome già ricordato un appellativo; i sette *mukarrib* corrispondono a sette generazioni, come si vede dalla genealogia di coloro che li ricordano. Sembra evidente che si tratta di un artificio genealogico per ricordare sette generazioni di regalità sabea, mentre in effetti i *mukarrib* effettivi saranno stati molti di più. A partire da Sumhualay Darih è possibile seguire la successione delle coreggenze e del regno effettivo dei *mukarrib*: Yathamar Bayin figlio di Sumhualay – Dhamaralay, che fu solo coreggente – Karibil Watar figlio di Dhamaralay. Con quest'ultimo la frequentazione del Gebel Balaq si interrompe, perché Karibil scelse un altro santuario per le sue cerimonie ufficiali, quello sul Gebel al-Laudh.¹⁵ Essendo ancora inedite le iscrizioni scoperte nel 1981 in questa località non conosciamo le vicende dinastiche che accompagnarono e seguirono il regno di Karibil Watar, ma possiamo immaginare che quello non dovette essere un periodo molto tranquillo. La menzione di un Sumhualay Bayin figlio di Karibil in una delle iscrizioni del Gebel al-Laudh fa pensare che questi fosse un coreggente di Karibil, mentre la documentazione relativa a un Yada'il Darih figlio di Sumhualay rende legittima

¹³ Garbini, 1988.

¹⁴ Questo *mukarrib*, di cui conosciamo l'iscrizione Glaser 1561, ci ha lasciato un'eloquente testimonianza indiretta della sua vicenda: l'iscrizione MAFRAY al-Asahil 3, in cui Yathamar Bayin (I) ricorda l'erezione delle mura della città di Ararat, è preceduta sulla parte destra dal nome di Yada'il Yanuf; nonostante la scalpellatura, il nome è ancora leggibile.

¹⁵ Robin - Breton, 1982.

l'ipotesi che questi sia stato di fatto il successore di Karibil. Non mancano del resto iscrizioni che ricordano insieme un Karibil e un Sumhualay, come RES 4226, o addirittura Karibil, Sumhualay e Yada'il, come RES 4519 A, che potrebbero riferirsi a Karibil Watar e i suoi diretti successori. Il dato importante è che con Yada'il Darih i *mukarrib* di Saba ripresero a frequentare il Gebel Balaq, ma soltanto per un breve periodo: dapprima viene ricordato solo Yada'il, poi questi insieme con Yathamar e infine sono citati insieme Yada'il, Yathamar e Karibil. La sequenza di questi due o tre nomi si ritrova anche in qualche iscrizione, come Glaser A 735, RES 4810 e 4813.

Questa schematica presentazione dei dati offerti dalle iscrizioni del Gebel Balaq è stata fatta in funzione di Yathamar Watar figlio di Yakrubmalik. Come si è visto, la continuità delle genealogie degli accompagnatori dei *mukarrib* si interruppe solo durante il regno di Karibil Watar, sì che non è possibile ipotizzare l'esistenza di *mukarrib* sconosciuti dall'inizio della storia sa-bea in Yemen fino a circa due generazioni dopo Karibil Watar. Nel quadro del Gebel Balaq è tuttavia compreso anche Yathamar Watar: è lui il probabile coreggente e successore di Yada'il Darih e il "padre" di Karibil, che va probabilmente identificato con il Karibil Bayin figlio di Yathamar autore di CIH 637. La successione dinastica che abbiamo ora ricostruito va però incontro a una difficoltà: Yathamar Watar è "figlio" di Yakrubmalik e non di Yada'il. Tale difficoltà è però facilmente superabile ammettendo che Yakrubmalik sia stato il primo coreggente di Yada'il ma che sia morto prima di quest'ultimo, rendendo così possibile la coreggenza di Yathamar con Yada'il; una vicenda analoga si era svolta non molto tempo prima, quando la morte prematura di Dhamaralay fece di Karibil Watar il coreggente di Yathamar Bayin. Ciò che tuttavia rende necessaria tale identificazione è il dato certo che soltanto una generazione divide Yathamar Watar da Karibil.

La dimostrazione dell'antiorità di Karibil rispetto a Yathamar Watar permette di dare un senso alle imprese compiute da quest'ultimo, come ora vedremo. Anche il quadro storico generale diventa tuttavia più plausibile: se avesse regnato prima di Karibil, Yathamar avrebbe trovato il regno di Awsan ancora potente e Nashan nel periodo di maggior floridezza. Stando alle anticipazioni fornite da N. Nebes sul contenuto della nuova iscrizione il primo obiettivo militare di Yathamar fu il regno di Qataban; in tale occasione Yathamar "vendicò (*nqm*) Awsan e il suo re per i figli di Amm e restituì il territorio di Balu e di Awsan sul quale Qataban aveva avanzato diritti" (l. 3, p. 32 nota 27): si noti la presenza della stessa terminologia usata nell'iscrizione dell'altare di Nashan. L'azione del *mukarrib* sa-beo si svolge in una direzione opposta a quella seguita da Karibil: questi aveva combattuto duramente e distrutto il regno di Awsan, distribuendone il territorio a Qataban e Hadramawt

suoi alleati (RES 3945, 13); Yathamar restituisce invece il territorio a Balu (*Blw*), dio nazionale di Awsan, e ad Awsan. Per questa operazione politica il re sabeo usa il verbo “vendicare”, cioè ristabilire la giustizia dopo che è stato fatto un torto a qualcuno. Qui appare chiaramente l’abilità politica di Yathamar: la sua guerra contro Qataban era stata provocata evidentemente dall’atteggiamento dei “figli di Amm”, poco fedeli se non addirittura ribelli all’alleanza stipulata con Karibil da cui avevano tratto indubbi vantaggi; la repressione dei ribelli viene però presentata come la riparazione di un’ingiustizia commessa dal suo predecessore contro un nemico ora diventato alleato. Lo stesso atteggiamento ritorna nei riguardi di Nashan; le parole scritte sull’altare bronzo ricompaiono, con un più ampio contesto, anche nella nuova iscrizione, dove si parla di una guerra condotta contro Kamna per “vendicare” Nashan (l. 3, p. 28). Il caso di questa città era stato ben peggiore di quello di Awsan, dove si era trattato soltanto di un brutale atto di conquista. Quello che Karibil aveva taciuto nel racconto delle sue imprese (RES 3945, 14-17) e che è stato rivelato dall’iscrizione pubblicata recentemente¹⁶ è che il re Sumhuyafa di Nashan aveva combattuto al fianco di Karibil contro Awsan. Questa notizia pone in una luce diversa la guerra di Karibil contro Sumhuyafa; non appare infatti molto plausibile l’ipotesi che il re mineo si sia ribellato al suo alleato dopo averlo aiutato a vincere un nemico potente come Awsan. È più naturale pensare che l’atteggiamento istintivamente prepotente di Karibil, manifestatosi già al tempo della caccia rituale con il *mukarrib* in carica Yathamar Bayin,¹⁷ l’abbia spinto a eliminare un alleato che poteva diventare pericoloso; la lunga guerra contro Nashan dovette mettere a dura prova le capacità militari di Karibil ma rivela anche che Nashan era in grado di opporre una forte resistenza. Questo dato deve far riflettere sull’effettiva forza militare del regno sabeo nel periodo più antico della sua storia: l’iscrizione di Karibil (RES 3945) presenta le imprese militari del sovrano come una serie di vittorie contro i più svariati nemici, ma se osserviamo le cose più da vicino si scoprono dettagli interessanti. Lo stato più potente attaccato e vinto da Karibil era quello di Awsan, ma per vincerlo il re sabeo riunì accanto a sé tutte le città minee insieme con le tribù di Qataban e di Hadramawt: di fatto tutta l’Arabia meridionale si era alleata con Karibil per abbattere il re di Awsan. Successivamente Kari-

¹⁶ V. n. 10.

¹⁷ Nelle iscrizioni pubblicate nel lavoro citato alla nota 13 i personaggi della corte che accompagnano Karibil sono più del doppio di quelli che accompagnano Yathamar e gli animali da loro catturati o uccisi sono quasi tremila contro i duecento dell’altro gruppo.

bil si volse contro il re di Nashan, il più vicino degli ex-alleati, riuscendo a batterlo con non poche difficoltà; dopo un'altra campagna non bene specificata il re sabeo va contro le tribù arabe nel nord del paese, nella zona di Nagran, ma ancora una volta le truppe di Nashan sono accanto a lui: è chiaro che Karibil non era in grado di condurre una seria campagna militare senza l'aiuto delle città minee. Questo spiega perché i *mukarrib* sabei, nonostante le loro guerre contro le città minee, abbiano evitato di arrecare loro danni troppo gravi; ciò implica, tuttavia, che rispetto a tutti i loro vicini i sabei avevano una consistenza etnica relativamente scarsa.

Il territorio abitato inizialmente dai sabei era piuttosto ristretto, l'area del wadi Dhana, situato a sud-est della regione abitata dai minei e immediatamente a nord di quella occupata dai qatabaniti.¹⁸ Marib e Sirwah, situata una cinquantina di chilometri a ovest di Marib, erano le città più importanti; le più antiche iscrizioni sabee provengono dalla zona di Marib. I *mukarrib* che hanno lasciato una documentazione diretta prima di Karibil Watar sono soltanto tre: Yada'il Yanuf figlio di Karibil (*hs₂km*) costruì un edificio di natura imprecisata in una località del wadi Raghwan, che scorre a nord del wadi Dhana (Glaser, 1951); Sumhualay Dharih figlio di Yada'il fu il primo a frequentare il Gebel Balaq ma ha lasciato solo scarse tracce della sua presenza (CIH 979 e Jamme 540); Yathammar Bayin (I) figlio di Sumhualay ha lasciato varie iscrizioni relative a una caccia rituale e alla costruzione di mura nella città di Ararat, nel wadi Raghwan. Le mura di questa furono completate da Karibil Watar figlio di Dhamaralay, a cui si deve anche la fortificazione di Kutal, città non lontana da Ararat. Pur nella loro schematicità le iscrizioni che ricordano la costruzione di mura sono molto importanti dal punto di vista storico, perché testimoniano la prima espansione del regno di Saba; questo occupò la zona del wadi Raghwan, probabilmente priva di insediamenti fissi, e successivamente quella del wadi al-Giufra forse nelle stesse condizioni. In questo modo Saba venne a confinare direttamente con le terre abitate dai minei. Tutto lascia presumere che tale espansione avvenne in maniera pacifica; il promotore di questa politica fu Yathammar Rayin, che varie iscrizioni ci mostrano molto attivo nel creare un sistema di alleanze. La prima mossa fu probabilmente quella di

¹⁸ È difficile pensare che la zona del Khawlan occupata dai sabei fosse disabitata prima del loro arrivo, anche se non esistevano insediamenti fissi di una certa importanza. Le iscrizioni vascolari in scrittura nordarabica, cioè pre-sabea, trovate nel sito di ad-Durayb-Yala, una trentina di chilometri a sud-ovest di Marib, si datano in un periodo compreso tra la fine del IX e l'VIII sec. a.C. e presentano un'onomastica prevalentemente non sabea.

stringere un patto di alleanza con le città minee; segno tangibile di questa alleanza, che doveva essere permanente, fu la costruzione in territorio sabeo, e precisamente nella zona di Marib, di un tempio dedicato a Wadd, il dio nazionale mineo; il tempio aveva il significativo nome di *bt wdm dms,m'm* “tempio di Wadd della Testimonianza” (Schm/Samsara 1) e aveva la funzione di costituire il punto di riferimento, anche per il futuro, dell'alleanza tra sabei e minei garantita dalla divinità; è eloquente una dedica lasciata molto tempo dopo da un re di Main (Schm/Samsara 3). Il tempio fu edificato all'inizio del regno di Yathamar, come rivela il fatto che come coreggente è ricordato Dhamaralay. L'alleanza con i minei consentì al *mukarrib* sabeo anche un'altra iniziativa di grande portata strategica: egli fu in grado di costruire, a occidente del territorio mineo e al limite dell'altipiano, una città fortificata a cui fu dato il nome di Manhiyat (*Mnhytm*) “la città di confine” (cfr. arabo *nahiyy* “confine”) ma nota anche come “città di Yathamar” (*hgrn lyt'mr*).¹⁹ Sia detto per inciso, la menzione di Manhiyat da parte di Yathamar Watar costituisce un altro argomento contro la datazione di questo in un periodo anteriore a Karibil.

Nel racconto delle sue imprese militari Karibil Watar ricorda Qataban e Hadramawt come suoi alleati, *hw* (RES 3945, 12-13); per quanto riguarda il primo non abbiamo altre testimonianze oltre all'affermazione del re sabeo, mentre siamo meglio informati sul secondo. Dall'iscrizione di un personaggio mineo (Haram 12) apprendiamo che questi fu *kabir* nel Hadramawt al tempo di Yadh-murmalik re di Haram il quale fu contemporaneo di Karibil Watar (RES 3945, 17 e Haram 15). Non sappiamo quale sia stata esattamente la funzione di un *kabir*, ma in ogni caso la sua presenza nel Hadramawt rivela l'esistenza di rapporti abbastanza stretti tra questo regno e Saba. Tenuto conto del fatto che il Hadramawt era il maggiore se non l'unico paese produttore di incenso e che fino all'VIII sec. a.C. i sabei erano stati i più importanti carovannieri nella tratta finale della “via dell'incenso”, dal Hejaz fino alla Siria, è facile presumere che un accordo politico-commerciale con il Hadramawt sia stato uno dei primi obiettivi del regno sabeo costituitosi nello Yemen. Chiunque sia stato il *mukarrib* che strinse tale accordo, certamente anteriore a Karibil Watar, è interessante vedere come questo fu realizzato. Il re del Hadramawt alleato di Karibil si chiamava Yada'il (RES 3945, 12); il suo nome completo era Yada'il Bayin, come sappiamo da una sua iscrizione rupestre edita

¹⁹ MAFRAY – Abu Thawr 1-3; cfr. Robin, 1986, pp. 188-90.

nel 1998.²⁰ L'aspetto singolare di tale nome portato da un re del Hadramawt che si tratta di un nome regale tipicamente sabeo e che esso ricorre sistematicamente nella storia di questo regno: tra il VII sec. a.C. e il III d.C. sono ben sette i sovrani hadramuteni documentati con questo nome,²¹ l'unico di origine sabea. Non è questa la sede per affrontare il grosso problema storico dell'influenza sabea sul Hadramawt, di cui l'adozione del nome dinastico Yada'il Bayin rappresenta una delle manifestazioni più significative; possiamo però chiederci perché fu scelto proprio questo nome e non un altro. Non esiste una risposta sicura, ma abbiamo qualche indizio che può aiutare a trovarla: Yada'il è il primo nome che compare nella lista dei sette *mukarrib* pre-yemeniti ricordati sul Gebel Balaq e Yada'il Bayin è finora attestato, per l'epoca antica, per Yada'il Bayin figlio di Yathammar Watar, che sembra essere stato l'ultimo dei *mukarrib* e il primo re di Saba; è comunque evidente che il nome Yada'il Bayin aveva un valore particolare.

Al di fuori del quadro di alleanze stabilite dai primi *mukarrib* sabei sembra restare soltanto il regno di Awsan, almeno stando alla documentazione attuale. La politica di espansione e di predominio attuata dai re sabei con mezzi diplomatici fino a Yathammar Bayin subì un brusco cambiamento dopo la morte di questo che consentì a Karibil Watar di assumere i pieni poteri. Prima ancora dell'inizio delle operazioni militari è possibile cogliere nelle iscrizioni i riflessi di una diversa situazione: al tempo di Yathammar il re di Nashan Labuan era formalmente alleato di Saba, ma ciò non gli impedì di costruire le mura di Nashq in piena autonomia, come si deduce dall'iscrizione votiva pubblicata da I. Gajda;²² più tardi invece, con Karibil, il sovrano mineo deve ricordare l'alleanza con Saba anche per la costruzione di un tempio (Sawda 3). Si tratta di un'alleanza che non è più soltanto un patto di non aggressione ma si è trasformata per le città minee in obbligo a partecipare attivamente alle guerre di conquista programmate da Karibil. Diverso era il caso di Qataban e Hadramawt, ai quali il re sabeo non era in grado di imporre il suo volere; questi furono convinti a partecipare alle campagne militari con la promessa, fe-

²⁰ Arbach - Bâfâqih, 1998; in questo lavoro l'autore dell'iscrizione è considerato diverso e più recente del contemporaneo di Karibil, datato tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII sec. a.C.; poiché tuttavia la datazione attribuita a quest'ultimo è troppo alta di qualche decennio ritengo molto probabile che si tratti dello stesso personaggio.

²¹ Arbach - Bâfâqih, 1998, p. 126.

²² Gajda, 2003, pp. 1233-36.

delmente mantenuta da Karibil, di consistenti ingrandimenti territoriali a spese di Awsan.

Le guerre di conquista di Karibil Watar ebbero effetti devastanti non solo sul piano economico ma anche su quello politico; la scomparsa del regno di Awsan, che con la sua grande estensione lascia intendere che, almeno per un certo periodo, esso aveva garantito una certa tranquillità a buona parte dello Yemen, provocò una serie di rivalità nel gruppo degli alleati vincitori. Delle guerre di Karibil contro Nashan si è già parlato, ma probabilmente vi fu una guerra anche tra Qataban e Hadramawt, risoltasi con la vittoria di quest'ultimo, se la già ricordata iscrizione di Yada'il re del Hadramawt è posteriore alle campagne di Karibil. Le tribù dell'altipiano, cioè Qataban, nonostante la disfatta subita da parte del Hadramawt non tardarono a ribellarsi contro l'ordine stabilito da Karibil; Saba dovette di nuovo intervenire, a distanza di una generazione, se non meno,²³ con Yathammar Watar, che fu costretto a ribaltare le alleanze di Karibil, come si è detto poco fa. Qualche generazione più tardi il *mukarrib* autore di RES 3943 portò i suoi eserciti sulle vie in buona parte percorse dai suoi predecessori.

Concludendo questo rapido *excursus* storico possiamo vedere gli inizi di Saba nello Yemen²⁴ come un piccolo gruppo etnico che si stabilisce in maniera apparentemente pacifica in un territorio non ampio, accanto a popolazioni preesistenti e con un alto livello culturale, almeno nell'area minea. Il piccolo regno di Saba possiede grandi capacità organizzative e grandi aspirazioni; in un primo momento attua una politica di alleanze poi, con Karibil Watar, dà inizio a una politica imperialista con battaglie vittoriose ma con risultati effimeri; demograficamente inferiori, nonostante l'apporto delle città minee, i saabei non riuscirono a imporsi stabilmente sulle genti dell'altipiano che alla fine, con i himyariti, finirono con l'assorbire l'*ethnos* sabeo perpetuandone però la lingua e la cultura. Dal punto di vista della cronologia la discesa dei sa-

²³ Le vicende, spesso burrascose, legate alla successione dei *mukarrib* e il meccanismo, in buon parte ignoto, della coreggenza rendono difficile il calcolo di una generazione “naturale”, la quale comunque doveva essere alquanto più corta della nostra. Nel catalogo citato alla nota 10 (edizione italiana) si trova la foto di un'iscrizione che ricorda la costruzione di un tempio da parte di Yathammar figlio di Yakrubmalik (pp. 338-39, nr. 212); l'onomastica regale e la presenza dei simboli rivelano che si tratta con molta probabilità del nostro personaggio, già attivo prima di essere nominato coreggente: ciò si desume dall'assenza dell'epiteto Watar, che veniva assunto al momento della nomina a coreggente.

²⁴ Non bisogna dimenticare che un altro gruppo di saabei verso il IX-VIII sec. a.C. si era insediato in Etiopia; cfr. Garbini, 2003b.

bei nello Yemen può fissarsi intorno al 700 a.C., al tempo di Karibil *ḥs₂km*; con le nuove iscrizioni di Yathammar Watar la continuità della successione dei *mukarrib* è praticamente assicurata fino al figlio di questo, Karibil, ultimo sovrano menzionato dalle iscrizioni del Gebel Balaq. Il periodo compreso tra Karibil *ḥs₂km* e Yathammar Watar può essere calcolato approssimativamente in un paio di generazioni o poco più, tra il 700 e il 650 circa a.C.; il regno di Karibil Watar, di cui ignoriamo la durata, si colloca comunque entro la prima metà del VII sec. a.C.

BIBLIOGRAFIA

- Arbach, M. - Bâfaqih, M.‘A., 1998 “Nouvelles données sur la chronologie des rois du Ḥaḍramawt”, in *Semitica*, 48, pp. 109-26.
- Avanzini, A., 2000 “Two Inscriptions from Nashshan: New Data on the History of the Town”, in S. Graziani (a c.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, III, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici (Series Minor, 61), pp. 1231-47.
- Gajda, I., 2003 “Les inscriptions”, in A. Caubet - I. Gajda, “Deux autels en bronze provenant de l’Arabie méridionale”, in *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, pp. 1220-38.
- Garbini, G., 1988 “The Inscriptions of Ši‘b al-‘Aql, al-Ġafnah and Yalā / ad-Durayb”, in A. de Maigret (ed.), *The Sabaean archaeological complex in the Wādī Yalā (Eastern Ḥawlān aṭ-Ṭiyāl, Yemen Arab Republic): a preliminary report*, Rome: IsMEO (Istituto Italiano per il medio ed estremo oriente, Centro studi e scavi archeologici, Reports and memoirs, 21), pp. 21-40.
- , 2003a *Mito e storia nella Bibbia*, Brescia: Paideia (Studi biblici, 137).
- , 2003b “Origini etiopiche”, in J. Lentin - A. Lonnet (éds.), *Mélanges David Cohen. Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues, ses amis présentés à l’occasion de son quatre-vingtième anniversaire*, Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 265-73.
- Müller, W.W., 1982 “Die Inschriften vom Tempel des Waddum Dū-Masma‘im”, in *Archäologische Berichte aus dem Yemen*, I, Mainz am Rhein: Deutsches Archäologisches Institut Šan‘ā, pp. 101-06.
- , 1987 “Weitere altsabäische Inschriften vom Tempel des Waddum Dū-Masma‘im”, in *Archäologische Berichte aus dem Yemen*, IV, Mainz am Rhein: Deutsches Archäologisches Institut Šan‘ā, pp. 185-89.
- Nebes, N., 2007 “Ita‘amar der Sabäer: Zur Datierung der Monumentalinschrift des Yīṭa‘amar Watar aus Širwaḥ”, in *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 18, pp. 25-33.
- Robin, C., 1986 *Du nouveau sur les Yaz‘anides*, in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 16, pp. 181-97.
- Robin, C. - Breton, J.-F., 1982, “Le sanctuaire préislamique du Ġabal al-Lawḍ (Nord Yemen)”, in *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1982, pp. 590-629.
- Yemen, 2000 *Yemen. Nel paese della regina di Saba. Palazzo Ruspoli. 6 aprile - 30 giugno 2000*, Roma: Fondazione Memmo - Ginevra - Milano: Skira.

ALESSANDRO GORI

Fitna tra i Musulmani etiopici: tre fonti islamiche su šayḥ Zäkkaryas*

Ormai molti anni fa, ai primi incerti esordi nelle mie ricerche sull'Islam in Etiopia, ho dedicato un paio di studi alla figura di šayḥ Zäkkaryas (m. 1920) in prosecuzione al mio lavoro di tesi.¹ Dotto musulmano del Bāgemdar, convertitosi al Cristianesimo in seguito ad una visione divina di chiaro significato trinitario, egli si impegnò in una intensa attività di proselitismo tra i suoi precedenti correligionari per convertirli dal loro errore. Punto centrale di questo suo impegno era una lettura in senso cristiano di molti passi del libro sacro dell'Islam. I contenuti dell'esegesi coranica di šayḥ Zäkkaryas sono racchiusi in una sua opera, redatta in arabo e poi tradotta in amarico, in forma molto ampliata, da un suo discepolo. Ho realizzato l'edizione di ambedue le versioni, per rendere noto lo sfondo teorico della predicazione di šayḥ Zäkkaryas.² Successivamente, ho rintracciato un testo poetico in amarico composto dal celebre *aläḳa* Tayyā per celebrare la conversione del dotto musulmano al Cristianesimo.³

Nonostante questa serie di ricerche e pubblicazioni, molti punti dell'itinerario intellettuale e della vicenda umana e religiosa di šayḥ Zäkkaryas rimangono incerti o del tutto oscuri.

* La ricerca i cui risultati sono qui in parte presentati è stata realizzata grazie al sostegno della Alexander von Humboldt Foundation.

¹ Cfr. Gori, 1991 e 1993. In precedenza, il personaggio era stato reso noto agli studiosi da Crummey, 1974. In Etiopia, menzionano lo šayḥ Sergew Hable Selassie, 1981 calendario etiopico (d'ora in avanti: c.e.), pp. 171-73 e G^wäbäze ʾAffätä, 1949 c.e., pp. 11-12 di cui però non ci occupiamo in questa sede.

² Gori, 2001 e 2003.

³ Gori, 1999.

Così, non è chiaro quali siano stati i rapporti iniziali tra il dotto musulmano e le missioni protestanti, quali le relazioni con la Chiesa Ortodossa Etiopica e il potere politico locale e centrale. Inoltre, non è ancora noto quale sia stata l'effettiva dimensione del movimento di conversione di *šayḥ Zäkkaryas* e la natura della sua sequela. Le fasi finali della vita dello *šayḥ* e la costituzione del suo gruppo sono pressoché sconosciute. L'evoluzione del gruppo, dopo la scomparsa del suo fondatore, rimane anch'essa avvolta da dubbio e incertezza.

A margine di una ricerca sulle fonti islamiche per la storia e la cultura dei Musulmani d'Etiopia, ho avuto recentemente modo di rintracciare in tre scritti musulmani, di diversissima indole, origine e contenuto, una serie di brevi notizie sul dotto etiopico che, da un lato ci permettono di precisare meglio alcune circostanze della sua biografia, dall'altro ci forniscono una prima certo parziale ma sicuramente vivida impressione su come la figura e l'attività di *šayḥ Zäkkaryas* furono (e in parte sono ancora oggi) percepite dalle comunità islamiche d'Etiopia. Queste ultime dovettero essere assai colpite dalla attività del dotto del Bāgemdār e certo non lasciarono nulla di intentato per arginare e contrastare la circolazione delle idee del converso.

Presento qui questi brevi testi, con grande piacere offrendoli, in segno di ringraziamento e riconoscenza, all'attenzione di Yaqob Beyene, il cui ausilio mi fu soprattutto prezioso proprio nei miei studi su *šayḥ Zäkkaryas*.

I. La Riḥlat al-Ḥabaša di Šādiq paša al-Mu'ayyad al-‘Azm

Il testo della *Riḥlat al-Ḥabaša* è già da diverso tempo ben noto agli studiosi di Islam etiopico e anche agli storici dell'Africa orientale, soprattutto a coloro che si occupano dei rapporti tra Etiopia e Impero Ottomano. Si tratta, infatti, del diario di viaggio quasi giornaliero redatto da Šādiq paša al-Mu'ayyad al-‘Azm, inviato del sultano ottomano ‘Abd al-Ḥamīd II (1876-1909) a Menelik, che visitò l'Etiopia tra il 9 di maggio e il 28 giugno del 1904.⁴

⁴ Una errata interpretazione di alcune date contenute nel testo (per es. in Šādiq paša, 1904, pp. 468-72, Šādiq paša, 1908, pp. 267-70), accaduta nonostante l'opera di Šādiq paša avesse una breve sezione sul calendario etiopico (Šādiq paša, 1908, p. 186), ha fatto sì che nelle prime menzioni dell'opera il soggiorno etiopico del dignitario turco fosse collocato nel 1896 del calendario gregoriano, invece che del calendario etiopico (Orhonlu, 1974, pp. 165-66 e p. 165, n. 11 dove si menziona un'ulteriore, errata, datazione al 1902). In seguito, l'equivoco è stato definitivamente chiarito (Erlich, 1994, pp. 77-82) ma purtroppo continua a manifestarsi nelle due edizioni contemporanee del suo diario di viaggio (su cui cfr. infra).

Il *travelogue* dell'alto funzionario fu pubblicato a Istanbul nel 1904 in lingua turca ottomana.⁵ Nel 1908 uscì invece al Cairo una versione araba del testo realizzata da Rafiq e Haqqī bek al-‘Aẓm, cugini dell'autore e tra i primi corifei del nascente nazionalismo arabo nel vicino oriente.⁶

L'importanza dello scritto di Šādiq al-‘Aẓm non può essere sottovalutata. La *Rihla* ha vari piani di interesse:⁷ in primis, rappresenta un documento di primaria rilevanza per lo studio dei rapporti che la monarchia etiopica intesse con la Sublime Porta, soprattutto in vista della difesa degli interessi della comunità gerosolimitana del convento di Dayr al-Sulṭān;⁸ contemporaneamente, costituisce una fonte ineludibile per l'analisi della crescente attenzione ottomana sull'Africa Orientale, che a partire dalla missione di Šādiq paşa si intensificherà fino a culminare negli anni della prima guerra mondiale. Inoltre, in una prospettiva di tipo schiettamente culturale, il resoconto di viaggio del messo ottomano offre una serie di notazioni sulla vita etiopica di città e campagna, sugli usi e costumi, sulla storia e le tradizioni del paese che sono preziose e rare in quanto compiute a partire da un punto di vista particolare, quello di un musulmano arabo (e ottomano) vissuto a cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo.⁹ Proprio per ampliare le nostre ancora parziali conoscenze della storia e cultura dei musulmani d'Etiopia, i dati racchiusi nelle pagine della *Rihla* sono utilissimi.

Non è questa la sede per sviscerare il senso e l'importanza di tutti questi elementi. Un chiaro esempio della ricchezza e utilità del testo è rintracciabile proprio nei due passaggi riferiti a šayḥ Zākkaryas che erano già stati da me e da altri menzionati ma non analizzati in dettaglio.¹⁰

⁵ *Habeş Seyāhatnāmesi*, Dār-i Sa'ādet, Iqdām maṭba'ası, 1322/1904. Del volume esiste anche una versione in turco contemporaneo (a cura di Mustafa Baydemir), in caratteri latini e semplificata nel lessico e nella sintassi: *Habeş seyahatnamesi*, Istanbul: Kaknüs yayınları, 1999.

⁶ *Rihlat al-Habaşa*, Il Cairo, Šarikat ṭab' al-kutub al-'arabiyya, 1326/1908. Anche questo libro è stato ristampato, a cura di Nūrī al-Ğarrāḥ, nel 2001 a Abu Dhabi (Dār al-Suwaydī) e Beirut (al-Mu'assasa al-'arabiyya li-al-dirāsāt wa-al-našr).

⁷ Una prima valutazione generale dei contenuti della *Rihla* e della sua posizione nell'ambito della letteratura di viaggio araba di inizio Novecento è in Ducène, 2008.

⁸ Per un inquadramento generale della questione di Dayr al-Sulṭān e della comunità cristiana etiopica a Gerusalemme cfr. Stoffregen-Pedersen, 2005.

⁹ Paragonabile alla *Rihla*, nel novero delle fonti arabe per la storia d'Etiopia, potrebbe essere la *Sira* di al-Ḥaymī su cui cfr. van Donzel, 1986.

¹⁰ Erlich 1994, p. 80; Gori, 2001, p. 457, n. 9.

Un aspetto che assume una rilevanza testuale di ordine generale è che le righe che trattano del converso del Bāgemdar mancano del tutto nella versione in osmanlı del resoconto del dignitario ottomano. Non abbiamo potuto, purtroppo, condurre per questa occasione un'analisi comparativa completa delle due versioni, che invece sarebbe necessaria e urgente. Da una lettura a campione dei due testi arabo e ottomano della *Rihla*, appare, comunque, evidente e inequivocabile, che la versione araba non può ritenersi una semplice traduzione del volume ottomano pubblicato: essa è, invece, molto più ampia del suo fin qui supposto originale e contiene lunghe sezioni che non compaiono affatto nel testo turco.¹¹

L'arabo era la lingua madre di Şādiq paşa che scrisse il testo in osmanlı, probabilmente, per un necessario ossequio all'ufficialità imperiale: era stato un inviato del sultano, doveva redigere il testo nella lingua dello stato, in tempi brevi dopo il suo rientro. Il testo arabo del 1908 è indicato come un *ta'rīb* realizzato dai due cugini di Şādiq paşa. È però impossibile pensare che le parti esclusivamente proprie di questo testo arabo e assenti nell'osmanlı del 1904 siano il frutto della sola volontà di Haqqī e Rafīq che non avevano affatto le necessarie conoscenze per elaborarle autonomamente.

Un grosso interrogativo rimane dunque, almeno per ora, aperto, sulle origini della versione araba della *Rihla*. Quello che è certo è che essa non è stata fatta sulla base del testo turco stampato nel 1904. Si può dunque avanzare una duplice ipotesi: o che la *Rihla* araba sia stata tradotta da una *Vorlage* turca ottomana rimasta inedita e di cui il volume pubblicato nel 1904 è solamente una riduzione; oppure, rovesciando la prospettiva, che la versione a stampa ottomana del 1904 sia stata abbreviata a partire da un testo arabo redatto da Şādiq paşa al suo ritorno dalla missione etiopica e poi edito senza riduzioni nel 1908.¹² In questo secondo caso, però, l'indicazione di Haqqī e Rafīq come semplici "traduttori in arabo" suonerebbe come sostanzialmente fuorviante: essa andrebbe invece interpretata come un parziale riconoscimento di un impegno editoriale complessivo, che certo ha tenuto conto del libro ottomano pubblicato, ma ha anche di fatto recuperato quelle parti di testo che, già scritte

¹¹ Così, a titolo di esempio, nel volume osmanlı mancano del tutto i resoconti degli avvenimenti delle giornate 7, 8, 9, 10 e 11 giugno e inoltre gli excursus testuali contenenti interessantissime notazioni di tipo storico, culturale e antropologico: Şādiq paşa, 1908, pp. 182-217.

¹² È ipotizzabile anche che, nella sua lingua madre, Şādiq potesse essere spinto a esprimersi più dettagliatamente, agevolmente e esaustivamente sulle sue esperienze etiopiche di quanto non potesse fare in turco ottomano.

da Šādiq paša (in arabo o osmanlı non è dato sapere), erano state escluse dalla stampa del 1904. Solo ulteriori studi sulle due versioni e ricerche ulteriori in biblioteche di Turchia potranno gettare luce su questo punto che per il momento deve rimanere in sospeso.

Spostando l'attenzione sull'argomento che ci interessa in questa sede, introduciamo, dunque, qui di seguito il testo delle due sezioni della *Rihla* riguardanti Zākkaryas.

Il primo, più lungo passo si trova all'interno del diario degli avvenimenti occorsi a Šādiq paša il giorno di domenica sei di giugno 1904.¹³

يوم الاحد 6 حزيران (يونيو) آديس آبابا

ظهور زنديق

وفي الصباح ورد الشيخ محمد سعيد يحيى الجبرتي لزيارتي. واصل هذا الشيخ من غندار عاصمة الحبشة القديمة وكان بين الذين هاجروا الى السودان للاضطهاد الذي وقع فيه المسلمون في زمن الامبراطور يوحانس ليكرهوهم على تغيير دينهم الاسلامي. وقد مكث الشيخ سعيد عند المتهمين ما يقرب من عشرين سنة وقص لنا الحروب التي وقعت بين الاحباش والمتهمين وسنوردها في آخر هذا الفصل.

وقد وصل الى آديس آبابا منذ مدة ليرفع شكواه الى الحكومة ضد رجل زنديق يسمى زكريا ظهر في شوقله قرب غندار. وقال لي ان زكريا هذا يدعى النبوة ويفسر القرآن كما يشاء ويغير قواعد الدين على النحو الذي يميل اليه الجهالة الذين اتبعوه فجعل الصيام الى الظهر واباح المسكرات والفجور بالنساء. وبلغ عدد اتباعه اربعة آلاف. ويخشى الشيخ محمد سعيد بسببه فتنة بين المسلمين تشبه فتنة المتهمي فلذلك اتى الى آديس آبابا ليرفع شكواه الى رأس قوقسان¹⁴ حاكم المقاطعة التي فيها غندار وتوابعها

¹³ Šādiq paša, 1908, p. 167; 2001, p. 161.

¹⁴ Così nel testo. Nell'errata corrige a p. 335 del volume si riporta la forma corretta: قوقسا, Gug-sa.

Domenica, 6 giugno Addis Abeba

Manifestazione dello *zindīq*¹⁵

Al mattino venne a visitarmi lo *ṣayḥ* Muḥammad Sa'īd Yahyà al-Ġabartī, originario di Gondar, l'antica capitale dell'Abissinia. Era tra coloro che erano emigrati in Sudan a causa della persecuzione in cui si vennero a trovare i Musulmani all'epoca dell'imperatore Yuhānnis che li costringeva a cambiare la loro religione islamica. Lo *ṣayḥ* Sa'īd rimase dai seguaci del Mahdī circa venti anni. Ci raccontò le guerre che avvennero tra gli Etiopi e i seguaci del Mahdī. Le riferiremo alla fine di questo capitolo.¹⁶

Era arrivato ad Addis Abeba da un certo tempo per lamentarsi con il governo contro un uomo miscredente di nome Zakariyā che era apparso a Šuqūla,¹⁷ vicino a Gondar. Mi disse che questo Zakariyā aveva pretese di essere un profeta, interpretava il Corano come gli pareva, mutava i fondamenti della religione alla maniera verso la quale inclinavano gli ignoranti suoi seguaci: limitava il digiuno fino alla metà della giornata, rendeva lecite le bevande inebrianti, l'empietà e la fornicazione con le donne. Il numero dei suoi seguaci raggiunse i quattromila. Lo *ṣayḥ* Muḥammad Sa'īd temeva per causa di quello una *fitna*¹⁸ tra i Musulmani simile alla sedizione dei mahdisti. Perciò, era venuto ad Addis Abeba per lamentarsi con il *ras* Gugsu,¹⁹ governatore della regione in cui si trovano Gondar e le sue dipendenze.

L'altro passaggio, brevissimo, posto all'inizio del diario della giornata dell'otto giugno recita:²⁰

يوم الثلاثاء 8 يونيو (حزيران) آديس أبابا

¹⁵ *Zindīq* (pl. *zanādiqa*) è, come noto, il termine arabo che indica originariamente e specificamente i manichei. In senso lato, la parola è poi usata anche come epiteto per devianti, miscredenti e rinnegati, soprattutto quelli indulgenti a un certo "libero pensiero", reputato permissivista e poco rispettoso delle tradizioni costituite (cfr. F.C. De Blois art. *Zindīq*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^a ed., s.v.).

¹⁶ In effetti la *Riḥla* araba contiene un interessantissimo excursus sul conflitto etiopico-mahdista.

¹⁷ Molto probabilmente un errore di grafia per Sāqota, luogo di origine di Zākkaryas.

¹⁸ *Fitna* è termine dalle molteplici sfumature. Il suo senso più corrente è quello di sedizione, rivolta, dissenso che porta con sé una divisione all'interno della comunità dei credenti che quindi ne risulta indebolita e confusa (cfr. L. Gardet, art. *Fitna*, in *Encyclopédie de l'Islam*).

¹⁹ Si tratta evidentemente del *ras* Gugsu Wāle (m. 1930) governatore del Bāgemdār, regione di origine di *ṣayḥ* Zākkaryas (cfr. su di lui l'articolo generale di Bairu Tafla, 2005).

²⁰ *Šādiq paša*, 1908, p. 193; 2001, p. 183.

وفي صباح هذا اليوم حضر لزيارتي الحاج محمد من عشيرة بني عقيل ومن علماء (دالو)²¹ وقد حضر من بلده لرفع الشكوى على الزينديق زكرياء المار ذكره

Al mattino di questo giorno, venne a farmi visita il ḥāḡḡ Muḥammad della tribù dei Banū 'Aqīl,²² uno dei dotti del Wällo. Era venuto dal suo paese per porre sotto accusa lo *zindīq* Zakariyā già menzionato.

II. Manāqib di ṣayḥ ṣihāb al-dīn aḥmad b. ādam al-dānī

Il terzo testo da me selezionato è contenuto in un dizionario biografico di sant'uomini musulmani etiopici redatto dal celeberrimo dotto musulmano del Wällo Muḥammad Walī Aḥmad (m. 2005).²³ Dell'opera complessiva è per il momento disponibile un solo volume che rappresenta la parte prima e finora unica pubblicata di una più ampia e tendenzialmente esaustiva raccolta di vite di dotti, santi e maestri mistici musulmani etiopici dall'origini dell'Islam ai giorni nostri. Il materiale biografico è disposto secondo l'ordine alfabetico e il libro, recentemente uscito ad Addis Abeba (2005), comprende le lettere dalla *alif* alla *ḥā'*. È inutile in questa sede evidenziare l'eccezionale rilievo della raccolta per lo studio dell'Islam etiopico, in particolare di quello del Wällo, ricco di figure di eccezionale rilievo nel panorama della cultura islamica etiopica.

Al nostro fine, interessa in questa sede rilevare come nella trattazione dedicata alla figura di ṣayḥ Ṣihāb al-Dīn Aḥmad b. Ādam al-Dānī (m. 1321/1903-04), celeberrimo sant'uomo del Wällo, esponente di spicco della confraternita Qādiriyya in Wällo, l'autore tratti relativamente a lungo di ṣayḥ Zākkaryas.

Ecco, dunque, il testo:²⁴

وحكى عن يوثق بهم ان شخصا واحدا من الزنادقة المسمى بزكرياء، وهو الذي خلقه الله للفتنة في الدين، للمشاجرة بين المسلمين والمسيحيين بطعن دينهم ومعتقداتهم، وإيقاع الشك في قلوبهم، ذهب

²¹ Così nel testo. Nell'errata corrige a p. 335 del volume si riporta la forma corretta: واللو, Wällo.

²² Il dato genealogico è con ogni probabilità da intendersi come riferito a 'Aqīl b. Abī Ṭālib, fratello maggiore di 'Alī, cugino e genero di Maometto. Molte genti dell'Africa nordorientale sostengono di discendere da questo celebre personaggio della famiglia profetica: tra queste, per esempio, anche i Walasma' dell'Etiopia.

²³ Per alcune notizie generali sulla biografia e l'opera di Muḥammad Walī cfr. Hussein Ahmed, 2007.

²⁴ Muḥammad Walī, 2005, pp. 83-85.

الى الشيخ احمد داني للمحادثة معه، وللغلبة بالحجة، ولكن لما دخل حضرة (داني)، والتي المسائل الصعبة اجابه الشيخ (الداني) بالجواب [84] الشافي الكافي، واقنعه وافهمه، وغلبه بالحجة القاطعة بكل ما سئل، وفوق ما سئل، ولما رأى احمد (الداني) انه غلبه بالحجة، علم كونه احمق، ضعيف القلب، وجه اليه سؤالاً من فن المقولات، وقال له اولاً جلوسك هنا في هذا المسجد من اي مقولة من مقولات العشر، فلم يستطع الجواب، فعند ذلك بهت ودهش وخاب وخسر، فخرج خائباً لما عجز عن الجواب للمسألة التي وجهها اليه (الداني)، هكذا قيل والله اعلم.

وبعد ذلك سافر زكرياء الى مدينة أديس أبابا، فاجتمع العلماء من كل المقاطعة ليجادلوه على حسب الطاقة، ولكن الملك الذي كان في ذلك الوقت لم ينصف لهم، وربما عدل اليه مع بطارقة حتى ان العالم العلامة الشيخ الحاج محمد على (الكوري) كان ممن جادل عند الملك، فلما رأى الميل من جهة الملك والامراء الى نصرة زكرياء، قال الحاج محمد للملك، والحجة الحجة القاطعة بيني وبين زكرياء ان تدخلونا في بيت ثم تحرقوا البيت بالنار، فيحترق من لم يأخذ الحق، وينجو من أخذ الحق، فلما سمع زكرياء ذلك قال لما عجز الرد بالقول أراد أن يحرقني بالنار، فهذا خروج عن هدف الخصام، وأعانه السلطان على ذلك، فلما سمع الحاج محمد على ذلك الميل من السلطان غضب وأخذته الحرارة من شدة الغيظ. ومرض ومات في أديس أبابا فوراً، ودفن في (غلي)، في مقبرة الجماعة، رحمه الله تعالى، وبعده جاء العلماء البلغاء من كل المقاطعة فأخضعوه [85] وغلبوه بالحجة القاطعة، فحكم بالغلبة عليه، وفرح المسلمون بذلك، فله الحمد والشكر.

ومن غلبه من العلماء البلغاء، الشيخ البليغ الاوحد الامور، الشسخ عمر (ولني الغراغي)، وكان بليغا فصيحا لم تلد الام كمثلته في نواحيه، ومن جادل زكرياء، العالم الرباني السيد ابراهيم نجاش الكلوي، ومنهم العالم الشيخ محمد علي أبا طينا، ومنهم العالم السيد مصطفى القالوي، وغيرهم، هكذا قيل، والله اعلم، ولما تحققت الغلبة على زكرياء، رجع الى بلده (بغمدر)، محروسا بالقوات المسلحة، لئلا يقتله المسلمون في الطريق، أعادنا الله من امثاله، وامثال امثاله، ولكن الفتنة نائمة تتيقظ تارة، وتنام تارة أخرى، ولعن الله من ايظها، هذا ونصر الله العلماء الاعلام، وايدهم بنصره وعونه، وقواهم على نصرة دينه.

Si racconta da persone degne di fede che uno zindīq chiamato Zakariyā', che Dio creò per mettere alla prova la religione e provocare dissidio tra i Musulmani e i Cristiani, recando offesa alla loro religione e alle loro credenze e facendo entrare il dubbio nei loro cuori, si recò dallo šayḥ Aḥmad Dānī per parlare con lui e averne ragione. Però, quando entrò nella ḥaḍra²⁵ di Dāna e pose questioni difficili, lo šayḥ Aḥmad al-Dānī gli rispose in modo [84] completo ed esauriente, lo persuase, lo convinse e ne

²⁵ Ḥaḍra indica la riunione periodica (a fini cultuali, cerimoniali o didattici) del gruppo di seguaci di un maestro mistico e, per estensione, l'edificio in cui essa ha luogo.

ebbe ragione definitivamente in tutto ciò che gli era stato domandato e anche di più di quello. Quando lo *šayḥ* al-Dānī si rese conto che ne aveva avuto ragione e capì che quello era uno stupido debole di mente, gli rivolse una domanda sulle categorie logiche e gli disse: “Appena ti sei seduto qui, in questa moschea, ciò è avvenuto sulla base di quale tra le dieci categorie logiche?” Quello non fu in grado di rispondere ma rimase perplesso, ebbe paura, fu deluso e smarrito. Se ne uscì, deluso, dato che non era riuscito a rispondere alla domanda che gli aveva rivolto al-Dānī. Così si dice che sia avvenuto. Dio è certo più sapiente.

Dopo di ciò, Zakariyā’ si diresse nella città di Addis Abeba. I dotti di tutta la regione si radunarono per discutere con lui secondo le loro capacità. Il re di allora però non fu equanime con loro e invece parteggiò per lui insieme ai vescovi: così il dotto, il sapientissimo *šayḥ al-ḥāḡḡ* Muḥammad ‘Alī al-Kūrābī fu tra coloro che discussero in presenza del re. Quando comprese l’inclinazione da parte del re e dei dignitari a sostenere Zakariyā’, disse al re: “L’argomentazione decisiva tra me e Zakariyā’ sia che voi ci facciate entrare in una casa; poi, che diate fuoco alla casa e che quindi bruci chi non ha ragione e si salvi chi la ha”. Quando Zakariyā’ udì ciò, disse: “Dato che non riesce a ribattere con le parole, vuole bruciarmi con il fuoco. Questo esula dallo scopo della discussione”. Il sovrano lo sostenne in questa posizione. Quando *al-ḥāḡḡ* Muḥammad udì questa propensione del sultano, si adirò e lo prese la febbre per la violenza della rabbia. Si ammalò e morì subito ad Addis Abeba e fu sepolto a Gullele nel cimitero della comunità (che Dio ne abbia misericordia!). Dopo di lui, vennero i dotti eloquenti da tutta la regione e lo ridussero al silenzio e lo sconfissero con una dimostrazione decisiva. Fu sancita la sua sconfitta e i musulmani si rallegrarono di ciò. A Lui la lode e il ringraziamento.

Tra i dotti eloquenti che lo sconfissero, c’era lo *šayḥ* eloquente, l’unico, il più risplendente, lo *šayḥ* ‘Umar Walanī al-Ġurāḡī. Era eloquente e facondo, madre non partorì alcuno simile a lui nella sua zona. Tra coloro che discussero con Zakariyā’ ci fu il dotto divino il *sayyid* Ibrāhīm Naḡāš al-Kalawī; e ancora il dotto lo *šayḥ* Muḥammad ‘Alī Abbā Ṭīnā, il dotto il *sayyid* Muṣṭafā al-Qālawī e altri ancora. Questo si dice in proposito ma Dio è più sapiente.

Quando fu stabilita la sconfitta di Zakariyā’, egli se ne tornò al suo paese il Bāgemdār, scortato dalle forze armate affinché i musulmani non lo uccidessero per la strada. Che Dio ci protegga da quelli come lui e da quelli simili a quelli come lui. Ma la sedizione è latente, talvolta si sveglia talaltra dorme. Che Dio maledica chi la sveglia! Che Dio dia appoggio ai famosi dotti e li sostenga con il Suo sostegno e il Suo aiuto e li rafforzi nell’appoggiare la Sua religione!

III. La versione amarica della raccolta agiografica di Wālāne šāk

Come abbiamo visto, il testo di *šayḥ* Muḥammad Walī ricorda come *šayḥ* ‘Umar b. Bašīr (m. 1351/1932), celebre dotto musulmano gurage noto anche come Wālāne šāk, sia stato uno dei principali oppositori pubblici di *šayḥ* Zākkaryas. Recentemente è stata pubblicata ad Addis Abeba la versione

amarica di una delle opere di Wälāne *šāk*. Si tratta di una raccolta di biografie di santi uomini musulmani etiopici, con particolare attenzione all'area Gura-ge, originariamente scritta in arabo dall'autore.

In questo testo, Walane *šāk* menziona brevemente la predicazione di Zäkkaryas e accenna alle discussioni degli ulema musulmani con lui.

Significativo ma abbastanza comprensibile il fatto che questo breve passo esalti la figura di Wälāne *šāk* come sostanzialmente l'unico dotto musulmano ad avere affrontato il converso e sminuisca, invece, il ruolo dello *šayḥ* Aḥmad al-Dānī che sostanzialmente viene fatto decedere prima che Zäkkaryas divenga un reale pericolo.

Ecco il passo:²⁶

[...] በዙልቃዲዳ 1321 ዓሂ ታላቁ ዓሊምና ወልደ ሸኽ ሹሃቡዲን አህመድ አዳኒ ዓረፉ ። በዚያው ዓመት ሙስሊም ነኝ የሚልና ነገር ግን ከኢስላም ጋር የሚያገናኘው አንዳችም ቀጭን ክር የሌለው ሙናፊቅ ተነሳ ። እሱም ራሱን ዘካሪያ ብሎ የተሰየመው ሰው ነው ።

የዘካሪያ መነሳትና ቀውስ

አስካሪ የሆኑ ነገሮችን ሁሉ ሐላል ናቸው የሱብሒና የዓሥር ሠላቶች ዋጂብ (ግዴታ) አይደሉም የሚሉና ሌሎችም አክሳሪ ፈትዋዎችን (ሃይማኖታዊ ብያኔዎች) ያሰራጩ ገባ ። ከዚህም በላይ ከአንድ ሚስት በላይ ማግባት ሐራም ነው የሚሉ አመለካከቶችን ያራምድ ነበር ። በዚህም እጅግ በርካታ ሕዝብን ወደ እርሱ አመለካከት አስገብቶ ነበር ። ሁኔታው ከቁጥጥር ወጪ እየሆነ ሲሄድ ታላላቅ ዐለማዎች ተሰብስበው በጉዳዩ ላይ መምከር ያዙ ። በተቻለ መጠን ይህን ሙናፊቅ ግለሰብና አውዳሚ አስተሳሰቡን መዋጋት አስፈላጊ እንደሆነ ወሰኑ ።

እንዲህም ሆነና ሸኽ ዐመር ሸኽ በሽር ከዚህ ግለሰብ ጋር ሙግት ገጥሞ ሊያሸንፈው በቅቷል ። ቢሆንም ግን ንጉሥ ምኒሊክ ከጎኑ ያደረገው ሙናፊቅ ከእኩይ ተግባሩ ሳይገታ ለተወሰነ ጊዜ ቆይቷል ። ሰውዬው ልል ልብ ባላቸው ደካማ ሙስሊሞች ላይ ያደረሰው ጉዳት ከፍተኛ ነው ። አብዛኛዎቹ ሰለባዎች በቂ ኢስላማዊ ዕውቀት ያልገበዩና በተፈጥሮ በኢማናቸው ደካማ የሆኑ የሐብረተሰቡ ክፍሎች ናቸው ። አላሁ ተዓላ የዚህን ሰው ትንፋሽ እስኪያቋርጥ ድረስ ችግሩን ሙሉ በሙሉ ማስቀረት አስቸጋሪ ነበር ። ሰውዬው ከበኩ በኋላ የተጠናከረ የዳዕዋ ሥራ እየተሰራ በርካታ ሕዝብ ወደ ትክክለኛው የኢማን አቅጣጫ እንዲመለስ ተደርጓል ።

Il grande dotto e santo *šāk* Šuhabudin Aḥmād Adani decedette nel *zulqa'ida* dell'anno 1321²⁷ dell'egira. In questo stesso anno, apparve un ipocrita che sosteneva di esse-

²⁶ Wälāne *šāk*, 1998 c.e., pp. 151-52.

re musulmano ma che con l'Islam non aveva nemmeno un sottile filo che lo unisse. Si tratta della persona che si chiama Zākariya.

L'inizio di Zākariya e le sue posizioni confuse.

[Zākkaryas] Venne diffondendo *fatwa* fallaci che sostenevano che i prodotti inebrianti sono leciti, che le preghiere del mattino e del pomeriggio non sono obbligatorie e altro ancora. Oltre a questo, propugnava delle forme di culto in cui sosteneva che è illecito sposare più di una moglie. In questo modo, egli aveva fatto entrare nella sua dottrina moltissima gente. Dato che la situazione andava uscendo di controllo, i grandi dotti si riunirono e iniziarono a prendere consiglio sulla questione. Decisero che era necessario combattere per quanto possibile questo individuo ipocrita e le sue opinioni distruttive.

Così fu e šāk 'Umār šāk Bāšār, entrato in causa con questo individuo, riuscì a vincerlo. Tuttavia però, l'ipocrita, che aveva dalla sua il re Menelik, continuò per un certo periodo liberamente nel suo comportamento malvagio. Cospicuo è il danno che il personaggio recò ai musulmani deboli che avevano un cuore fiacco. La maggior parte delle sue vittime furono le parti della società che per natura sono deboli nella fede e che non hanno acquisito una sufficiente conoscenza islamica. Fino a che Dio l'Altissimo non interruppe il respiro di questa persona, era risultato difficile eliminare del tutto il problema da lui rappresentato. Dopo che questa persona morì,²⁸ grazie a un solido lavoro di *da'wa*,²⁹ avvenne che molte persone tornassero sulla via corretta della fede.

IV. L'islam etiopico e šayḥ Zākkaryas: una prima serie di dati

I quattro brevi testi che abbiamo presentato ci forniscono innanzi tutto una serie di dettagli sulla biografia di šayḥ Zākkaryas che contribuiscono a meglio definire.

La *Rihla* ci tramanda come nel giugno 1904 ad Addis Abeba alcuni rappresentanti di spicco di diverse comunità musulmane etiopiche denunciassero al sovrano la perturbazione che la predicazione di Zākkaryas provocava nei fedeli. In effetti, un dibattito pubblico avvenne nel 1906 nella capitale etiopica, alla presenza del monarca. Nel testo contenuto nel volume di Muḥammad

²⁷ Corrispondente al periodo tra il 18 febbraio e il 17 marzo del 1904.

²⁸ Molto significativamente è usato il verbo *bākkātā*, di solito usato per gli animali che muoiono senza essere macellati e quindi sono ritualmente impuri.

²⁹ *Da'wa* (letteralmente: «chiamata») indica lo sforzo per la diffusione dell'Islam tra i non musulmani e, parallelamente, per il rafforzamento della corretta (o presunta tale) fede e della rigorosa pratica religiosa tra quei seguaci dell'Islam considerati devianti o poco devoti.

Walī si conferma che molti dotti musulmani presero parte a questa discussione e riuscirono a dimostrare la fallacia delle posizioni esegetiche del converso. Solo l'appoggio del negus consentì a *šayḥ* Zäkkaryas di non essere condannato e di potere tornare indietro sano e salvo.

Naturalmente questa versione dei fatti è diametralmente opposta a quella corrente tra i seguaci del dotto del Bāgemdār, i quali affermano che il loro maestro riuscì a dimostrare la correttezza delle proprie posizioni e l'errore delle interpretazioni dei musulmani.³⁰

Quello che però risulta più interessante per noi, al di là dei dati fattuali, è come fu valutata l'opera di *šayḥ* Zäkkaryas fra i Musulmani. Tutte le fonti da noi menzionate sono concordi su un punto: Zäkkaryas non fu un converso al Cristianesimo ma fu semplicemente uno *zindīq*, un empio, un deviante che artatamente mutava i principi della religione islamica al fine di guadagnarsi un seguito tra gli stolti. In particolare, egli alleviava alcuni dei dettami più aspri dell'Islam: riduceva la durata del digiuno, non riteneva obbligatorie due delle preghiere canoniche giornaliere della religione musulmana, rendeva lecite le bevande inebrianti. In merito al matrimonio, le fonti sono invece in contrasto: Šādiq *paša*, sulla base di quanto riferitogli da Muḥammad Sa'īd, afferma che egli permetteva la fornicazione; al contrario, Wälāne *šāk* tramanda che *šayḥ* Zäkkaryas proibiva il matrimonio con più di una donna. Questo è forse l'unico elemento cristianizzante che viene attribuito alla predicazione del dotto.

Il quadro che, dunque, le fonti islamiche vogliono dipingere è quello di un mestatore in cerca di facile popolarità, di un propagatore di scisma e di perturbazione nella comunità dei credenti. Difficile valutare quanto di stereotipo ci sia in questa rappresentazione di Zäkkaryas come *zindīq* diffusore di *fitna*: si tratta certo di una categorizzazione basata su concetti interpretativi meccanici che però rimangono profondamente radicati nella *forma mentis* islamica e si applicano, sfumandosi, alle più differenti circostanze. È comunque significativo che le fonti musulmane qui analizzate ammettano che le persone che rimasero ammaliate dal messaggio di Zäkkaryas furono molte e ben convinte. Nella *Riḥla* si fa il numero di quattromila seguaci, mentre Wälāne *šāk* parla di grave danno arrecato alla comunità islamica e di musulmani dalla fede debole che rimasero sotto l'influenza dello *šayḥ* fino alla sua morte e solo con una successiva opera di convinzione furono ricondotti all'Islam "ortodosso".

³⁰ Crummey, 1972, pp. 60-61; in quell'occasione fu concepita anche la *Silloge* araba dello *šayḥ* (Gori, 2001, pp. 458-59).

Apparentemente confermato anche da queste fonti è l'appoggio che *šayḥ* Zäkkaryas ricevette dal sovrano etiopico che lo “salvò” dalla forza dialettica dei dotti musulmani e poi gli garantì un sicuro ritorno a casa.

La *fitna* di *šayḥ* Zäkkaryas rappresentò dunque per i Musulmani etiopici un momento di reale, grave confusione interna, di smarrimento e di paura. Le comunità islamiche del paese, soprattutto le loro classi colte, dovettero essere per un certo periodo in preda al forte e angosciante timore di una possibile perdita di un gran numero di fedeli, a causa della inedita alleanza tra un predicatore “deviante” e il potere politico centrale.

Non è chiaro quanto le autorità ecclesiastiche cristiane ortodosse riuscirono a cogliere a pieno la portata del movimento dello *šayḥ* tra i musulmani e a indirizzarlo a loro vantaggio. È possibile che l'aperta propensione di Zäkkaryas e soprattutto dei suoi adepti per il protestantesimo abbia inibito una maggiore sinergia tra il dotto del Bāgemdar e la chiesa *tāwahado*. Questo appare adesso come il principale punto oscuro della vicenda di *šayḥ* Zäkkaryas su cui ulteriori studi potranno forse gettare nuova, decisiva luce.

BIBLIOGRAFIA

- Bairu Tafla, 2005 “Gugsa Wäle”, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 2. D-Ha*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 907-08.
- Crummey, D. 1972 “Shaikh Zākaryas: an Ethiopian Prophet”, in *Journal of Ethiopian Studies*, 10, pp. 55-66.
- Van Donzel, E.J., 1986 *A Yemenite Embassy to Ethiopia 1647-1649, al-Ḥaymī's Sīrat al-Ḥabasha*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Aethiopistische Forschungen, 21).
- Ducène, J.-Ch., 2008 “La relation de l'ambassade de Sadik-ül-Müeyyed al-'Azam en Ethiopie (1904)”, in *Folia Orientalia*, 44, pp. 163-180.
- Erlich, H., 1994 *Ethiopia and the Middle East*, Boulder - London: Lynne Rienner.
- Hussein Ahmed, 2007 “Muḥammad Walī b. Aḥmad b. 'Umar”, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 3. He-N*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 1061-62.
- Gori, A., 1991 “La ‘Silloge’ di *šah* Zakkāryās (analisi preliminare). Contributo allo studio della polemica cristiana contro l'Islam in Etiopia”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 35 [1993], pp. 73-134.
- , 1993 “Esegesi testuale e polemica religiosa in Etiopia: il Versetto della Luce nell'‘Anqaša Amin’ e nella ‘Silloge’ di *šah* Zäkkareyas”, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 53, pp. 353-74.
- , 1999 “La poesia di *alaqā* Tāyya in onore di *šah* Zakkāryās”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 43 [2000], pp. 65-112.
- , 2001 “La ‘Silloge’ di *šah* Zakkāryās. Testo arabo originale, introduzione traduzione e note”, in *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie 9^a, 13/4, pp. 453-583.
- , 2003 “La ‘Silloge’ di *šah* Zakkāryās sull'Islam - Versione amarica. Testo amarico originale, introduzione, traduzione e note”, in *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie 9^a, 16/2, pp. 57-319.

- G^wäbäze ʾaffätä (trad.), 1949 c.e. *ʾİsləmənna afriqa. Käqes G^wädfrey Deyl bä'ənglizəñña tädär-räsä*, Addis Abäba: Nəgd mattämya bet.
- Muḥammad Walī, 2005 *Kitāb iqād himam al-ağbiyā' bi-raṣḥ qaṭra min tarāğim al-'ulamā' wa-al-awliyā' fi ġumhūriyat İtyūbiyā*, Addis Abäba: al-Nağāšī.
- Orhonlu, C., 1974 *Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti Habeş eyaleti*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1856).
- Stoffregen-Pedersen, K., 2005 "Dayr al-Sulṭān", in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 2. D-Ha*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 117-19.
- Şādiq paşa 'Azmzāda Şādiq el-Mü'eyyed, 1904 *Habeş Seyāhatnāmesi*, İstanbul: Dār-i Sa'ādet, İqdām maṭba'ası.
- Şādiq paşa al-Mu'ayyad al-'Azm, 1908 *Riḥlat al-Ḥabaša*, Il Cairo: Şarikat ṭab' al-kutub al-'arabiyya.
- Şādiq el-Müeyyed, 1999 *Habeş seyahatnamesi*, İstanbul: Kaknüs yayınları.
- Şādiq paşa al-Mu'ayyad al-'Azm, 2001 *Riḥlat al-Ḥabaša min al-Astāna ilā al-Ḥabaša 1896*, Abu Dhabi – Beirut: Dār al-Suwaydī – al-Mu'assasa al-'arabiyya li-al-dirāsāt wa-al-naşr.
- Sergew Hable Selassie, 1981 c.e. *Amarəñña yäbetä krəstiyan mägäbä qalat – Amharic Church Dictionary. Vol. IV*, Addis Ababa: Yä'İtyopya bəranna şəḥufočč maykrofilm dərəğğət – EMMML.
- Wäläne šāk, 1998 c.e. *Ṭəronä Yä'ityopya qäddämtənna talallaq 'ulāmawočč tarik*, Addis Abäba: Čembär mattämya bet.

FELICE ISRAEL

Studi su Graziadio Isaia Ascoli semitista: conoscenza dell'etiopico*

0. PREMESSA

Come è stato da noi segnalato in uno dei nostri precedenti studi sul “nesso ario-semitico”,¹ il prezioso lavoro di I. Bonomi² ci permette di seguire sulla base delle carte giovanili la formazione scientifica di GIA. Tra questa documentazione devono essere presi in considerazione quattro grossi quaderni³ numerati 181/2, 181/3, 181/4, 181/5 nei quali GIA raccolse degli appunti su diversi argomenti. Questi quaderni sono stati denominati dallo stesso GIA *Mosaico filologico*, libri I-IV. La redazione di questi quaderni è terminata il 18 giugno 1846 per 181/2, e il 1° gennaio 1847 per 181/3; il 24 giugno 1847 inizia la redazione di 181/4; sempre nel 1847 inizia la redazione di 181/5.

* AVVERTENZA. – Il nome di Graziadio Isaia Ascoli nel corso dell'articolo apparirà abbreviato con la sigla “GIA”. Per altre abbreviazioni cfr. la lista premessa alla bibliografia finale. Nella trascrizione dei testi di GIA il simbolo // indica a capo. È mio dovere ringraziare l'Accademia Nazionale dei Lincei per avermi concesso di riprodurre la documentazione originale. Dovuto è anche un ringraziamento alla sua Biblioteca e in particolare alla dr.ssa Susanna Panetta per l'aiuto generosamente datomi nella preparazione del presente studio. Un ulteriore ringraziamento è dovuto alla biblioteca dell'antico Institut d'Études Sémitiques del Collège de France per avermi concesso un facile accesso alle opere di Hiob Ludolf appartenute all'insigne etio-pista Marcel Cohen. *Last but not least* debbo ringraziare il mio “fratello di idoneità” prof. Alessandro Bausi per alcune indicazioni bibliografiche, per la pazienza avuta nell'accettare fuori temine il presente lavoro e per le eventuali correzioni propostemi.

¹ Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 1, 2, 3.

² Bonomi, 1996.

³ I vari quaderni che compongono la serie detta *Mosaico filologico* presentano le seguenti dimensioni: 181/2: cm. 32 (h) x cm. 22 (b); 181/3: cm. 35 (h) x 24 (b); 181/4: cm. 36 (h) x 24 (b); 181/5: cm. 33 (h) x 22 (b).

Il *Mosaico filologico* può essere comparato alla Zibaldone leopardiano in quanto raccolta di appunti concepita come punto di partenza per altre ricerche, anche se nella forma esteriore il quaderno differisce dalle schede dello Zibaldone per l'inamovibilità dei suoi fogli. I vari temi trattati in questi quaderni costituiscono un riassunto dei singoli fatti presi in esame oppure sono costituiti da liste di parole raggruppate per argomento. Questa disposizione dei diversi dati e fatti raccolti mostra come GIA avesse voluto riassumere in punti fermi le proprie acquisizioni per poi servirsene successivamente. La documentazione relativa all'etiopico appare soprattutto nei quaderni 181/2, 181/3 oltre che sporadicamente in 181/4. Si dovrà pertanto concludere che l'epoca di interessamento diretto di GIA per l'etiopico debba situarsi tra il 1846 e il 1847. Questo interesse di GIA per l'etiopico non è però isolato, perché nei medesimi quaderni si trovano appunti relativi ad altri temi orientalistici ed epigrafici che emergeranno poi in scritti successivi, soprattutto in articoli poi pubblicati nei due numeri della *Rivista degli Studi Orientali e linguistici* del 1854 e 1855, oppure nei diversi scritti che compongono il dossier del "nesso ario-semitico".⁴ Tramite la fonte appena citata è oggi possibile precisare quali fossero le conoscenze di GIA sulla lingua etiopica che da diverse dichiarazioni da lui fatte nei suoi scritti sappiamo essergli non del tutto sconosciuta. In primo luogo al § 1 verranno pertanto riportate le sue osservazioni in merito; al seguente § 2 si riporteranno le note presenti nei diversi quaderni che compongono il *Mosaico filologico*. Queste note saranno messe a confronto con quanto poi GIA affermerà nei suoi scritti precedentemente studiati al § 1; al § 3 si proporrà una valutazione complessiva del sapere etiopistico di GIA.⁵

⁴ Gli scritti di GIA relativi al problema del "nesso ario-semitico" sono stati da noi elencati in *Studi sul nesso ario semitico* 1, pp. 58-59, nn. 11-22, e sono da integrare con i due inediti da noi pubblicati in *Studi sul nesso ario-semitico* 2, p. 208. Nel corso del presente studio ci si riferirà agli articoli relativi al "nesso" impiegando una serie di abbreviazioni premesse alla bibliografia finale. Per l'interesse dell'Ascoli verso questa problematica si rimanda a Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 2, pp. 203-06.

⁵ L'articolo si articola come segue: § 0. Premessa; § 1. Scritti di GIA; § 1.1. Conoscenza dell'opera di Hiob Ludolf; § 1.2. Scrittura etiopica; § 1.3. Numerazione etiopica; § 1.4. Vocalismo etiopico; § 1.5. Vocalizzazione delle preposizioni proclitiche; § 1.6. La preposizione *enta*; § 1.7. Flessione nominale del ge'ez e dell'amarico; § 1.8. Il pronome dimostrativo; § 1.9. Flessione dei numerali; § 1.10. Origine pronominale dei suffissi del perfetto; § 1.11. Nozioni generali sul semitico meridionale; § 2. Il *Mosaico filologico*; § 2.0. Premessa e indice delle note esaminate; § 2.0.1. Fatti linguistici etiopici studiati da GIA nelle sue note; § 2.1.1. Alfabeto etiopico; § 2.1.2. Numerazione etiopica (bis); § 2.1.3. *Ave Maria* e *Padre nostro* in ge-

1. GLI SCRITTI DI GRAZIADIO ISAIA ASCOLI

Per quanto concerne l'uso del dato linguistico etiopico da parte di GIA deve essere ricordata l'introduzione che apre la *Rivista degli studi Orientali e linguistici*,⁶ in cui GIA fa una ampia rassegna della storia degli studi linguistici, e i diversi articoli che compongono il dossier del nesso ario-semitico.⁷ In questa sede verranno esaminate le diverse affermazioni presenti nell'opera di GIA che fanno emergere come il giovane goriziano fosse a conoscenza dei tratti linguistici dell'etiopico indicati di seguito. Ci si limiterà a citare il più testualmente possibile le sue asserzioni circa l'etiopico prescindendo dalla comparazione indoeuropea. Per le dichiarazioni di GIA si cercherà di risalire a quelle che presumibilmente potevano essere le sue fonti, ossia le opere di Hiob Ludolf: tali dichiarazioni saranno confrontate con quelle di August Dillmann, di Marcel Cohen e Franz Praetorius, che nelle loro grammatiche hanno proposto la corrente descrizione del ge'ez e dell'amarico.⁸

1.1. Conoscenza dell'opera di Hiob Ludolf

Per GIA la fonte principale di conoscenza linguistica dell'etiopico derivava dalle opere di Hiob Ludolf⁹. Tale conoscenza emerge dalla dichiarazione

'ez; § 2.1.3.0. Premessa; § 2.1.3.1. Ave Maria; § 2.1.3.1.0. Premessa; § 2.1.3.1.1. Testo etiopico; § 2.1.3.1.2. Trascrizione ebraica di GIA; § 2.1.3.1.3. Traduzione italiana di GIA; § 2.1.3.1.4. Note comparative di GIA; § 2.1.3.1.5. Valutazione delle note comparative; § 2.1.3.2. Padre nostro; § 2.1.3.2.0. Premessa; § 2.1.3.2.1. Testo etiopico; § 2.1.3.2.2. Trascrizione ebraica di GIA; § 2.1.3.2.3. Traduzione italiana di GIA; § 2.1.3.2.4. Note comparative di GIA; § 2.1.3.2.5. Valutazione delle note comparative; § 2.1.4. Lista di parole ebraiche e relative corrispondenze siriano/aramaiche, arabe ed etiopiche; § 2.1.4.0. Premessa; § 2.1.4.1. Fonte dei singoli lemmi; § 2.1.4.2. Osservazioni su singole voci; § 2.1.5. Osservazioni comparative sui pronomi suffissi; § 2.1.6. Osservazioni sul pronome dimostrativo; § 2.1.7. Osservazioni comparative sul perfetto; § 2.1.8. Altra documentazione etiopica presente in *Mosaico filologico*; § 3. Considerazioni finali; § 3.0. Premessa; § 3.0.1. Le conoscenze etiopistiche di GIA: ricapitolazione; § 3.1. Valutazione d'insieme; § 3.2. La conoscenza dell'etiopico nella biografia di GIA.

⁶ Ascoli, 1854, pp. 26-50.

⁷ Cfr. la precedente nota 4.

⁸ Per le opere di Ludolf cfr. la bibliografia finale. Per il ge'ez cfr. Dillmann, 1907; per l'amarico cfr. Praetorius, 1878; Cohen, 1936.

⁹ Per questo studioso vedasi Uhlig, 2007, e precedentemente il dotto articolo di Flemming, 1890-1894. Delle opere di questo studioso GIA cita la *Historia Aethiopica* (Ludolf, 1681) – cfr. infra § 2.1.5.2, nr. 5 –, la *Grammatica linguae amharicae* (Ludolf, 1698), da cui riprende diret-

“Ludolfio progredi nell’etiopico per modo che oggi ancora rimane autorevole”.¹⁰ GIA mostra poi di conoscere la grammatica amarica del medesimo che cita come sua unica fonte di conoscenza di questa lingua.¹¹

1.2. *La scrittura etiopica*¹²

GIA aveva presenti le varie ipotesi avanzate sulla scrittura etiopica¹³ come emerge dalle seguenti parole:¹⁴

Le scritture propriamente semitiche poi, tenacemente conservano il corso da destra a manca, anche venendo applicate ad idiomi di altro ceppo in cui predomini l’opposta direzione della scrittura, come scorgiamo presso nello zend e nel moderno persiano. L’etiopica sola sembra fare eccezione; ma da ugual e per un tempo pure da Gesenio le fu negata l’indole semitica, con reputarla modellata sulla greca, e introdotta in Abissinia con il Cristianesimo: senonchè un fondo di semitica antichità è innegabile all’alfabeto etiopico: l’ordinamento suo però tutto quanto diverso da quello degli ordinamenti semiti ed europei; la notazione numerica mediante caratteri che hanno bensì un tipo etiopico ma che sono per la massima parte estranei all’alfabeto etiopico, o se vi son propri non rappresentano il numero che dovrebbero seguendo l’analogia degli altri alfabeti semitici ed altro infine non sono che un’alterazione delle lettere greche

tamente l’esempio ivi addotto, cfr. infra n. 23. Anche se non citati espressamente, GIA probabilmente deve avere conosciuto di questo autore la *Grammatica Aethiopica* (Ludolf, 1661 1702²) e il dizionario del ge’ez, *Lexicon Aethiopico-Latinum* (cfr. Ludolf, 1661 1702²). La mancata menzione da parte di GIA della prima edizione della grammatica ge’ez di Dillmann apparsa nel 1857 lascia supporre che al momento della redazione degli studi sul nesso ario-semitico egli non avesse visto ancora questa opera fondamentale mentre è certo che egli ebbe modo di conoscere l’insigne etiopista, nel 1881 a Berlino, dove GIA al congresso orientalistico presentò la comunicazione “Über die ethnologischen Gründe der Umgestaltung der Sprache” (cfr. Ascoli, 1881). Per la sua figura si rimanda a Kleiner, 2005; per i suoi rapporti con GIA si rimanda a Israel, *Studi sul nesso ario semitico* I, n. 143.

¹⁰ Ascoli, 1854, pp. 33-34, in particolare p. 34.

¹¹ Da Ascoli, *Articolo I*, p. 4, n. 13 emerge chiaramente come egli conoscesse la grammatica amarica di Hiob Ludolf; a conferma cfr. anche la seguente n. 23.

¹² Vedi ora Dillmann, 1907, pp. 15-16, § 7.

¹³ Le fonti citate da GIA sono: 1) il quindicesimo dei prolegomeni della poliglotta di Walton, per cui cfr. il vol. III, pp. 101-05, in particolare §§ 6-9, pp. 103-04 sulla lingua, e §§ 10-12 sulle versioni; 2) Ludolf, 1681, IV, 1, §§ 7-8; 3) Gesenius, 1810, p. xxxv. Purtroppo non sono riuscito a verificare quest’ultima fonte. Per la presenza della prima opera nella biblioteca personale di GIA cfr. la seguente n. 40.

¹⁴ Ascoli, 1855, pp. 156-57 in particolare.

esprimenti l'identico valore numerico: accennano pur prescindendo dalla direzione da manca a destra e da altre peculiarità a traliniamenti comparativamente moderni nella scrittura etiopica, a mutamenti apportativi da ingerenza straniera, per i quali non mi pare lecito dichiararla pura semitica, che abbia semplicemente adottato un corso opposto al primitivo.

1.3. *La numerazione etiopica*¹⁵

Per quanto concerne la notazione delle cifre etiopiche, GIA ne aveva chiara l'origine come risulta dalle asserzioni riportate in *Rivista degli studj orientali e linguistici*.¹⁶

Il quale non è in tutte rispondente a quello dell'analogia lettera nei veri alfabeti semitici. Il segno per 4 è in apparenza la ሀ , ma è di fatto l'alterazione di Δ , quello per 100 pare la ሀ etiopica ma è il greco P (v. *Alphabetum aethiopicum*, etc. Romae, 1789).¹⁷

1.4. *Il vocalismo etiopico*¹⁸

Vero è che *bi* non poteva nell'etiopico mantenersi, *i* breve questo linguaggio non conoscendo.

1.5. *Vocalizzazione delle preposizioni proclitiche*¹⁹

La vocale dell'arabo *bi* parrebbe guarentita, a tacer dei paralleli ariani, dall'equivalente *phī*, che vedemmo nello stesso arabico, e dal fatto che *bi* mantiene costantemente l'*i* nell'unirsi ai pronomi, quindi, a cagion d'esempio, *bi-ka*, con te, in te, mentre *li*,

¹⁵ Vedi ora Dillmann, 1907, § 16, pp. 32-34, notamente p. 33.

¹⁶ Ascoli, 1855, p. 156, n. 1.

¹⁷ *Alphabetum Aethiopicum sive Gheez et Amharicum*, cfr. Amaduzzi, 1789; per quest'opera cfr. ancora le seguenti nn. 34 e 38 e i §§ 2.1.3.1.1 e 2.1.3.2.1. Il frontespizio è riprodotto alla tav. VI.

¹⁸ Ascoli, *Studi ario-semitici I*, p. 86; il passaggio riappare in Ascoli, *Articolo primo*, p. 4, § 7. Supposta fonte di GIA: Ludolf, 1702, pp. 10-13; oggi vedasi Dillmann, 1907, pp. 26-27, § 13, e pp. 34-35, § 17.

¹⁹ Ascoli, *Studi ario-semitici I*, pp. 86-87; il passaggio riappare ancora in Ascoli, *Articolo primo*, p. 4, § 7. Supposta fonte di GIA, Ludolf, 1698, p. 44; oggi vedasi Dillmann, 1907, pp. 406-08, § 167; si tenga presente come il problema della vocalizzazione originaria delle preposizioni proclitiche *b* e *l* si risolve grazie all'ugaritico, come ha fatto vedere egregiamente Tropper, 2000, p. 187, § 33.275, p. 755, § 81.11, p. 758, § 82.12.

particola dativa, farebbe *la-ka*, a te. La forma ebreo-aramaica ne lascerebbe incerti circa la vocale; ma nell'etiopico troveremo corrispondere *ba* al *bi* degli Arabi. Vero è che *bi* non poteva nell'etiopico mantenersi, *i* breve questo linguaggio non conoscendo; e che il normale riflesso etiopico dell'arabo *bi* potrebbe vedersi nel *be* che appare, per la nostra particola, dinanzi a' pronomi (ed anzi, pur *bi*, dinanzi a *ya*, ma certo per influsso dello *y* del pronome), o nel *be* che l'amharico prefigge al futuro;²⁰ diguiscchè potremmo essere tentati a credere, che *ba* surgesse nell'Abissinia, per un espandimento non innaturale in favella semitica, da *be*, stante eziandio la analogia delle altre particole etiopiche *la* e *va*, e delle amhariche *la*, *ka*, *hha*, *ta*. ... Ma gli è per certo più consentaneo ai fatti il ritenere, che *be* sia nell'etiopico e nell'amarico l'affievolimento del solito *ba*, tanto più che questa pronuncia non è inaudita pur nell'arabo.

1.6 La preposizione *enta*²¹

Gli è affinissimo l'*ant* semitico *insieme*, *oltre*, *attraverso*, *verso* (ebreo *eth*) [*ent*], etiopico *ent*.

1.7 Flessione nominale del *ge'ez* e dell'*amarico*²²

In secondo luogo, l'accusativo in *-am* è pantosemitico. Vige cioè, a qui raggruppare brevemente i fatti, vige nella sua primordiale purezza, presso alla serie di avverbi ebraici in *-am*, ai quali corrisponderebbero avverbi arabici (ossia normali forme accusative arabiche) in *an* e avverbj etiopici nella normale forma accusativa (e del pari gli avverbi ariani in *-am*); vige, nell'aspetto di *-an* (*-an*), presso a tutti quanti i nomi arabici, e vige per certo anco nella normale nota accusativa del nome amharico²³ (p.es. *seten* femina, *vandum* virum). Prima di cadere, dove cadde, da appreso al nome, si ridusse al solo elemento vocale, che l'*a* dell'ebreo, e l'*a* del normale accusativo etiopico.

²⁰ *ba* davanti al futuro: nella terminologia contemporanea si dovrebbe dire imperfetto, nell'amarico cfr. Praetorius, 1878-1897, pp. 482-83, § 359a; Cohen, 1936, pp. 373-74.

²¹ Ascoli, *Studi ario-semitici I*, p. 87, n.; negli stessi termini in *Articolo I*, p. 4, n. 16. Interpretazione erronea di GIA: questa etimologia, dapprima accettata da Dillmann, 1907, p. 401, n. 2, § 166.19 ("corresponding in origin not in meaning to et"), secondo quanto più recentemente segnala Leslau, 1987, pp. 32-33, non sembrerebbe essere comunemente accettata.

²² Ascoli, *Articolo I*, pp. 5-6. Supposte fonti di GIA per il *ge'ez* Ludolf, 1702, p. 112, e per l'amarico Ludolf, 1698, p. 41, cfr. Dillmann, 1907, pp. 320-23, § 143, in particolare p. 320.

²³ La fonte per GIA questa volta non è presumibile ma certa a causa dell'identità dell'esempio citato: Ludolf, 1698, p. 53, § 3.

Questo passo va poi completato con la nota 22 sempre alla stessa p. 6, che recita:

La nasale originaria si manterrebbe in una preziosissima forma avverbiale etiopica: themalem, *jeri* (ebr. *themol*).²⁴

1.8 Pronome dimostrativo²⁵

...è tal quale lo *ta* (tipo etiopico), *da* (aramео), e quindi normalmente *da* (tipo arabo), *za* (ebreo), *questo*, dei Semiti...

Il passo è completato dalla nota 55 sempre alla p. 12:

L'*a* lungo del nostro neutro femminile semitico *dat* ritornerebbe anche nel maschile (arabo *da*); ma, a tacer dell'aramео, hai nell'etiopico *tha*, *ze*.

1.9 Flessione dei numerali²⁶

Qui spetterebbe per avventura il primo loco all'*u* nominativo (pronominale) dell'etiopico, p.e. *ahadu*, unus, di contro ad *ahada*, unum; poi verrebbero que' riflessi che si son fatti *desinenza unica*, vedine l'Ewald, Gramm. ebr., § 202, a, n.; e cfr. eziandio lo *zu* (questo, il quale) dell'ebreo.

1.10 Origine pronominale e agglutinante dei suffissi del perfetto²⁷

... *Ana-ta* (*an'ta*) sarà l'analogha voce semitica per *tu*, e nella affissione, presso al verbo, solo *ta*, tal quale il *ta* che nella funzione medesima trovammo presso agli Aarii. Appo il nome, e nell'etiopico anco presso al verbo, il pronome affisso di seconda è *ka* ... Quindi *bhà-ta* (*bha-a-ta*), a cagion d'esempio, sarebbe, come la grammatica comparata insegna, la più antica forma ariana per *tu apparisci*; e *bà-ta* (*batha* ebreo) sarà la protosemitica per *tu giungi, arrivi, vieni*.

Il passo va completato con la nota 55²⁸ nella quale GIA segnala che:

²⁴ Cfr. Dillmann, 1907, pp. 385-87, § 163.2, in particolare p. 387.

²⁵ Ascoli, *Articolo I*, p. 12. Supposta fonte di GIA, Ludolf, 1702, cfr. più recentemente Dillmann, 1907, pp. 328-30, § 146, a. Per la comparazione cfr. Moscati *et al.*, 1980, p. 111, §§ 13.29 e 13.30.

²⁶ Ascoli, *Articolo I*, p. 6, n. 23. Supposta fonte di GIA, Ludolf, 1702, pp. 98, 111.

²⁷ Ascoli, *Articolo I*, pp. 11-12. Idea già presente in Ascoli, 1854, pp. 11-12, n. 9. Cfr. Israel, *Studi su nesso ario-semitico I*, n. 9.

Pur nel samaritano e nel maltese²⁹ non marca lo *-ka* presso la seconda del verbo. Riuscirebbe solo fortuita la coincidenza, che l'Ewald (l.e., 5 103) vuole far valere, delle consonanti armene (dentale al retto, gutturale agli obliqui) occorrenti nel pronome di seconda; v. i miei *Frammenti linguistici*, p. 7 (*Rendiconti del R. Istituto Lomb.*, Cl. di lett. ecc., I, 19). – Presso alla prima singolare del verbo, ritornerebbe, nel semitismo, la stessa mescolanza di temi originari di terza: *-tu*, *-ti*, arabo ed ebreo, e *-kù* etiopico (cfr. *à-kam*). Cfr. eziandio l'aggiuntivo etiopico *ta* presso il pronome di prima persona: *lita*, *a me...* presente.

1.11 Nozioni generali sulle lingue etiopiche

Oltre alla storia dell'Etiopia di Ludolf³⁰ un'ulteriore fonte di conoscenza sulle lingue dell'Etiopia presumibilmente si può presumere sia stata anche l'*Histoire des langues sémitiques* di Ernest Renan³¹ perché citata da GIA³² a proposito della struttura simile per i loro tratti agglutinanti tra le lingue semitiche e quelle indoeuropee.

2. IL "MOSAICO FILOLOGICO"

2.0 Premessa e indice delle note esaminate

La consultazione delle carte giovanili nella fattispecie *Mosaico* AL 181/2 e *Mosaico* AL 182/3 ha mostrato come le informazioni relative alle affermazioni elencate al precedente § 1. siano state raccolte da GIA nel periodo che va dal 1846 al 1847, epoca di inizio e fine della redazione di questi due quaderni. Prima di passare alla descrizione e analisi della documentazione estra-

²⁸ Ascoli, *Articolo I*, p. 12, n. 52.

²⁹ Secondo quanto oralmente mi comunica l'amico prof. Riccardo Contini questa notizia è parzialmente esatta per il samaritano, ma non per il maltese; essa deriva da Gesenius, 1824, p. 43, n. 11. La notizia è ripresa in Uhlemann, 1837, p. 38. Per quanto concerne il samaritano, secondo la segnalazione di Florentin, 2005, pp. 213-14.

³⁰ Nella lista di parole ebraiche con relativa corrispondenza siriano-aramaica ed etiopica per cui cfr. sotto § 2.1.5.2, nr. 5, GIA cita Ludolf, 1681, I, 15, *De variis linguis in Aethiopia usitatis*, e 1691, cap. 15, pp. 290-92, nrr. ciii-cv.

³¹ Renan, 1958 [1^a ed. 1855], libro IV, cap. I, §§ iv-vi, pp. 428-33.

³² Ascoli, *Lettera a Kuhn*, p. 190, n. 1, dove di Renan, 1958 [1^a ed. 1855], si rimanda al libro V, cap. II, ossia alle pp. 536-89, dedicate appunto alla comparazione tra lingue semitiche e indoeuropee.

polata da queste fonti si farà un elenco dei problemi trattati nelle medesime rinviando alle affermazioni di GIA raccolte al precedente § 1. Al § 2.1.1 invece si farà seguire un commento alla documentazione, riprodotta fedelmente sia nel testo che nell'ordine di presenza. Questa sarà presentata seguendo l'ordine proposto al precedente § 2.0.1.

§ 2.0.1 Fatti linguistici etiopici studiati da GIA nelle sue note

§ 1. Alfabeto etiopico (§ 2.1.1); § 2. Numerazione etiopica (cfr. § 2.1.2); § 3. Ave Maria e Padre nostro in ge'ez (cfr. § 2.1.3); § 4. Lista di parole ebraiche con corrispondenze siriane/aramaiche, arabo ed etiopico (cfr. § 2.1.4); § 5. (Osservazioni comparative sul pronome suffisso cfr. § 2.1.5); § 6. Osservazioni sul pronome dimostrativo (cfr. § 2.1.6); § 7. Osservazioni comparative sul perfetto (cfr. § 2.1.7).

§ 2.1.1 Alfabeto etiopico³³ (tavv. I, II, III, figg. 1-2)

La rubrica inizia a p. 5 sul lato sinistro del foglio interrompendosi alla lettera “dant”, continua poi alla seguente p. 6 riproducendo fino alla fine, con le modalità che saranno tra poco descritte, le rimanenti lettere. La rubrica è intitolata “Etiopico”. Dopo questo titolo alla linea seguente si legge:

sola delle lingue semitiche cioè non abbiso//gnino i punti, perchè il suo alfabeto è sillabico [sottolineatura di GIA] // e così tutte le altre // lettere formano sette // sillabe pari a q^{la} [abbreviazione di GIA per: “questa”] prima, e saranno // poste nella med.^{ma} // regola a, u, i, a, e, e, o

L'alfabeto è così disposto: la prima colonna è intitolata verticalmente “la corrispondenza con l'ebraico”. Essa trascrive il nome delle lettere su due linee orizzontali: la superiore in lettere latine e l'inferiore in ge'ez; seguono nella loro naturale sequenza le singole lettere, ognuna di queste riprodotta naturalmente nei vari ordini che compongono l'alfabeto sillabico etiopico, ognuno disposto in senso orizzontale. Sopra ogni segno etiopico compare la rispettiva trascrizione latina. A p. 6 GIA precisa: “Fine // dell'alfabeto // Etiopico (vedi p. 65)”. A p. 65, sempre sul lato sinistro, seguono le lettere labiovelarizzate. La sequenza dei segni è preceduta dal titolo: “Continuamento dell'alfabeto etiopico // riportato a p. 6 // altri caratteri sillabarj aggiunti e che // sembrano essere composizioni”. Anche per questi segni GIA rispetta l'ordine etiopico ma la trascrizione del segno in scrittura latina è posta sotto i segni stessi. Segue un tratto orizzontale, con funzione separatoria. Sempre alla stessa p. 65 e

³³ AL 182/2, pp. 5, 6, 65.

sullo stesso lato sinistro GIA completa la rubrica dedicata alla scrittura etiopica riproducendo le lettere impiegate per scrivere l'amarico. Quest'ultima sezione della rubrica è intitolata: "Caratteri che non vengono adoperati // che nello scrivere il volgare amhara". Come nella precedente sezione la trascrizione in scrittura latina dei singoli segni è posta sotto il segno etiopico. Resta da individuare la fonte da cui GIA ha tratto le forme delle lettere che sono tracciate con estrema cura, non saprei precisare se facendo una copia o con il calco. Il modello tipografico a cui GIA ci sembra essersi rifatto assomiglia ai caratteri creati da Ludolf.³⁴ La presenza dell'alfabeto etiopico non è l'unica riproduzione di un alfabeto nel quaderno citato e in quello successivo AL 181/3 perché in questa sede anche altri alfabeti sono stati riprodotti.³⁵

§ 2.1.2 Numerazione etiopica³⁶ (tav. IV, fig. 3)

Va poi notato come nello stesso quaderno l'alfabeto successivamente riprodotto sia quello copto (cfr. tav. I, fig. 1) a cui segue una lista di sistemi numerici (cfr. tav. IV, fig. 3) che per indicare le cifre impiegano le lettere dell'alfabeto. La rubrica è intitolata: "Varie // qualità di segni // per indicare la // numerica, oltre // alle lettere dell'alfabeto // che in molte lingue a cio' servo-

³⁴ Per la storia dei tipi etiopici il fratello di idoneità Alessandro Bausi, che qui nuovamente ringrazio per la sua cortese informazione, mi segnala il fondamentale studio di Wijnman, 1960. Questa precisazione si è resa necessaria perché gli abituali caratteri etiopici oggi in uso si sono resi correnti solo grazie al lavoro di Antoine d'Abbadie, per il quale cfr. Zitellmann, 2003; cfr. inoltre d'Abbadie, 1859, pp. i-xv. Nello stesso tempo però si deve tenere presente come in AL 181/2, p. 68 l'Ave Maria e il Padre nostro sono scritti in caratteri meno geometrici di quelli creati da Ludolf, ma anzi questi assomigliano a quelli presenti in Amaduzzi, 1789, per cui cfr. n. 17. Si tenga presente che durante la riproduzione del "sillabario" etiopico è probabile che GIA abbia avuto presente ambedue le opere, perché non solo segue in alcuni casi il nome proposto dall'Amaduzzi nella denominazione delle lettere etiopiche, ma anche nella disposizione delle labiovelari segue Amaduzzi e non Ludolf.

³⁵ In AL 181/2 sono riprodotti i seguenti alfabeti: p. 5 etiopico e copto, p. 6 gotico e greco, p. 7 armeno e siriano, p. 8 illirico, p. 9 armeno, p. 11 arabo, p. 23 samaritano e iberico, p. 42 samaritano ed ebraico, etrusco, gallico, p. 43 greco e punico, pp. 60-61 barmanico, p. 65 etiopico, lettere labiovelari e amariche, p. 81 zendo, p. 83 sanscrito. In AL 181/3, p. 19 persiano moderno, p. 23 alfabeti persiani comparati: persiano cuneiforme, zendo e pahlavi; p. 24 alfabeti indiani: davanagari, tibetani, cartanagari, cascmiri, sindi, birmano, giavanese, malabarico, p. 25 palmireno, alfabeto geroglifico e demotico, p. 25 georgiano, p. 26 giapponese e coreano, p. 27 vari alfabeti slavi (russo antico, russo moderno, illirico, serbo), p. 36 persiano moderno, p. 39 tibetano, p. 53 geroglifico e copto. Si tenga presente come in AL 181/2 sia riprodotto il Padre nostro in Armeno e p. 7 in cimbrio.

³⁶ AL 181/2, p. 69.

no". GIA indica orizzontalmente i vari³⁷ sistemi presi in considerazione che sono trascritti ognuno nelle sue prime dieci unità nel seguente ordine: 1. Europee; 2. Latine; 3. Arabe; 4. Tibetane; 5. Indostane; 6. Chinesi; 7. Malabara; 8. Barmana; 9. Etiopica. Per le sequenze 2 e 3 alla linea inferiore GIA precisa rispettivamente "det arab" e "così dette romane". Resta significativo che questa lista di sistemi numerici sia preceduta dall'alfabeto copto. Per formare le cifre la scrittura etiopica, visti anche i rapporti con la chiesa copta di Alessandria, ha infatti adottato il sistema numerale greco, che come è noto esprimeva i numeri con le lettere dell'alfabeto.

§ 2.1.3 Ave Maria e Padre nostro in ge'ez (tav.V, figg. 4-5)³⁸

Per ambedue le preghiere GIA ha excerptato il testo dall'opera *Alphabetum Aethiopicum* (cfr. tav. VI) dell'orientalista di Savigliano, Giovanni Cristofano Amaduzzi,³⁹ il cui testo qui sarà riprodotto ai §§ 2.1.3.1.1 e 2.1.3.2.1. Il testo del Padre nostro è quello di Matteo 6:9-13 cui è fatta seguire la dossologia, riportata solo in alcuni manoscritti greci, ma che è presente nel testo etiopico per cui in una fase primitiva di stesura avevo pensato che il testo potesse essere stato riprodotto dalla poliglotta di Walton,⁴⁰ ma poi il testo del-

³⁷ Per i differenti sistemi di notazione delle cifre si rimanda alle esaurienti e documentate opere di Ifrah, 1981, 1994.

³⁸ Cfr. anche precedente n. 17. In AL 181/2, p. 58 sono riprodotti e commentati da parte di GIA il testo etiopico dell'Ave Maria e del Padre nostro. Per praticità di descrizione e di studio la presente sezione si dividerà in due parti: § 2.1.3.1: L'Ave Maria, e § 2.1.3.2: Il Padre nostro. Le osservazioni di GIA a questi due testi saranno trascritte nel seguente ordine: a) § 2.1.3.1.1: testo etiopico dell'Ave Maria; § 2.1.3.2.1: testo etiopico del Padre nostro; b) trascrizione dei due testi da parte di GIA in lettere ebraiche: § 2.1.3.1.2: Ave Maria; § 2.1.3.2.2: Padre nostro; c) § 2.1.3.1.3 e § 2.1.3.2.3: traduzione italiana di GIA; d) note di GIA § 2.1.3.1.4: all'Ave Maria e § 2.1.3.2.4: al Padre nostro. Le osservazioni di GIA a questi due testi saranno commentate rispettivamente ai § 2.1.3.2.5.

³⁹ Cfr. Ascoli, 1855, da cui emerge chiaramente come GIA abbia consultato quest'opera.

⁴⁰ Per quanto concerne il possesso e la consultazione di quest'opera da parte di GIA, essa risulta da Ascoli, 1854, p. 31, n. 49. Per quanto concerne la presenza dell'opera nella biblioteca di GIA, essa resta certa, come emerge dalla relazione di Griffini, 1911, pp. 1-7, in particolare pp. 1-2. Questo studioso riporta il dato che nel legato vi erano tra i libri in lingue orientali "quattro opere poliglote". Questa notazione, seppure nella sua genericità, viene a confermare il fatto che GIA avesse posseduto le quattro grandi edizioni poliglote della Bibbia: oltre a quella di B. Walton citata alla precedente n. 12, quella di Alcalá, di Anversa e di Parigi. Per queste edizioni cfr. Mangelot, 1912, cc. 513-29, in particolare cc. 514-24; e notamente per le singole 4 edizioni: cc. 514-18 Alcalá, cc. 518-20 Anversa, cc. 520-22 Parigi e cc. 522-24 Londra. Per la biblioteca di GIA, purtroppo distrutta per ragioni belliche, devo rimandare al-

l'Ave Maria che amplia il testo evangelico di Luca 1:28 sia greco che etiopico mi ha costretto a cercare un'altra fonte che grazie ad una nota di GIA⁴¹ ho potuto identificare nell'*Alphabetum aethiopicum* di Amaduzzi, 1789, opera peraltro conservata nella biblioteca del Seminario di Gorizia. La trascrizione in lettere ebraiche è operata da GIA nella sua consueta grafia rabbinico-italiana, ma la vocalizzazione di tipo tiberiense che è sottoposta alle singole lettere non rispetta le quantità vocaliche dei segni etiopici né tiene conto delle norme specifiche del sistema tiberiense; inoltre l'uso delle lettere finali ebraiche non è sempre presente. Nella riproduzione delle trascrizioni di GIA sarà introdotta un'apposita nota per indicare le trascrizioni erranee.

§ 2.1.3.1 Ave Maria (cfr. fig. 4)

Al testo etiopico precede il titolo: “La salutatione angelica // in etiopico // colla prova d'una traduzione italiana // e spiegazione dell'etiopico dall'ebraico e arabo”.

§ 2.1.3.1.1 Testo etiopico

Il testo etiopico con la traduzione latina interlineare qui riprodotto è stato ripreso da Ascoli da Amaduzzi, 1789, pp. 24-25.

2.1.3.1.2 Trascrizione ebraica

Al testo etiopico segue alla linea inferiore in posizione centrale la seguente precisazione di GIA: “tradotto in lettere ebraiche ciò risulterebbe”

שְׁלֹמֹה לֵךְ אֶמְרִימִי אֶמְלֵעַת * צֶנֶן אֶגְנֹאֲקֶחֶר * מְשַׁלֵּד * בְּרַכַּת אֵת אֶמְאֲנֶסֶת וְיִבְרָךְ פֶּר קְרִסְסֶר אֶגְזֹאֲנִי
 אִישֵׁשׁעַ קְרִסְתִּם אֶקְדָּשֶׁת מְרִימִי אֶוֹלִית * אֶמְלֹךְ סַעֲל * בְּאֻנְתָּאֵן נִחַן חֲתָאֵן יֶאֱזֹנֵן
 וְיִבְרָא מִתֵּן אֶסֶן

*. Errore nella trascrizione.

l'articolo di Rosato, 2009. La stessa dr. A.M. Rosato che qui ringrazio mi ha oralmente segnalato, prima della pubblicazione del suo articolo, la bibliografia poi da lei citata nella sua relazione, che comprende i seguenti contributi: Calvetti, 1911; Bognetti, 1914, pp. 86-89, e il citato articolo di Griffini, 1911. Come si è potuto vedere grazie alla relazione di Rosato, Griffini 1911 resta di grande importanza per determinare il possesso di queste opere da parte di GIA.

⁴¹ Cfr. Ascoli, 1855, p. 156, n. 1 (già segnalato a n. 15).

2.2.1.3 Traduzione italiana

La traduzione proposta da GIA è preceduta dal titolo “Traduzione italiana” posizionato al centro del foglio.

Salute a Te Maria piena di Grazia, sia il Signor con tè. Benedetta tu frà le // femmine, e benedetto il frutto del ventre tuo il Signore, Gesu Cristo. Santa // Maria, prega per noi peccatori, ora ed in ora di nostra morte. Amen.

2.1.3.1.4 Note di GIA.

ሰላም non ha bisogno di spieg⁴²: in ለከ. gioverà osservare la Ṿ finale anche nel pronome // personale di seconda persona femminile cioè che l'Ebraico non ha che nei verbi; // l'arabo però lo ha pure in questo caso ﻟﻚ. Con le osservazioni un po' si rafforzerebbe l'opinione dell'essere l'araba la madrelingua semitica, vedendosi in tutte le altre // tracce d'arabismi e non scorgendosi un che di imitativo nell'arabo, ma // tratto originale – ጸጋ grazia⁴³ non si [parola indecifrata]. Poche delle altre voci sono di radice // difficile, tutte altre chiaramente ebraiche e arabe.

§ 2.1.3.1.5 Valutazione delle osservazioni di GIA

Si vede subito come GIA abbia compreso la remota origine agglutinativa dal pronome suffisso per i suffissi del perfetto. Osservazioni analoghe saranno fatte da GIA in § 2.16. Emerge in secondo luogo come GIA avesse un'idea dell'esistenza del protosemitico da lui chiamato in questa sede “madrelingua”. L'esistenza del protosemitico a nostro sapere è apparsa per la prima volta presso H.A. Ewald⁴⁴ con la denominazione “semitica lingua”.

§ 2.1.3.2 Il Padre nostro (cfr. fig. 5)

La rubrica relativa al Padre nostro è aperta dal seguente titolo, posto in posizione centrata : “Il Paternoster in // Etiopico tradotto e spiegato”.

⁴² Abbreviazione di GIA per “spiegazione”.

⁴³ Sottolineatura di GIA.

⁴⁴ Ewald, 1827, opera conosciuta da GIA perché da lui citata in nota ad Ascoli, *Lettera a Kuhn*, p. 196, n. 1. L'opera scientifica di Ewald come ebraista era nota a GIA come provano Ascoli, 1854, pp. 41-42, n. 69, in particolare p. 41, oltre che diverse citazioni della sua grammatica ebraica nei vari articoli che compongono il dossier del *Nesso ario-semitico* e della sua opera orientalistica tramite la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* sempre citata nello stesso articolo pp. 39-41, in particolare alla n. 67, p. 40. Per i rapporti successivi tra Ascoli ed Ewald cfr. Israel, *Studi sul nesso ario-semitico I*, n. 192, per le diverse edizioni della grammatica di Ewald n. 125, e n. 196 per le comparazioni con l'indoeuropeo presenti nell'edizione del 1855.

§ 2.1.3.2.1 Testo etiopico

Il testo etiopico con la traduzione latina interlineare qui riprodotto è stato ripreso da GIA da Amaduzzi, 1789, pp. 26-27.

§ 2.1.3.2.2 Trascrizione ebraica

Al testo etiopico segue alla linea inferiore in posizione centrale: “tradotto in lettere ebraiche”:

אֲבוּנוּ וְיֵשׁוּעֵנוּ יְהוֹדֵךְ שְׁמֶךָ תִּמְצָע מְנַגֵּשֶׁתְךָ וְיִכּוֹנֵן פְּקֻדֶּךָ בְּכֶחָ בְּשִׁמְיִי כְמֵהוּ בְּמִדְרַךְ שְׁשִׁינִי וְלִלְעֵתָּהּ

הַבֵּן יִמְ וְחֹדֶגְ לֵן אֶבְזֵן וְגִינֵן כִּמְ נִחְנֵן נִחְדֵּג לְזֹאכֶשׁ לֵן וְאַתְבְּאֵן וְסֵת מִנְשׁוּת אֶל אֶדְחֵנֵן

וְבִלְחֵן אֶמְקִלוּ אֲכוּי אֶשְׁמֵ זֹאת יֵאת מְנַגֵּשֶׁת חֵיל וְכֶבֶד וְשִׁבְחָתָ לְעֶלְמָ עֶלְמָ אֲמֵן

§ 2.1.3.2.3 Traduzione italiana

Alla traduzione che segue GIA premette, in posizione centrata, il titolo: “Traduzione italiana ed analisi”. A differenza di quanto avvenuto per l’Ave Maria “l’analisi” continua sulla stessa linea di scrittura della traduzione ma, come è consueto uso di GIA, per separare un argomento dall’altro senza passare a capolinea, viene impiegata una linea orizzontale.

Padre nostro che sei nei cieli santificato il nome tuo sia! abbia luogo il regno tuo e stabiliscasi la volontade tua tanto nei cieli come nella terra, il pane nostro quotidiano dacci oggi. E perdona a noi i nostri debiti ed i nostri peccati come noi perdoneremo a quelli che verso di noi sono debitori. E non indurci a tentazione, ma liberaci [cancelatura] da ogni male. Perché a te si addice il dominio, la forza, l’onore la gloria in eterno. E così sia.

§ 2.1.3.2.4 Note di GIA

Nella prima frase nulla vi è di // rimarcabile, eccettuata la ʾ per la ʷ fenicia indi ebraica; questo modo pronominale sarei allora // tentato di non farlo derivare da אשר ebraico ma dal די antichissimo indi יי per facile cambiamento delle // lettere ו/ד e finalmente ʷ; במדר forse dal دور arabo – שְׁשִׁינָה, ecco la spiegazione dall’ אֶשְׁמֵ biblica pane⁴⁵ // [non decifrato] che ne dicano erroneamente ללחם temporale, odierno, הבּ dal חבּ caldaico [indeciftrato]. Supposizione// Se il verbo etiopico che significa errare comincia per la ʷ גּ per dire dunque quello che erra dovrebbsi // [indeciftrato] aggiungersi una ʾ equivalente ad una ʷ etiopica ecco se ne avrebbe שג שג donde שגגה errò, errore, errare.

⁴⁵ Non si comprende perché GIA abbia tradotto “pane” di contro quanto propone Gesenius, *The-saurus* pp. 166-67 seguito con minori dettagli anche da KB p. 95.

§ 2.1.3.2.5 Valutazione delle osservazioni di GIA

GIA ha ben compreso la funzione di *z* come pronome relativo ma questa corrispondenza non è stata da lui compresa in termini di legge fonetica ma piuttosto su basi intuitive. La proposta etimologica di far derivare *medr* “terra” da *dwr* arabo resta ingegnosa ma non sembra possa essere accettata perchè Leslau⁴⁶ segnala altre comparazioni. Per il confronto con *habna* e *hab* ebraico e caldaico cfr. al § 2.1.4.2 (nr. 106).

§ 2.1.4 Lista di parole ebraiche e relative corrispondenze

Lista di parole ebraiche e relative corrispondenze siriano/aramaiche, arabe ed etiopiche⁴⁷ (cfr. tavv. VII-VIII, figg. 6, 7, 8).

§ 2.1.4.0 Premessa

La lista si apre a p. 38 e continua a p. 42. Alla p. 38 si estende su due colonne parallele. Essa è intitolata “Alcune voci comparazioni di varie lingue semitiche tolte dal Diz.(ionario) di Gesenius”. Nella sua riproduzione fotografica per ogni voce (figg. 6, 7, 8) è stata premessa da noi la numerazione, in modo da potersi riferire alla stessa agevolmente nell’analisi che si farà seguire al § 2.1.4.2. Ogni voce è stata disposta da GIA nel modo seguente: a) parola ebraica, b) corrispondente parola siriana o aramaica, c) corrispondente parola araba, d) corrispondente parola etiopica, e) eventuali altre comparazioni. La prima colonna inizia con la parola אבנ (nr. 1) e termina con la radice קרק (nr. 40); la seconda colonna inizia con la radice בטל e termina con il termine טבור – nr. 85. A p. 42 il primo termine è costituito dalla radice קבה nr. 86 e l’ultimo nr. 116 è י. Queste 116 voci sono così distribuite: *alef* nrr. 1-24, *bet* nrr. 25-42, *gimel* nrr. 43-52, *dalet* nrr. 53-54, *he* nrr. 55-57, *zayin* nrr. 58-63, *het* nrr. 64-85, *tet* nrr. 85-94, *waw/yod* nrr. 95-108, *kaf* nrr. 109-116. La lista si arresta inespugnabilmente alla lettera *kaf*.⁴⁸ Ogni sezione dedicata ad una lettera dell’alfabeto è separata dalla seguente mediante un tratto orizzontale. Al § 2.1.4.1 verrà indicata per ogni voce la rispettiva fonte dal *Thesaurus* mentre

⁴⁶ Leslau, 1987, p. 330, segnala che la parola è specifica delle lingue etiopiche semitiche e del semitico meridionale anche se dal punto di vista semantico esistono paralleli accadici.

⁴⁷ AL 181/3, pp. 38, 39, 42.

⁴⁸ Ci si deve limitare a questa constatazione tenendo presente che la pubblicazione del *Thesaurus* fosse stata terminata nel 1842 con la stampa postuma del terzo fascicolo, a cura di E. Rödiger, la cui opera era conosciuta GIA come prova la citazione da lui fatta in Ascoli, 1862, p. 301 in particolare; in merito cfr. anche Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 1, nn. 121 e 123.

al § 2.1.4.2 saranno segnalate soltanto quelle voci per le quali GIA nelle sue note diverge dal *Thesaurus*. Al seguente § 3.1 si cercherà di chiarire, se possibile perché questa lista sia stata compilata.

§ 2.1.4.1 Fonte dei singoli lemmi

1. <i>Thesaurus</i> , pp. 15-16.	40. <i>Thesaurus</i> , p. 244.	79. <i>Thesaurus</i> , p. 512.
2. <i>Thesaurus</i> , p. 60.	41. <i>Thesaurus</i> , p. 243.	80. <i>Thesaurus</i> , p. 521.
3. <i>Thesaurus</i> , pp. 61-63.	42. <i>Thesaurus</i> , p. 244.	81. <i>Thesaurus</i> , p. 528.
4. <i>Thesaurus</i> , pp. 67-68.	43. <i>Thesaurus</i> , p. 249.	82. <i>Thesaurus</i> , p. 529.
5. <i>Thesaurus</i> , pp. 79-80.	44. <i>Thesaurus</i> , p. 251.	83. <i>Thesaurus</i> , p. 530.
6. <i>Thesaurus</i> , p. 45.	45. <i>Thesaurus</i> , p. 256.	84. <i>Thesaurus</i> , p. 530.
7. <i>Thesaurus</i> , p. 82.	46. <i>Thesaurus</i> , p. 259.	85. <i>Thesaurus</i> , p. 543.
8. <i>Thesaurus</i> , p. 94.	47. <i>Thesaurus</i> , p. 261.	86. <i>Thesaurus</i> , p. 542.
9. <i>Thesaurus</i> , p. 106.	48. <i>Thesaurus</i> , pp. 265-66.	87. <i>Thesaurus</i> , p. 542.
10. <i>Thesaurus</i> , p. 109.	49. <i>Thesaurus</i> , p. 275.	88. <i>Thesaurus</i> , pp. 543-44.
11. <i>Thesaurus</i> , p. 108.	50. <i>Thesaurus</i> , pp. 291-92.	89. <i>Thesaurus</i> , p. 547.
12. <i>Thesaurus</i> , p. 125.	51. <i>Thesaurus</i> , p. 293.	90. <i>Thesaurus</i> , p. 550.
13. <i>Thesaurus</i> , p. 132.	52. <i>Thesaurus</i> , p. 295.	91. <i>Thesaurus</i> , p. 551.
14. <i>Thesaurus</i> , p. 126.	53. <i>Thesaurus</i> , p. 301.	92. <i>Thesaurus</i> , p. 550.
15. <i>Thesaurus</i> , p. 146.	54. <i>Thesaurus</i> , pp. 302-303.	93. <i>Thesaurus</i> , p. 551.
16. <i>Thesaurus</i> , p. 148.	55. <i>Thesaurus</i> , p. 353.	94. <i>Thesaurus</i> , p. 555.
17. <i>Thesaurus</i> , p. 149.	56. <i>Thesaurus</i> , pp. 256-57.	95. <i>Thesaurus</i> , p. 594.
18. <i>Thesaurus</i> , pp. 149-50.	57. <i>Thesaurus</i> , pp. 375-76.	96. <i>Thesaurus</i> , pp. 594-95.
19. <i>Thesaurus</i> , p. 157.	58. <i>Thesaurus</i> , p. 364.	97. <i>Thesaurus</i> , p. 560.
20. <i>Thesaurus</i> , p. 86.	59. <i>Thesaurus</i> , p. 371.	98. <i>Thesaurus</i> , p. 565.
21. <i>Thesaurus</i> , pp. 158-59.	60. <i>Thesaurus</i> , p. 402.	99. <i>Thesaurus</i> , p. 566.
22. <i>Thesaurus</i> , pp. XXX.	61. <i>Thesaurus</i> , p. 412.	100. <i>Thesaurus</i> , p. 565.
23. <i>Thesaurus</i> , p. 160.	62. <i>Thesaurus</i> , p. 420.	101. <i>Thesaurus</i> , pp. 570-73.
24. <i>Thesaurus</i> , p. 129.	63. <i>Thesaurus</i> , p. 430.	102. <i>Thesaurus</i> , pp. 574-75.
25. <i>Thesaurus</i> , p. 171.	64. <i>Thesaurus</i> , p. 437.	103. <i>Thesaurus</i> , p. 588.
26. <i>Thesaurus</i> , p. 182.	65. <i>Thesaurus</i> , p. 439.	104. <i>Thesaurus</i> , p. 598.
27. <i>Thesaurus</i> , p. 184.	66. <i>Thesaurus</i> , p. 439.	105. <i>Thesaurus</i> , p. 604.
28. <i>Thesaurus</i> , pp. 191-92.	67. <i>Thesaurus</i> , p. 453.	106. <i>Thesaurus</i> , p. 613.
29. <i>Thesaurus</i> , p. 201.	68. <i>Thesaurus</i> , p. 448.	107. <i>Thesaurus</i> , p. 613.
30. <i>Thesaurus</i> , p. 204.	69. <i>Thesaurus</i> , p. 457.	108. <i>Thesaurus</i> , p. 632.
31. <i>Thesaurus</i> , p. 208.	70. <i>Thesaurus</i> , p. 467.	109. <i>Thesaurus</i> , p. 653.
32. <i>Thesaurus</i> , p. 213.	71. <i>Thesaurus</i> , p. 473.	110. <i>Thesaurus</i> , p. 657.
33. <i>Thesaurus</i> , pp. 213-14.	72. <i>Thesaurus</i> , pp. 483-84.	111. <i>Thesaurus</i> , p. 661.
34. <i>Thesaurus</i> , pp. 221-22.	73. <i>Thesaurus</i> , p. 487.	112. <i>Thesaurus</i> , pp. 662-64.
35. <i>Thesaurus</i> , p. 227.	74. <i>Thesaurus</i> , p. 495.	113. <i>Thesaurus</i> , p. 665.
36. <i>Thesaurus</i> , p. 228.	75. <i>Thesaurus</i> , p. 487.	114. <i>Thesaurus</i> , p. 695.

37. <i>Thesaurus</i> , p. 237.	76. <i>Thesaurus</i> , p. 495.	115. <i>Thesaurus</i> , p. 675.
38. <i>Thesaurus</i> , p. 241.	77. <i>Thesaurus</i> , p. 502.	116. <i>Thesaurus</i> , p. 677.
39. <i>Thesaurus</i> , p. 242.	78. <i>Thesaurus</i> , p. 510.	

§ 2.1.4.2 Osservazioni su singole voci

Nr. 5: GIA preferisce delle due possibilità segnalate da *Thesaurus* pp. 79-80, la seconda “nonne” rimandando anche a Ludolf, 1691, p. 203;

nr. 11: la comparazione con il greco e il tedesco è originale di GIA;

nr. 27: il confronto con la radice ebraica dall'analogo significato, *lyn* cfr. KB p. 529, è stato proposto da GIA stesso;

nr. 33: si noti che la stessa radice etiopica viene segnalata da GIA nello stesso quaderno AL 181/ 2, p. 84;

nr. 35: il confronto con l'ebraico *bea* “uovo”, cfr. KB p. 123, è stato introdotto dallo stesso GIA;

nr. 36: il confronto tra le radici *barad* e *marad* è stato proposto da GIA;

nr. 45: il confronto con la radice *gadal* è proprio di GIA;

nr. 47: la comparazione semantica tra *catulus* e *lactare* è una proposta personale di GIA;

nrr. 59, 70: i due lemmi non presentano in *Thesaurus* paralleli etiopici per cui non si comprende perché essi siano entrati nella lista.

nr. 67: nel termine arabo GIA ha posto il punto diacritico sopra *-n-* invece che sotto il segno *-b-*.

nr. 87: GIA non riporta le diverse comparazioni indoeuropee proposte da Gesenius.

nr. 96: il confronto con il tedesco “Welle” è personale di GIA, anche se esso ci sembra essere stato indirettamente suggerito dal *Thesaurus*;

nr. 101: GIA ha aggiunto alla comparazione con le varie lingue slave proposta dal *Thesaurus* la forma croata;

nr. 114: Il confronto con il persiano è una proposta di GIA.

2.1.5 Osservazioni comparative sui pronomi suffissi⁴⁹ (cfr. tav. IX)

E il מִןּוֹ prono//minale aggiunto nella poesia ebraica trova la sua spiega nell' // הִמְנוֹן
הִמְנוֹ caldaico *humu* arabo *homu* etiopico.

⁴⁹ AL 181/2, p. 34. Le affermazioni qui citate sono precedute da quelle riportate in questa sede al § 2.1.7. L'ordine delle affermazioni citate ai seguenti §§ 2.1.6 e 2.1.7 in realtà sarebbe: a) § 2.1.7, prima affermazione, seguito da: b) § 2.1.5, e c) 2.1.6, seguito da un'osservazione non pertinente, e da ultimo § 2.1.7, seconda affermazione.

2.1.6 Il pronome dimostrativo⁵⁰ (cfr. tav. IX)

In quasi tutte le lingue cominciano i pronomi dimostrativi con una *d* con una sibilante aramaico ܕܐ ܕܐ, arabo ܕܐ ܕܐ, sansc. *sa, ta tat.* got(ico) *sa, so, thata*, ted. *der, die, das*, ingl. *the that*. Il ܕ ebr. ܕ' אשר lo avevano sempre i fenicj i quali non avevano che il ܕ.

§ 2.1.7 Osservazioni comparative sul perfetto (cfr. tav. IX)

Le osservazioni indicate in § 1.10⁵¹ sono da paragonarsi con le seguenti di AL 181/2, p. 34:

Simile all'אנכי trovano *ank* copto (*anok*) אנך fenicio. qualche idea di questo// כִּי trovasi pure nell'etiopico *qatalku* io uccisi.

A queste affermazioni ne segue una non pertinente e poi sempre sullo stesso argomento GIA afferma:

Donde il כִּי pl. ebr. da אתם forse? Ma troviamo invece del כִּי singolare una כ nell'etiopico *qatalka*⁵² invece di קתלת.

L'affermazione qui citata assieme a quella del § 1.9 mostrano chiaramente come GIA avesse compreso l'origine delle desinenze del perfetto etiopico dal punto di vista della comparazione semitica, ben prima di quanto avrebbe fatto nel suo noto studio Th. Noeldeke.⁵³

3. CONSIDERAZIONI FINALI

3.0 Premessa

Una volta terminato l'esame della documentazione formulata da GIA nelle sue opere a stampa e prima nel *Mosaico filologico*, è venuto ora il momento di elencare quali fossero le conoscenze di etiopico che GIA possedeva, che oggi possono essere ritenute esatte. Per fare ciò basterà fare un elenco de-

⁵⁰ Si noti la contraddizione con § 2.1.3.2.4. Per questa etimologia che in un modo o l'altro si lega al problema delle relazioni i.e. semitico si deve ricordare come Ewald avesse proposto una soluzione simile cfr. Ewald, 1855, p. 221, § 103.1.

⁵¹ Cfr. n. 27.

⁵² Sottolineatura di GIA.

⁵³ Noeldeke, 1982 [1^a ed. 1904].

gli argomenti trattati nei due tipi di fonti prese qui in considerazione ai §§ 1 e 2. Nel fare questo elenco i vari argomenti saranno disposti non più secondo un ordine cronologico come si è fatto precedentemente ma secondo l'ordine abitualmente impiegato nella descrizione di qualsiasi lingua – cfr. § 3.0.1. Ovviamente per tutti questi fatti linguistici per l'originalità più o meno marcata delle osservazioni personali di GIA ci si soffermerà con un breve commento al § 3.1; per i fatti ben noti e che restano ben assodati ci si limiterà ad indicare in nota a conferma la letteratura contemporanea. Come precedentemente annunciato si cercherà – sempre al § 3.1 di comprendere per quali ragioni sia stata redatta la lista comparativa di parole studiata al § 2.1.4. Al § 3.2 verrà proposta una valutazione complessiva di questi dati in relazione alla biografia di GIA.

3.0.1. Le conoscenze etiopiche di GIA: ricapitolazione

Volendo fare il punto sulle effettive conoscenze etiopiche di GIA si deve dire che da letture di tipo manualistico egli avesse potuto desumere delle nozioni basilari di storia della lingua e sulla scrittura e sul sistema di numerazione. Le altre nozioni da lui possedute erano un'esatta comprensione del vocalismo etiopico, della flessione nominale, del sistema pronominale (sia pronomi suffissi che dimostrativi/relativi e una visione esatta in sede comparativa dell'origine pronominale dei suffissi del perfetto specifici al perfetto).

3.1 Valutazione di dette conoscenze

Non si conoscono quali idee GIA avesse del semitico meridionale e della posizione dell'etiopico in tale contesto. Esse derivano certamente dalla conoscenza sicura delle opere di Hiob Ludolf⁵⁴ e dai *Prolegomena* di B. Walton⁵⁵ e forse dalla presentazione dell'area linguistica etiopica presente in *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* di Ernest Renan.⁵⁶ Queste conoscenze possono definirsi generiche e comunque fondate sulle migliori e quasi uniche fonti allora – prima metà dell'Ottocento – disponibili. Da un punto di vista linguistico le osservazioni riportate al precedente § 2.1.3.1.4 mostrano come egli, pur vivendo in un centro isolato come Gorizia, fosse vi-

⁵⁴ Per le opere e la figura di Hiob Ludolf cfr. n. 9, per l'uso sicuro della sua grammatica amarica cfr. n. 23.

⁵⁵ Cfr. n. 13.

⁵⁶ Cfr. n. 30.

cino alla linguistica del suo tempo e in particolare a H.A. Ewald non solo nel ritenere l'arabo la lingua più vicina al protosemitico,⁵⁷ ma anche nel comparare tra di loro il pronome dimostrativo/relativo semitico a quello indoeuropeo.⁵⁸ Dal punto di vista della descrizione dell'etiopico si è potuto vedere dal § 1.2 e dal § 2.1.1 come egli si fosse formato un'idea corretta sulla natura dell'alfabeto etiopico e ugualmente della numerazione come risulta dal § 1.3 e dal § 2.1.2. A proposito però si deve notare come GIA, che ebbe modo di conoscere diversi alfabeti,⁵⁹ ignorò l'origine sudarabica della scrittura etiopica, malgrado avesse avuto la possibilità di conoscerla soltanto consultando accuratamente i *Monumenta* di G. Gesenius.⁶⁰ Totalmente esatta risulta la descrizione del vocalismo etiopico formulata con la dichiarazione riportata al precedente § 1.4. Anche se chiarita per via indiziaria e non comparativa, risulta inoltre esatta la sua trattazione – riprodotta al precedente § 1.5 – relativa alla vocalizzazione delle preposizioni proclitiche: queste oggi grazie alla documentazione ugaritica risultano essere state vocalizzate sia in *a* che in *i*⁶¹ come chiarito per l'ugaritico da J. Tropper.⁶² Per quanto concerne la flessione nominale del ge'ez e dell'amarico sommariamente presentata solo per quanto concerne l'accusativo al precedente § 1.7 non solo è stato possibile rilevare per l'amarico la fonte dell'informazione,⁶³ ma confermarla poi con la ricerca successiva oltre che per l'amarico anche per il ge'ez.⁶⁴ Per quanto concerne il sistema pronominale le diverse dichiarazioni in merito al pronome dimostrativo

⁵⁷ Cfr. n. 50.

⁵⁸ Ewald, 1855, p. 221, § 103.1.

⁵⁹ Cfr. n. 33.

⁶⁰ Opera certamente a lui nota come risulta da Ascoli, 1854, p. 44, n. 71, e Ascoli, 1855, pp. 175-76, n. 2, in particolare p. 176. Guardando alla lista degli alfabeti da lui raccolti per cui cfr. nota 33 non risulta che all'epoca della redazione del *Mosaico filologico* GIA conoscesse l'alfabeto semitico meridionale sebbene esso, come risulta da Gesenius, 1837, pp. 84-85, § 55, fosse stato parzialmente letto dal semitista di Halle. Per la storia della lettura definitiva di questo alfabeto si rimanda in primo luogo a Mittwoch, 1935, e a Israel, 1997, pp. 123-26. GIA all'epoca della redazione di *Articolo II*, pp. 33-34, n. 60 cita a fini comparativi materiali sudarabici.

⁶¹ Testo riportato al § 1.5.

⁶² Cfr. Tropper, 2000.

⁶³ Cfr. n. 23.

⁶⁴ Per l'accusativo ge'ez cfr. Dillmann, 1907, pp. 320-23 § 143, in particolare p. 320, per quello amarico Praetorius, 1878-1897, pp. 196-97 § 158 e Cohen, 1936, p. 85.

esprese al § 2.1.6 e quelle relative al pronome personale suffisso esprese al § 2.1.5 sono esatte dal punto di vista comparativo. Le osservazioni sul pronome relativo al § 2.3.2.4 sono esatte dal punto di vista fonetico⁶⁵ mentre su *ašer*, GIA nei due diversi luoghi nei quali ne tratta⁶⁶ presenta delle opinioni in contraddizione tra di loro. Tale contraddizione, è necessario rilevare, era presente nelle opinioni anche di altri illustri semitisti che si sono occupati del problema⁶⁷ e la derivazione di *š* da *ašer* risulta ancora oggi, ma a torto, riproposta.⁶⁸ Ugualmente per la flessione dei numerali trattata al precedente § 1.9 si deve rilevare come sia stato possibile ricostruire la possibile fonte della descrizione⁶⁹ sia l'esattezza dell'informazione.⁷⁰ Infine per quanto concerne la flessione del perfetto GIA, e questa forse è la migliore intuizione da lui avuta, ebbe modo al § 1.10 di comprenderne l'origine pronominale tramite agglutinazione ma soprattutto nell'osservazione presentata al § 2.1.6 di comprendere ben prima di quanto avesse fatto nel suo famoso studio Th. Noedeker l'esatta origine dei suffissi del perfetto etiopico.⁷¹ Da queste osservazioni relative al perfetto si vede come uno dei più importanti principi glottogonici che GIA impiegherà più tardi nei suoi studi sul "nesso ario-semitico" fossero a lui ben propri ben prima di aver iniziato a dedicarsi a tale argomento di studio⁷² come GIA avesse già allora idea del principio di agglutinazione come base anche della morfologia semitica.⁷³ Chi scrive crede che proprio questo riferirsi al principio di agglutinazione e al nesso ario-semitico permettano parzialmente di motivare nella lista di parole ebraiche con corrispondenze siriane e caldai-

⁶⁵ Cfr. Moscati, 1980.

⁶⁶ Dichiarazioni trascritte da AL 181/2, p. 58 e riportate al precedenti § 2.1.3.2.4, e AL 181/3, p. 84, trascritta al § 2.1.6. Cfr. tav. V, fig. 4 e tav. IX.

⁶⁷ Cfr. Israel, 2006; per le diverse opinioni, ma simili a quella più recente di Huenergard, 2006, cfr. pp. 36-39.

⁶⁸ Cfr. Huenergard, 2006; seguito senza commenti in Rubin, 2005, pp. 7 e 49. Recentemente contrario Holmstedt, 2007, pp. 177-91.

⁶⁹ Cfr. n. 26.

⁷⁰ Vedasi ora Dillmann, 1907, pp. 317-20, § 142, in particolare p. 318.

⁷¹ Cfr. n. 54.

⁷² Per la documentazione bibliografica degli studi di GIA sul problema cfr. n. 4; per la cronologia dell'interesse di GIA al problema cfr. Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 2, pp. 203-206.

⁷³ Cfr. Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 2, p. 203, n. 18, con rimando ad Ascoli, 1854, in particolare pp. 1-26 (riguardo alla storia del linguaggio), p. 5 = pp. 11-12, n. 9.

che, arabe ed etiopiche i costanti e talvolta personali confronti proposti da GIA con le lingue indoeuropee.

3.2 *La conoscenza dell'etiopico nella biografia di GIA*

La combinazione dei dati raccolti al § 1 e al § 2 ci permette di affermare che GIA avesse dell'etiopico una conoscenza che potrebbe essere definita – *absit iniuria verbo* – da glottologo, ossia di chi per ragioni comparative deve o vuole conoscere, la struttura di una lingua nei suoi tratti fondamentali. Questo tipo di conoscenza conferma quanto GIA ebbe a scrivere di se stesso nella lettera al Ministro Terenzio Mamiani⁷⁴ rifiutando per sé la cattedra di lingue semitiche comparate a Bologna, proponendosi invece per un insegnamento di filologia comparata:

L'esser io ebreo, e l'aver pubblicato qualche lavoraccio in cui son messi a contribuzione tutti gli idiomi semitici in modo che mi valse incoraggianti parole, da parte dei semitisti più celebrati, mi fanno supporre assai più avanti di quel che io sia nello studio di codeste favelle. La verità è che gli idiomi semitici mi son tutti accessibili per quanto può bastare alla filologia comparata, che è la sfera in cui mi aggiro con maggior sicurezza, ma che oggidi non mi troverei pronto ad insegnare di linguaggi semitici che l'ebraico e un po' di arameo: per l'arabo e l'etiopico sarei che uno che principia su buoni fondamenti.

Per me – cui piace definirmi come l'evangelico *esrā'ēlāwi za'albo šellhut westa lebbu* – è stata occasione di viva soddisfazione poter offrire questo saggio al professor Yaqob Beyene, che è stato equanime giudice nella procedura della sua idoneità a professore associato nell'oramai lontano 2002.

ABBREVIAZIONI

AL = Archivio Linceo.

GIA, *Lettera a Kuhn* = Ascoli, 1864.

GIA, *Studi ario-semitici I* = Ascoli, 1865a.

GIA, *Studi ario-semitici II* = Ascoli, 1865b.

GIA, *Articolo I* = Ascoli 1867a.

GIA, *Articolo II* = Ascoli 1867b.

⁷⁴ La lettera è stata pubblicata da Carolina Luzzatto in *Graziadio Isaia Ascoli 1860-1861*, Gorizia, 1907, edito a cura del Comitato goriziano per le onoranze a GIA, pp. 15-17, riportata successivamente e più agevolmente consultabile in Lucchini, 2001, p. 969, nr. 1.

Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 1 = Israel, 2010a.

Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 2 = Israel, 2007a.

Israel, *Studi sul nesso ario-semitico* 3 = Israel, 2010b.

KB = Koehler - Baumgartner, 2001.

Thesaurus = Gesenius, 1829-1842.

BIBLIOGRAFIA

- d'Abbadie, Ant., 1859 *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris: à l'Imprimerie Impériale.
- Amaduzzi, Giovanni Cristofano, 1789 *Alphabetum Aethiopicum sive Gheez et Amharicum: cum Oratione Dominicali Salutatione Angelica Symbolo Fidei praeceptis Decalogo et initio Evangelii S. Iohannis*, Romae: Typis Sac. Congreg. de prop. Fide.
- Ascoli, G.I., 1854 "Introduzione. Cenni storici su gli studi orientali e linguistici", in *Studj orientali e linguistici*, Raccolta periodica di G.I. Ascoli membro della Società orientale germanica di Halle e Lipsia, 1, pp. 5-50.
- , 1855 "Critica. Intorno all'opera: La cattedra alessandrina di San Marco", in *Rivista degli studj orientali e linguistici*, 2, pp. 147-85.
- , 1862 "Prolusione ai corsi di grammatica comparata e lingue orientali letta nell'Accademia Scientifico Letteraria di Milano il 25 novembre 1861", in *Il Politecnico*, 12, pp. 289-303.
- , 1864 "Del nesso ario semitico. Lettera al professore Adalberto Kuhn di Berlino", in *Il Politecnico*, 21, pp. 190-216 [= Guarnerio, 1907, nr. 26].
- , 1865a "Studj ario-semitici I", in *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo. Classe di lettere e scienze morali e politiche*, 2, pp. 85-90 [cfr. Guarnerio, 1907, nr. 33].
- , 1865b "Studj ario-semitici II", in *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo. Classe di lettere e scienze morali e politiche*, 2, pp. 213-15 [cfr. Guarnerio, 1907, nr. 34].
- , 1867a "Studj ario-semitici. Articolo primo", in *Memorie del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di lettere e scienze morali e politiche*, 10/2 [1865-1867; estr. 1865], pp. 1-12 [= Guarnerio, 1907, nr. 33].
- , 1867b "Studj ario-semitici. Articolo secondo", in *Memorie del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di lettere e scienze morali e politiche*, 10/3 [1865-1867; estr. 1865], pp. 13-36 [= Guarnerio, 1907, nr. 34].
- , 1881 "Über die ethnologischen Gründe der Umgestaltung der Sprache", in A. Dillmann (Hrsg.), *Verhandlungen des fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin in September 1881. Zweiter Theil: zweite Hälfte*, Berlin: A. Ascher & Co., Weidmannsche Buchhandlung, pp. 279-86 [La comunicazione ascoliana "Sulle ragioni etnologiche delle trasformazioni del linguaggio", prevista in italiano, "hielt Herr Ascoli unter lebhaftem Beifall ... in deutscher Sprache", cfr. *Ibid.*, *Erster Theil*, p. 91].
- Bognetti, G., 1914 *Le Biblioteche Milanesi. Manuale ad uso degli studiosi, seguito dal saggio di un elenco di riviste e d'altre pubblicazioni periodiche che si trovano nelle Biblioteche di Milano*, Milano: Casa Editrice L.F. Cogliati.
- Bonomi, I., 1996 "Note sulla formazione e gli interessi del giovane Ascoli", in M. Dardano - W.U. Dressler - Cl. Di Meola (a c.), *Parallela 5. Atti del VI Convegno italo-austriaco dei linguisti (Roma, 20-22 Settembre 1993)*, Roma: Bulzoni, pp. 29-55.
- Calvetti, G., 1911 "Biblioteca civica di Milano. Relazione sul suo ordinamento", in *Milano* (10 settembre 1911), pp. 3-6.

- Cohen, M., 1936 *Traité de langue amharique (Abyssinie)*, Paris: Institut d'Éthnologie (Travaux et mémoires de l'Institut d'Éthnologie, 24).
- Dillmann, A., 1907 *Ethiopic Grammar. Second Edition Enlarged and Improved (1899) by C. Bezold. Translated by J.A. Crichton*, London: Williams & Norgate.
- Ewald, H.A., 1827 *Kritische Grammatik der hebräischen Grammatik*, Leipzig: Verlag Hahnsche Buchhandlung.
- , 1855 *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes*, Leipzig: Verlag Hahnsche Buchhandlung.
- Flemming, J., 1890-1894 “Hiob Ludolph: ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Philologie”, in *Beiträge zur Assyriologie*, 1 [1890], pp. 537-82; 2 [1894], pp. 63-110.
- Florentin, M., 2005 *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, Leiden: Brill (Studies in Semitic languages and linguistics, 43).
- Gesenius, W., 1810 *Hebräisch - Deutsches Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments*, Leipzig: bey Friedrich Christian Wilhelm Vogel, 1810.
- , 1824 *Carmina samaritana e codicibus Londinensibus et Gothanis edidit et interpretavit latine cum commentario illustravit*, Lipsiae: Impensis Typisque Fr. Chr. Guil. Vogelii (Anecdota Orientalia, 1).
- , 1829-1842, *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaee Veteris Testamenti. Editio altera secundum radices digesta priore Germanica longe auctior et emendatior*, I-III, Lipsiae: Sumptibus Typisque Fr. Chr. Guil. Vogelii [1835, 1840, 1842].
- , 1837 *Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta quotquot supersunt edita et inedita...*, Lipsiae: Sumptibus Typisque Fr. Chr. Guil. Vogelii.
- Griffini, E., 1911 “Relazione intorno ad esame di libri presso la Biblioteca Comunale di Milano”, in *Accademia Nazionale dei Lincei, Convegno nel centenario della morte di Graziadio Isaia Ascoli (Roma, 7-8 marzo 2007)*, Roma: Scienze e Lettere (Atti dei Convegni Lincei, 252), pp. 201-06.
- Guarnerio, P.E., 1907 “Graziadio Ascoli”, in *Rivista di filologia e d'Istruzione classica*, 35 (1907), pp. 225-46; “Bibliografia degli scritti di Graziadio Ascoli”, *Ibid.*, pp. 246-55 [nrr. 1-169 più 8 scritti n.n.].
- Ifrah, G., 1981 *Histoire universelle des chiffres*, Paris: Seghers.
- , 1994 *Histoire universelle des chiffres. L'intelligence des hommes recontée par les nombres et le calcul*, Paris: Robert Laffont.
- Holmstedt, R.D., 2007 “The etymologies of Hebrew 'āšer and šeC-”, in *Journal of Near Eastern Studies*, 66, pp. 177-91.
- Huenergard, J., 2006 “On the etymology of the Hebrew relative še-”, in S.E. Fassberg - A. Hurvitz (eds.), *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting*, Jerusalem – Winona Lake, Indiana, pp. 103-25.
- Israel, F., 1997 “La lettura delle iscrizioni semitiche”, in A. Bausi - M. Tosco (a c.), *Afroasiatica Neapolitana. Contributi presentati all'VIII incontro di linguistica afroasiatica (camito-semitica)*, Napoli 25-26 gennaio 1996, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi (Studi Africanistici. Serie etiopica, 6), pp. 123-26.
- , 2003 “Il pronome relativo nell'area cananaica”, in J. Lentin - A. Lonnet (éds.), *Mélanges David Cohen. Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues ses amis. Présentées à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2003, pp. 31-46.

- , 2007 “Studi sul nesso ario-semitico 2: due inediti ascoliani conservati all’Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere”, in *Rendiconti dell’Istituto Lombardo. Classe di scienze morali e politiche*, 141, pp. 191-218.
- , 2010a “Studi sul nesso ario-semitico 1: il nesso ario-semitico nel suo contesto storico”, in *Accademia Nazionale dei Lincei, Convegno nel centenario della morte di Graziadio Isaia Ascoli (Roma, 7-8 marzo 2007)*, Roma: Scienze e Lettere (Atti dei Convegni Lincei, 252), pp. 51-140.
- , 2010b “Studi sul nesso ario-semitico/3 [Graziadio Isaia Ascoli e la famiglia Luzzatto: un lungo rapporto: § 1) Filosseno Luzzatto e il nesso ario-semitico; § 2) Influenza di SDL sul Nesso ario-semitico; § 3) Samuel David Luzzatto e l’origine del linguaggio; § 4) Suggerimento di S.D. Luzzatto realizzato da G.I. Ascoli; § 5) Necrologio di S. D. Luzzatto]”, in C. Marcato - F. Vicario (a c.), *Il pensiero di Graziadio Isaia Ascoli a cent’anni dalla scomparsa. Convegno internazionale Gorizia – Udine 3-5 maggio 2007*, Udine: Società Filologica Friulana (Biblioteca di studi linguistici e filologici, 12), pp. 185-218.
- Kleiner, M., 2005 “Dillmann, Christian Friedrich August”, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 2. D-Ha*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 160-61.
- Koehler, L. - Baumgartner, W., 2001 *The Hebrew And Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill [citato nella “Study Edition” a cura di M.E.J. Richardson].
- Leslau, W., 1987 *Comparative Dictionary of Ge’ez (Classical Ethiopic). Ge’ez-English / English-Ge’ez with an index of the Semitic roots*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Lucchini, G., 2001 “Graziadio Isaia Ascoli e l’Accademia Scientifico-letteraria 1861-1881”, in G. Barbarisi - E. Decleva - S. Morgana (a.c.), *Milano e l’Accademia Scientifico letteraria. Studi in onore di Maurizio Vitale*, Milano: Cisalpino (Quaderni di Acme, 47), II, pp. 933-1079.
- Ludolf, H., 1661 *Lexicon aethiopico-latinum*, Londini: Apud Thomam Roycroft [2^a ed. Francofurti ad Moenum: Prostat apud Johannem David. Zunnerum et Nicolaum Wilhelmum Helwig, Typis et Sumtibus Autoris impressit Martinus Jacquetus, 1702].
- , 1681 *Historia Aethiopica*, Francofurti ad Moenum: Joh. David Zunner, Typis Balthasar Christophori Wustii Sen.
- , 1691 *Ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarius*, Francofurti ad Moenum: Sumptibus Johannis David. Zunneri, Typis Martini Jacqueti.
- , 1698 *Grammatica linguae Amharicae*, Francofurti ad Moenum: Prostat apud Johannem David. Zunnerum, Impressit Martinus Jacquetus.
- , 1702 *Grammatica Aethiopica... Editio Secunda*, Francofurti ad Moenum: Prostat apud Johannem David. Zunnerum et Nicolaum Wilhelmum Helwig, Typis et Sumtibus Autoris impressit Martinus Jacquetus [1^a ed. Londini: Apud Thomam Roycroft, 1661].
- Mangenot, E., 1912 “Polyglottes”, in *Dictionnaire de la Bible*, 5/1, coll. 513-29.
- Mittwoch, E., 1935 “Aus der Frühzeit der Sabäistik”, in *Orientalia*, n.s. 14, pp. 344-52.
- Noeldeke, Th., 1982 “Die Endungen des Perfekts”, in *Beiträge und Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Amsterdam: Philo Press, 1982, I, pp. 15-29 [1^a ed. Strassburg: 1904, 1910].
- Moscatti, S. et al., 1980 *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Porta linguarum orientalium n.s., 6) [1^a ed. 1964].
- Praetorius, Fr., 1878-1897 *Die Amharische Sprache*, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses [rist. Hildesheim: Olms, 1978].

- Renan, Ern., 1958 *Histoire générale des langues sémitiques et système comparé des langues sémitiques*, in Ps. Henriette (éd.), *Ernest Renan: Oeuvres Complètes*, VIII, Paris: Calmann-Lévy [1^a ed. Paris: Michel Levy frères, 1855].
- Rosato, A.M., 2009 “Ai margini di un centenario: il fondo G.I. Ascoli alla Biblioteca Civica di Milano”, in S. Morgana - A. B. Robbiati (a c.), *Atti dell'Incontro di Studio Graziadio Isaia Ascoli 'Milanese', Milano 28 febbraio - 1 marzo 2007*, Milano: LED [Edizioni Universitarie di Lettere, Economia e Diritto] (Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere: Incontri di Studio, 48), pp. 187-209.
- Rubin, A., 2005 *Studies in Semitic Grammaticalization*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns (Harvard Semitic Studies, 57).
- Tropper, J., 2000 *Ugaritische Grammatik*, Münster: Ugarit-Verlag (Alter Orient und Altes Testament, 273).
- Uhlemann, F., 1837 *Institutiones Linguae Samaritanae, ex antiquissimis monumentis erutae et digestae, integris paradigmatum tabulis indicibusque adornatae*, Lipsiae: Sumtibus et Typis Caroli Tauchnitii.
- Uhlig, S., 2007 “Ludolf, Hiob”, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 3. He-N*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 601-03.
- Wijnman, H.F., 1960 *An outline of the development of Ethiopian Typography in Europe*, Leiden: E.J. Brill.
- Zitlmann, Th., 2003 “Abbadie, Antoine d' and Arnauld d'”, in *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 1. A-C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 25-26.

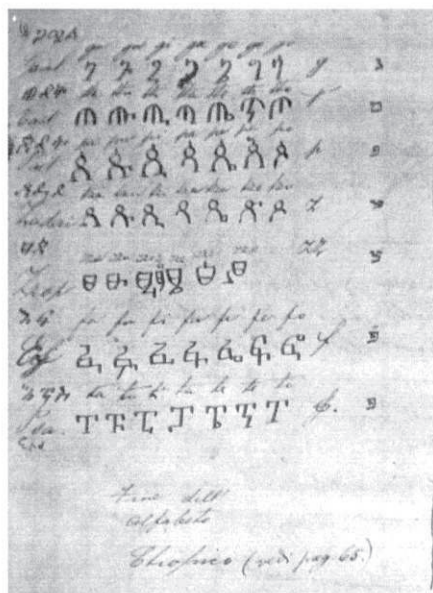
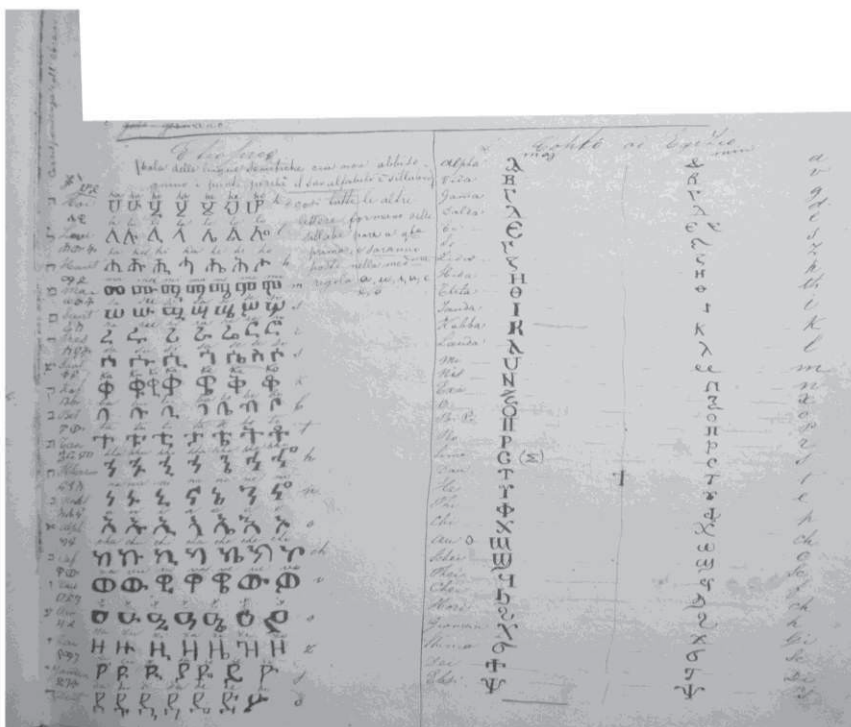


Fig. 1

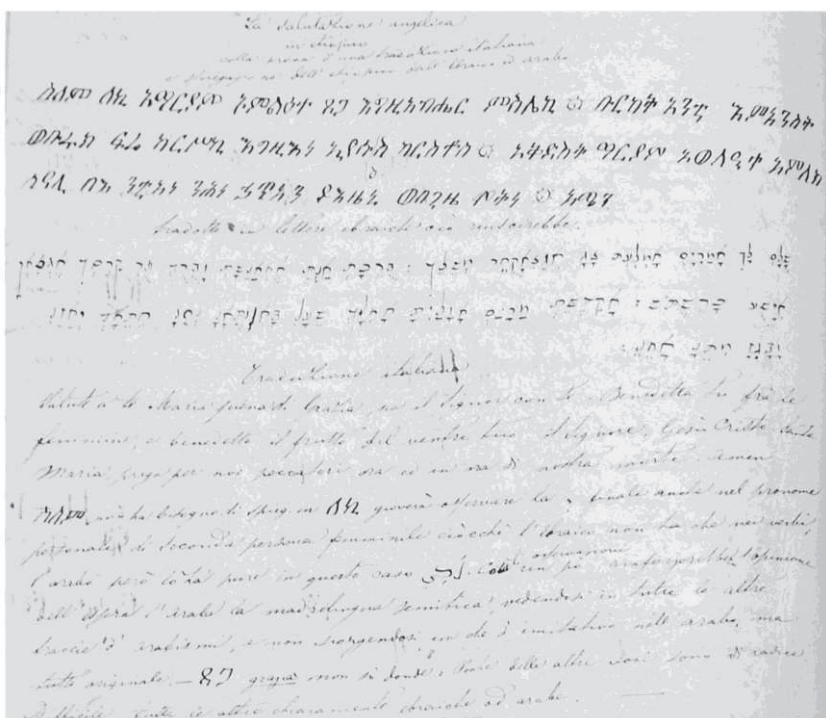


Fig. 4

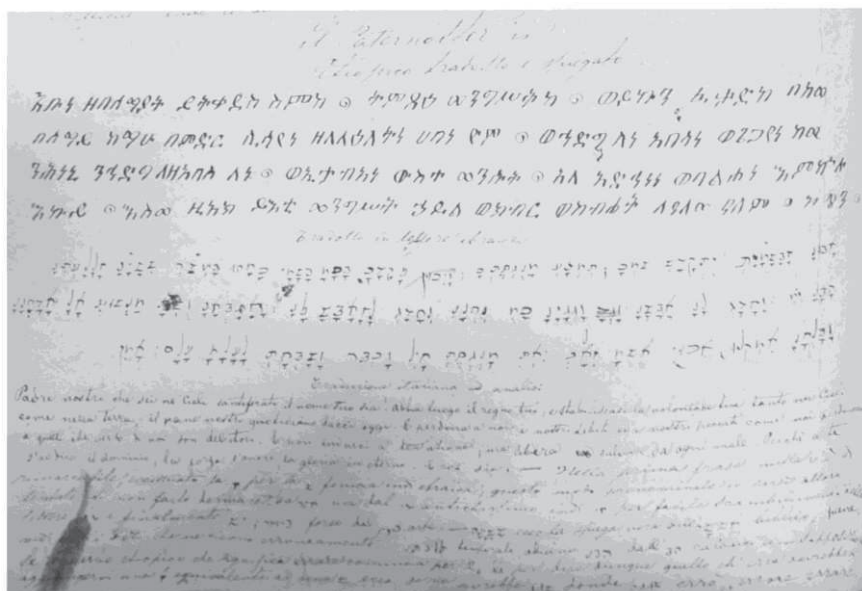


Fig. 5

38	מחנה	מחנה	מחנה
1	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
2	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
3	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
4	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
5	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
6	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
7	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
8	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
9	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
10	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
11	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
12	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
13	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
14	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
15	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
16	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
17	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
18	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
19	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
20	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
21	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
22	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
23	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
24	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
25	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
26	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
27	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
28	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
29	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
30	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
31	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
32	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
33	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
34	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
35	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
36	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד
37	אֶחָד	אֶחָד	אֶחָד

Fig. 6

1828	1829	1830	1831	1832	1833	1834	1835	1836	1837	1838	1839	1840	1841	1842	1843	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857	1858	1859	1860	1861	1862	1863	1864	1865	1866	1867	1868	1869	1870	1871	1872	1873	1874	1875	1876	1877	1878	1879	1880	1881	1882	1883	1884	1885	1886	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915	1916	1917	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939	1940	1941	1942	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	2023	2024	2025	2026	2027	2028	2029	2030	2031	2032	2033	2034	2035	2036	2037	2038	2039	2040	2041	2042	2043	2044	2045	2046	2047	2048	2049	2050	2051	2052	2053	2054	2055	2056	2057	2058	2059	2060	2061	2062	2063	2064	2065	2066	2067	2068	2069	2070	2071	2072	2073	2074	2075	2076	2077	2078	2079	2080	2081	2082	2083	2084	2085	2086	2087	2088	2089	2090	2091	2092	2093	2094	2095	2096	2097	2098	2099	2100	2101	2102	2103	2104	2105	2106	2107	2108	2109	2110	2111	2112	2113	2114	2115	2116	2117	2118	2119	2120	2121	2122	2123	2124	2125	2126	2127	2128	2129	2130	2131	2132	2133	2134	2135	2136	2137	2138	2139	2140	2141	2142	2143	2144	2145	2146	2147	2148	2149	2150	2151	2152	2153	2154	2155	2156	2157	2158	2159	2160	2161	2162	2163	2164	2165	2166	2167	2168	2169	2170	2171	2172	2173	2174	2175	2176	2177	2178	2179	2180	2181	2182	2183	2184	2185	2186	2187	2188	2189	2190	2191	2192	2193	2194	2195	2196	2197	2198	2199	2200	2201	2202	2203	2204	2205	2206	2207	2208	2209	2210	2211	2212	2213	2214	2215	2216	2217	2218	2219	2220	2221	2222	2223	2224	2225	2226	2227	2228	2229	2230	2231	2232	2233	2234	2235	2236	2237	2238	2239	2240	2241	2242	2243	2244	2245	2246	2247	2248	2249	2250	2251	2252	2253	2254	2255	2256	2257	2258	2259	2260	2261	2262	2263	2264	2265	2266	2267	2268	2269	2270	2271	2272	2273	2274	2275	2276	2277	2278	2279	2280	2281	2282	2283	2284	2285	2286	2287	2288	2289	2290	2291	2292	2293	2294	2295	2296	2297	2298	2299	2300	2301	2302	2303	2304	2305	2306	2307	2308	2309	2310	2311	2312	2313	2314	2315	2316	2317	2318	2319	2320	2321	2322	2323	2324	2325	2326	2327	2328	2329	2330	2331	2332	2333	2334	2335	2336	2337	2338	2339	2340	2341	2342	2343	2344	2345	2346	2347	2348	2349	2350	2351	2352	2353	2354	2355	2356	2357	2358	2359	2360	2361	2362	2363	2364	2365	2366	2367	2368	2369	2370	2371	2372	2373	2374	2375	2376	2377	2378	2379	2380	2381	2382	2383	2384	2385	2386	2387	2388	2389	2390	2391	2392	2393	2394	2395	2396	2397	2398	2399	2400	2401	2402	2403	2404	2405	2406	2407	2408	2409	2410	2411	2412	2413	2414	2415	2416	2417	2418	2419	2420	2421	2422	2423	2424	2425	2426	2427	2428	2429	2430	2431	2432	2433	2434	2435	2436	2437	2438	2439	2440	2441	2442	2443	2444	2445	2446	2447	2448	2449	2450	2451	2452	2453	2454	2455	2456	2457	2458	2459	2460	2461	2462	2463	2464	2465	2466	2467	2468	2469	2470	2471	2472	2473	2474	2475	2476	2477	2478	2479	2480	2481	2482	2483	2484	2485	2486	2487	2488	2489	2490	2491	2492	2493	2494	2495	2496	2497	2498	2499	2500	2501	2502	2503	2504	2505	2506	2507	2508	2509	2510	2511	2512	2513	2514	2515	2516	2517	2518	2519	2520	2521	2522	2523	2524	2525	2526	2527	2528	2529	2530	2531	2532	2533	2534	2535	2536	2537	2538	2539	2540	2541	2542	2543	2544	2545	2546	2547	2548	2549	2550	2551	2552	2553	2554	2555	2556	2557	2558	2559	2560	2561	2562	2563	2564	2565	2566	2567	2568	2569	2570	2571	2572	2573	2574	2575	2576	2577	2578	2579	2580	2581	2582	2583	2584	2585	2586	2587	2588	2589	2590	2591	2592	2593	2594	2595	2596	2597	2598	2599	2600	2601	2602	2603	2604	2605	2606	2607	2608	2609	2610	2611	2612	2613	2614	2615	2616	2617	2618	2619	2620	2621	2622	2623	2624	2625	2626	2627	2628	2629	2630	2631	2632	2633	2634	2635	2636	2637	2638	2639	2640	2641	2642	2643	2644	2645	2646	2647	2648	2649	2650	2651	2652	2653	2654	2655	2656	2657	2658	2659	2660	2661	2662	2663	2664	2665	2666	2667	2668	2669	2670	2671	2672	2673	2674	2675	2676	2677	2678	2679	2680	2681	2682	2683	2684	2685	2686	2687	2688	2689	2690	2691	2692	2693	2694	2695	2696	2697	2698	2699	2700	2701	2702	2703	2704	2705	2706	2707	2708	2709	2710	2711	2712	2713	2714	2715	2716	2717	2718	2719	2720	2721	2722	2723	2724	2725	2726	2727	2728	2729	2730	2731	2732	2733	2734	2735	2736	2737	2738	2739	2740	2741	2742	2743	2744	2745	2746	2747	2748	2749	2750	2751	2752	2753	2754	2755	2756	2757	2758	2759	2760	2761	2762	2763	2764	2765	2766	2767	2768	2769	2770	2771	2772	2773	2774	2775	2776	2777	2778	2779	2780	2781	2782	2783	2784	2785	2786	2787	2788	2789	2790	2791	2792	2793	2794	2795	2796	2797	2798	2799	2800	2801	2802	2803	2804	2805	2806	2807	2808	2809	2810	2811	2812	2813	2814	2815	2816	2817	2818	2819	2820	2821	2822	2823	2824	2825	2826	2827	2828	2829	2830	2831	2832	2833	2834	2835	2836	2837	2838	2839	2840	2841	2842	2843	2844	2845	2846	2847	2848	2849	2850	2851	2852	2853	2854	2855	2856	2857	2858	2859	2860	2861	2862	2863	2864	2865	2866	2867	2868	2869	2870	2871	2872	2873	2874	2875	2876	2877	2878	2879	2880	2881	2882	2883	2884	2885	2886	2887	2888	2889	2890	2891	2892	2893	2894	2895	2896	2897	2898	2899	2900	2901	2902	2903	2904	2905	2906	2907	2908	2909	2910	2911	2912	2913	2914	2915	2916	2917	2918	2919	2920	2921	2922	2923	2924	2925	2926	2927	2928	2929	2930	2931	2932	2933	2934	2935	2936	2937	2938	2939	2940	2941	2942	2943	2944	2945	2946	2947	2948	2949	2950	2951	2952	2953	2954	2955	2956	2957	2958	2959	2960	2961	2962	2963	2964	2965	2966	2967	2968	2969	2970	2971	2972	2973	2974	2975	2976	2977	2978	2979	2980	2981	2982	2983	2984	2985	2986	2987	2988	2989	2990	2991	2992	2993	2994	2995	2996	2997	2998	2999	3000	3001	3002	3003	3004	3005	3006	3007	3008	3009	3010	3011	3012	3013	3014	3015	3016	3017	3018	3019	3020	3021	3022	3023	3024	3025	3026	3027	3028	3029	3030	3031	3032	3033	3034	3035	3036	3037	3038	3039	3040	3041	3042	3043	3044	3045	3046	3047	3048	3049	3050	3051	3052	3053	3054	3055	3056	3057	3058	3059	3060	3061	3062	3063	3064	3065	3066	3067	3068	3069	3070	3071	3072	3073	3074	3075	3076	3077	3078	3079	3080	3081	3082	3083	3084	3085	3086	3087	3088	3089	3090	3091	3092	3093	3094	3095	3096	3097	3098	3099	3100	3101	3102	3103	3104	3105	3106	3107	3108	3109	3110	3111	3112	3113	3114	3115	3116	3117	3118	3119	3120	3121	3122	3123	3124	3125	3126	3127	3128	3129	3130	3131	3132	3133	3134	3135	3136	3137	3138	3139	3140	3141	3142	3143	3144	3145	3146	3147	3148	3149	3150	3151	3152	3153	3154	3155	3156	3157	3158	3159	3160	3161	3162	3163	3164	3165	3166	3167	3168	3169	3170	3171	3172	3173	3174	3175	3176	3177	3178	3179	3180	3181	3182	3183	3184	3185	3186	3187	3188	3189	3190	3191	3192	3193	3194	3195	3196	3197	3198	3199	3

ALPHABETUM AETHIOPICUM

SIVE GHEEZ ET AMHHARICUM

*Cum Oratione Dominicali Salutatione Angelica
Symbolo Fidei Praeceptis Decalogi
& initio Evangelii S. Iohannis*

ዝንቱ ፡ ፊደል ፡ ዘግፅዝ ፡ ወኣመሓራ ፡

መስለ ፡ አቡነ ፡ ዘበሰግዖት ፡ ወሰለመ ፡ መልክክ ፡

ሃይማኖት ፡ ዘሐዋርያት ፡ ዓሠርቱ ፡ ቃል ፡

ወወንጌል ፡ ዮሐንስ ፡ ቀዳማዊ ፡

• ወተሐትመ ፡ በሮመያ ፡

በግሕተመ ፡ ቅድስት ፡ ጉባኤ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን

ዘጳርጸጋንዳ ፡ ፊደል ፡ ፲፱፻፲፱፻፲፱ ፡

ኢመዓመተ ፡ ክርስቶስ ፡ መደኃኒን ፡

ሐረ ፡ ወመሀ

ሉ ፡ አጽናፊ ፡ ዓለ

ወንጌል ፡ ለኩ



ረ ፡ ወስተኩ

መ ፡ ወስብኩ ፡

ሉ ፡ ፍጥረት ፡

ROMAE 1789. Typis Sac. Congreg. de Prop. Fide.

Praesidium facultate.

GIANCARLO LACERENZA

La regina di Saba nel Targum di Giobbe

“... In the civilized countries I believe there are no witches left, nor wizards, nor sorceresses, nor magicians. But, you see, the Land of Oz has never been civilized, for we are cut off from all the rest of the world. Therefore we still have witches and wizards amongst us.” “Who are the wizards?” asked Dorothy. “Oz himself is the Great Wizard,” answered the Witch, sinking her voice to a whisper. “He is more powerful than all the rest of us together. He lives in the City of Emeralds”.

L. Frank Baum, *The Wonderful Wizard of Oz*

1. La rappresentazione demoniaca della regina di Saba, ricorrente nella letteratura ebraica medievale e parzialmente in quella islamica,¹ è parte essenziale di un complesso mosaico di concezioni e interpretazioni simboliche formatosi intorno a una figura che, come dimostra la sua fortuna, è stata assai meno secondaria di quanto risulti dal testo biblico. Una delle manifestazioni più problematiche e, allo stesso tempo, più esplicite di tale prospettiva si riscontra nell'interpretazione targumica di Gb 1,15: in cui un'oscura menzione di «Saba» diviene un riferimento alla misteriosa ospite di Salomone in 1Re 10 // 2Cr 9, rimasta anonima nella Bibbia, cui il Targum attribuisce il nome della regina dei demoni, Lilith.²

La tradizione di questo passo targumico appare essere stata alquanto tormentata; e ciò non sorprende, considerato come il percorso redazionale dell'interpretazione aramaica del libro di Giobbe risulti segnato da difficoltà pre-

¹ Nella vasta bibliografia sul personaggio (recentemente riproposta e parzialmente commentata in Marrassini, 2008) si tengano presenti almeno materiali e discussioni in Lassner, 1993; Canova, 2000; Pennacchietti, 2006.

² Per i nomi attribuiti alla regina cfr. Ilan, 1993, p. 44 s. Su Lilith, in una letteratura non meno ampia di quella sulla regina di Saba, per quanto ci occorre cfr. Scholem, 1972; Dan, 1995; Hutter, 1999; Müller-Kessler, 2001; e oltre, nota 22.

senti sin dal testo di partenza, da cui si sono irradiate più versioni rimaste a lungo in circolazione e confluite infine – probabilmente non tutte – in un testo mai fissato, in cui sono riportate frequenti «traduzioni multiple» che, scartati quando possibile i guasti della trasmissione manoscritta, dovrebbero essere considerate con attenzione, in quanto spie d'interpretazioni multiple.³

Il versetto biblico che qui c'interessa considerare introduce la sequenza delle quattro sventure che l'angelo Avversario, o Satana, invia contro Giobbe e la sua casa, la sua famiglia e i suoi beni (Gb 1,13-20). Benché l'origine di queste calamità sia la medesima, essendo tutte suscitate dall'Avversario, esse non mostrano manifestazioni unitarie e vengono presentate, in alternanza, come scorrerie ora di «Saba» (שָׁבָא, vocalizzato nel TM *šēbā'*, v. 15) ora di Caldei (כַּשְׁדִּים *kašdīm*, v. 17); o sotto l'aspetto di calamità naturali, come una fiamma divina (אֵשׁ אֱלֹהִים *'ēš 'ēlōhīm*, v. 16) o un vento possente (רוּחַ גְּדֹלָה, *rūaḥ gedōlāh*, v. 19). Anche senza considerare la difficile collocazione e compresenza di «Saba» e «Caldei» – se yemeniti/etiopi e babilonesi – entro l'orizzonte, assai vago, in cui si svolge l'azione del libro di Giobbe, la natura soprannaturale di queste disgrazie rende lecito qualche dubbio circa la loro effettiva sostanza. Potremmo chiederci, in altri termini, se con «Saba» e «Caldei» si sia voluto fare riferimento ad alcuni mali concreti e riconducibili all'esperienza storica delle razzie compiute da genti straniere o se, invece, si tratti in tutti e quattro i casi di manifestazioni dirette e tipologicamente esemplari dell'azione di Satana, quel «figlio di Dio» che, come un vento, gira sulla superficie della terra (Gb 1,7). Questa ipotesi di lettura costituisce il punto di partenza dell'esame a seguire in cui, al momento, ci si limiterà a osservare alcune delle relazioni esistenti nelle diverse interpretazioni che nel corso del tempo sono state date all'elemento «Saba» di Gb 1,15.⁴

2. Il testo masoretico trådito di Gb 1,15 – versetto non presente fra i frammenti biblici del Deserto di Giuda – risulta identico nel codice di San Pietroburgo e in quello di Aleppo, f. 270r:

וּתְפֹל שָׁבָא וְתִקְחֵם וְאֶת־הַנְּעָרִים הָכֵן לְפִי־תָרַב וְאֶל־לֵטָה רַק־אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ

³ Sulla pluralità di traduzioni conservate nel TgGb e più in generale nei targumim degli Agiografi, cfr. Stec, 1994, pp. 85-94, con tutti i riferimenti alla letteratura anteriore.

⁴ Per non complicare ulteriormente questa breve trattazione devo rinunciare a ogni discussione sui «Caldei» (כַּשְׁדִּים *kašdīm*): dietro i quali, in accordo l'analisi di seguito abbozzata, penso si possano vedere dei «dèmoni» (שְׁדִים *šedīm*).

[a] quando è venuta giù Saba e li ha presi [i buoi e le asine di cui al v. 14]

[b] e hanno colpito i servi a fil di spada.

[c] Solo io sono sopravvissuto per potertelo riferire.

Si nota tuttavia incertezza sull'identità di שָׁבָא / *šēbā'*, «Saba», dal momento che a poca distanza si usa dapprima un verbo al femminile singolare (*wa-tippōl*, «è venuta giù»), quindi un altro al neutro plurale (*hikkū*, «hanno colpito, fatto morire»).⁵ Considerato che l'intera chiusa del versetto (b-c) è riproposta identica anche successivamente (al v. 17, quello sui «Caldei»), è forte il sospetto che nel v. 15 manchi qualcosa, o che anche questa parte del testo – il cui stato precario complessivo è noto da sempre – sia mal conservata. Nella versione greca inclusa nella raccolta dei LXX – una fusione di più tentativi di traduzione e redazioni – in Gb 1,15 e 17 Saba e i Caldei sono del tutto assenti come etnonimi e al loro posto appaiono, rispettivamente, «rapitori, predoni» (αἰχμαλωτεύοντες) e «cavalieri» (ἵππεῖς). La possibile confusione fra שָׁבָא e la radice שָׁבָה / *šbh* «catturare, far preda» (שָׁבִי / *šby* in giudeo-aramaico babilonese)⁶ lascia inspiegato ἵππεῖς; qualche aiuto fornisce la versione siro-esaplaire, che per il v. 15a utilizza *šby*, restituendo *šabbāyn* per αἰχμαλωτεύοντες e al v. 17b *parāšā* (anche collettivo, «truppe a cavallo, cavalieri») per ἵππεῖς.⁷ Nella Pešitta troviamo «truppa, banda di predoni» (ܓܝܣܐ, *gaysā*) e «caldei» (ܟܠܕܝܝܐ, *kaldayyā*); ritroveremo *Sabei* e *Chaldei* solo nella Vulgata.

Il testo offerto dal Targum non sembra avere molto in comune con questi precedenti e parrebbe essersi attestato su una registrazione d'interpretazioni multiple, come tali accolte per alcuni secoli e quindi ritrasmesse una accanto all'altra. Limite i confronti all'emistichio [a]:

ונפלת בתקוף בתכיף לילית מלכת ומרגז ומרגד ודברתנן וית עולימיא קטל קטלו אוכלוסכא
אוכלוסהא לפתגם דחרב

⁵ Discordanze del genere appaiono anche altrove: già al versetto precedente (1,14) si trova il maschile singolare collettivo מִקָּר «mandria» «buoi» accompagnato da «arare» al femminile plurale הִרְשִׁית, seguito da «dalla loro parte» con suffisso al maschile plurale עֲלֵי־יְדֵיהֶם; si veda anche Gen 33,13 ed entrambi gli esempi menzionati – non spiegati – in Joüon - Muraoka, 2000, p. 494, § 134d.

⁶ Sokoloff, 2002, p. 1102 per שָׁבִי e p. 1100 per il sostantivo שָׁבָא, «rapitore, predatore».

⁷ Vattioni, 1996, p. 45.

quand'è venuta giù con forza/all'improvviso Lilith regina di Margaz (?)/smeraldo⁸ e li hanno portati via e i servi ha/hanno ucciso in massa a fil di spada.

Al punto in cui il testo masoretico ha שְׁבָא troviamo il nome «Lilith» (לילית) seguito da מַלְכָּה, *malḵah*, «regina» allo stato costruito מַלְכַּת, *malḵat*, che sembrerebbe più logicamente legato al successivo זְמַרְגָּד, *zmargad* (o anche זְמַרְגָּד, *zmaragd*) «smeraldo», che a זְמַרְגָּד. Nella più recente edizione critica del testo (Stec, 1994, p. 8*), fra le altre sistematiche amputazioni – il cui fine sarebbe l'emersione di un unico testo “affidabile”, di cui però la tradizione ebraica non sembra aver mai avvertito il bisogno – זְמַרְגָּד / *zmargad* è sceso in apparato, malgrado i testimoni a favore, lasciando:

ונפלת בתקוף לילית מלכת זמרגד ודברצון וית עולימיא קטל אוכלוסכא לפתגם דחרב

Alla menzione di Lilith, già sufficiente a creare qualche problema esegetico, qualcuno ha dunque associato lo strano epiteto di «regina di Zmargad» (o «di smeraldo»); ma che non si tratti di un errore della trasmissione manoscritta cui preferire זְמַרְגָּד è dimostrato anche dal fatto che, pochi capitoli dopo, laddove nel testo masoretico riappare «Saba» – e in un contesto chiaramente legato al deserto arabico (6,19)⁹ – l'espressione הַלִּיכֹת שְׁבָא / *hālīkōt šēḇā* «carovane (o sentieri) di Saba» (nella LXX ἀτραπούς σαβῶν) è resa nel Targum con דְּיִזְמַרְגָּד הַלִּיכֹת *hlaktā dy-zmargad*, «percorso di Zmargad».¹⁰ Lo stesso si ha nel Targum delle Cronache, dove שְׁבָא è semplicemente sostituito da זְמַרְגָּד (Tg1Cr 1,9.32) e nell'episodio della regina di Saba la protagonista è la regina di Zmargad (Tg2Cr 9, 1.3.9.12).

Di fronte ai problemi posti da TgGb 1,15, centoquarant'anni fa Wilhelm Bacher (1870) ha riferito per *zmargad* due possibili spiegazioni: potrebbe trattarsi di un riferimento a un luogo di geografia fantastica, una “terra dei demoni” di possibile origine o collocazione iranica; o dell'assimilazione, compiuta dal traduttore arameofono, dell'ebraico שְׁבָא / *šēḇā* a שְׁבֹר / *šēḇō*, nome di una delle dodici pietre sul «pettorale del giudizio» nella veste sacerdotale, pensan-

⁸ Nella traduzione di Mangan, 1991, p. 25 s.: «regina di {Saba} e Margod».

⁹ Nel TM: הַבִּיטוּ אֶרְחוֹת תִּמְאָה הַלִּיכֹת שְׁבָא קוּרִי לָמוֹ, all'incirca: «i percorsi di Teima li cercano, le carovane di Saba vi sperano»: si riferisce a corsi d'acqua scomparsi nel deserto.

¹⁰ Lasciato questo nella scelta di Stec, 1994, p. 47*, con varianti segnalate in apparato. Mangan, 1991, p. 34 traduce: «carovane di Zemgarad».

do evidentemente allo smeraldo (Es 28,19).¹¹ Delle due soluzioni, qualcuno ha considerato plausibile la prima,¹² qualcun altro la seconda.¹³ La traccia iranica appare forse più interessante, anche perché la possibile matrice sogdiana della parola o del toponimo *zmargad*,¹⁴ unita alla tradizione talmudica su Lilith madre di Ahriman (הורמן)¹⁵ fa sospettare che, in caso di toponimo, dietro la sostituzione targumica di Saba con Zmargad possa esservi la sostituzione della Saba yemenita con Samarcanda.¹⁶ Nel medioevo, del resto, vi era chi localizzava o confondeva volentieri la Saba biblica con Sāweh (Sāva), a cento chilometri da Tehran, presunto luogo di sepoltura dei Magi.¹⁷ A proposito di שבו / *šēḥō*, comunque, va osservato che mentre in molte traduzioni lo si rende con «agata» (seguendo sostanzialmente la LXX)¹⁸ il Targum sembra orientato in altra direzione, considerando שבו un minerale semitrasparente o verde/blu: nel Targum di Onqelos troviamo infatti al suo posto טַרְקָאָה o טַרְקָאָה (tarqyā, traqyā) per il quale il lessico di Jastrow (1903, p. 558) rimanda a un prestito dal greco (ἀν)θράξιον, scientifico per «antracite» – ma con cui si indica anche

¹¹ La pronuncia masoretica forse più corretta del *qameš* come *o*, a quanto sembra ancora praticata nel medioevo in area babilonese (Joüon - Muraoka, 2000, p. 40 s., § 6), giustifica la lettura *šēḥō* di שבו anche senza postulare errori di trascrizione.

¹² Morray-Jones, 2002, p. 268.

¹³ Silberman, 1974, p. 67.

¹⁴ Henning, 1945, p. 161.

¹⁵ TB *Babā batrā* 73a.

¹⁶ L'identificazione di Zmargad con Samarcanda è già al capo XCIV *De regina Sabaeorum* in Fabricius, 1713, p. 792 s., ove appare anche un interessante collegamento dell'espressione ודברתנן alla Battriana: in TgGb 1,15 presenterebbe appunto Lilith come regina del nord (non del sud) e particolarmente di Samarcanda e della Battriana. Lo spostamento geografico presente nelle fonti è rimarcato anche in Krauss - Löw, 1899, p. 248, ove si pone la terra di Zmargad in relazione con la Scizia e una regione *Smaragdia* o un popolo dal nome affine, con riferimento a Plinio *Nat. hist.* 87,65 [in realtà 37,65(17)] in cui però dell'etnonimo o del toponimo non vi è menzione esplicita.

¹⁷ Secondo la tradizione raccolta da Marco Polo (*Milione*, 30-31), probabilmente corroborata dal legame dei Magi con gli aromi. Si veda, per prima informazione, Jackson, 1905; Monneret de Villard, 1952, pp. 83, 87-90; Cardona, 1975, pp. 712-14.

¹⁸ Si tratterebbe oltretutto di un prestito dall'accadico *šubû*, nome di una pietra dura indeterminata, considerata agata in base al riferimento biblico: cfr. *AHW*, p. 1258; CAD Š/3, pp. 185-87, s.v. *šubû* A; interessante anche il poco attestato *šubû* B (*id.*, p. 187) «falsità, menzogna».

il carbonchio di zaffiro¹⁹ – mentre nel Targum Neofiti I si ha possibilità di scelta fra il generico זָוִין *zōzīn*, «prezioso» (sostantivo), quindi בְּרִילִין *berūllīn*, «berillo» o זְמַרְגָּדִין *zmargadīn*, «smeraldo». ²⁰ Anche l'agata possiede, peraltro, delle varietà bluastre (è la cosiddetta agata dal pizzo blu o quarzo/calcedonio blu) molto apprezzate e utilizzate nella gemmologia antica e medievale per alcune proprietà specifiche, particolarmente in rapporto alla sfera femminile e alla gravidanza;²¹ elemento, quest'ultimo, in apparente contraddizione con le più note abilità di Lilith – soffocare i neonati e far morire le partorienti – mentre, in realtà, nelle tradizioni che la riguardano (intricate non meno di quelle sulla regina di Saba, e con le quali più volte s'intrecciano) il suo ruolo è dapprima di prolifica progenitrice, mentre solo in un secondo momento è di demone infanticida: due funzioni nel complesso non incompatibili.²²

3. Tornando al Targum di Giobbe, nell'ambiente mesopotamico in cui il testo ha presumibilmente conosciuto la redazione finale, "inclusiva" di più tradizioni, la sostituzione di un enigmatico «Saba» con una Lilith «regina di smeraldo» (o di un luogo chiamato Zmargad, ossia «Smeraldia») rivela un approccio a שָׁבָא non solo esplicitamente demonologico,²³ ma anche piuttosto innovativo, considerato come le scarse annotazioni rabbiniche su Gb 1,15 mostrino solo un interesse "storicizzante" del passo in rapporto ai Sabei, al re-

¹⁹ Nell'aramaico targumico più tardo *ṭarqyā* sembra sia stato utilizzato per la turchese: Krauss - Löw, 1899, p. 278 s.; Teofrasto (*De lapidibus*, 31) ricorda l'antracite utilizzata per gli specchi.

²⁰ In questi ultimi due casi si tratta in effetti di sinonimi, dal momento che lo smeraldo è, come l'acquamarina, una varietà del berillo. Si noti come nel Targum di Onqelos si usi זְמַרְגָּדִין *izmargadīn* per un'altra pietra nel pettorale dell'efod, *nōfek* nel TM (Es 28,18), termine tratto forse dell'egiziano *mḥk't*, riferito – malgrado la loro diversità – sia alla malachite sia alla turchese.

²¹ Edizioni di lapidari ebraici sulle virtù delle pietre scarseggiano: a cura di Gerrit Bos è attualmente in preparazione l'edizione critica del *Koah ha-avanim* (la virtù delle pietre) di Berekyah ben Natronay ha-Naqdan (XII-XIII sec.).

²² Materiali e discussioni in Patai, 1990 (vista ed. 1967, pp. 221-54); Scurlock, 1991; Hurwitz, 1992.

²³ In tal senso anche Ilan, 1993, p. 44 s. Per tipologie d'interventi su Lilith e angeli/demoni connessi negli amuleti e nelle coppe magiche siro-mesopotamiche, si vedano per esempio Naveh - Shaked, 1985, pp. 104-22 (amuleto 15), 188-97 (coppa 12); Levene, 2003, passim. Su Lilith negli amuleti più recenti, Trachtenberg, 1939, pp. 36 s., 277 s.; Schrire, 1966, pp. 114-17.

gno di Saba o alla sua solita regina.²⁴ Tale definizione demonologica è solo apparentemente una mutazione tardiva, dal momento che già nella tradizione giudaica attestata in un apocrifo sottovalutato, il *Testamento di Salomone*, la «Regina Saba» sembra apparire in quest'ottica.²⁵ Nel *Testamento* infatti l'apparizione della Regina Saba verso la fine del testo non ha alcun legame con i capitoli precedenti e l'episodio che la coinvolge è inserito, previo accenno in 19,3, al cap. 21, prima delle ultime prove narrate ai capp. 22-25, cui Salomone è chiamato per le sue qualità esorcistiche dal re d'Arabia Adarce; episodio fuori contesto, che non si spiega a meno che la Regina non fosse a sua volta un demone, connesso con il vento e con il sud, ossia lo Yemen o l'Etiopia.²⁶ Nel *Testamento* (19,3) Saba è detta anche γόης, «strega» e, come accade ai demoni quando si trovano di fronte a un'autorità superiore, giunta dapprima «con superbia» essa finisce per inchinarsi a Salomone – facendogli forse una riverenza: che si usava compiere, come si sa, sollevando un poco l'orlo delle vesti. Solo al cap. 21 il testo sembra chiarire – ma il passo è corrotto o mutilo – che l'arroganza della strega-regina è stata vinta non dal fallimento delle sue prove d'arguzia, come risulta da varie altre fonti (e di cui nell'opera non è

²⁴ TY *Sotah* 5 (proprio su «Saba» in Gb 1,15): «e fu al tempo della regina di Saba». In TB *Babā batrā* 15b, a nome di Rabbi Yonathan si sostiene: «Chiunque dica che la regina di Saba fosse una donna è in errore. Non leggere “regina di Saba” (*malkat šeba*'), ma “regno di Saba” (*malkūt šeba*')). Sulla presunta origine dell'affermazione di Rabbi Yonathan da una polemica anti-etiopica, vi è un'ampia discussione in Silberman, 1974, pp. 67-70; Morray-Jones, 2002, pp. 268-73. Queste interpretazioni, sottili ed erudite, andrebbero commentate in altra sede ma, per ora, è essenziale rilevare il nocciolo della questione: la “regina di Saba” non era una donna.

²⁵ Haelewyck, 2002. Per il testo greco, McCown, 1922, pp. 5-75 e traduzione inglese di Duling, 1983, cui affiancare almeno Jackson 1988. I manoscritti recano generalmente non «regina di Saba», ma «Regina Saba» (come nella LXX di 1Re 10,1: Σαβα βασιλισσα), «Regina del Sud» (βασιλισσα Νότου, come nel NT, Mt 12,42 // Lc 11,31) o «Saba regina del Sud». Appare significativo che la lezione מלכה שבה «Regina Saba» sia rimasta in numerosi testi ebraici medievali, moderni e yiddish (solo un accenno in Silberman, 1974, p. 67).

²⁶ Tornano qui i venti demoniaci descritti nel libro di Giobbe. Nel *Testamento* il re Adarce chiama Salomone per vincere uno spirito malefico in forma di vento letale, chiamato Εφίππας (22,2); questo demone in séguito (24) si unisce a un altro demone dimorante nel Mar Rosso e con il quale conduce a Gerusalemme l'ultimo pilastro necessario alla costruzione del Tempio. Il secondo demone, Αβεζεθίου (25,2) è nella sua altra forma Οβυζουθ chiaramente connesso a Lilith (13,3-4; cfr. Jackson, 1988, p. 59 s.) e nello stesso testo appare riconoscibile anche dietro al demone «femmina», strangolatrice e molestatrice d'uomini, Ονοσκελεις (cap. 4). Per i rapporti di quest'ultima entità con la regina di Saba, Pennacchietti, 2006, pp. 87-90 e pp. 98-103 per il demone-“upupa” Εφίππας.

rimasta traccia), ma dallo splendore del Tempio, che curiosamente essa visita sin nelle parti più sante (21,2).

Il tema del vestito sollevato, grazie al quale Salomone accerta la natura non del tutto umana della sua ospite scoprendone le gambe irsute, è sovente riferito come caratteristico delle fonti islamiche, ma anch'esso è di origine ebraica e se ne trova menzione nel *Targum šeni* al libro di Ester (1,2).²⁷ Questo scoprimento degli arti inferiori ha bisogno di una causa e nelle varie versioni della storia la sua dinamica risulta piuttosto mutevole, sebbene ne sussistano due principali varianti: a) la regina viene introdotta nella sala del trono, una stanza o un padiglione di vetro (זוגיחא בית / *byt zwgyt'* nel *Targum šeni*)²⁸ ove, scambiando il pavimento da attraversare per una distesa d'acqua, è costretta a sollevare l'abito per non bagnarlo, rivelando il suo segreto;²⁹ b) Salomone è già a conoscenza della natura demoniaca della regina e, solo per averne conferma, predispone uno speciale ambiente con il pavimento di alabastro³⁰ che, bagnato e circondato da piante,³¹ deve dare l'illusione di un viridario con uno specchio d'acqua al centro, che la regina deve attraversare e necessariamente a piedi nudi.³² In entrambi i casi, chiave dell'illusione e dello scoprimento è un ambiente con un pavimento meraviglioso – di vetro, cristallo, marmo o alabastro – che, visto in certe condizioni, appare lucido e trasparente come l'acqua.³³

²⁷ Per il testo si veda l'edizione di Grossfeld, 1994 e relativa traduzione (1991, pp. 95-201).

²⁸ Sperber, 1968, p. 178 e Grossfeld, 1994, ad loc.; nella sua traduzione (1991, p. 116) reinterpreta però come «bathhouse».

²⁹ Cfr. anche Corano 27,44.

³⁰ «עשה מקום שהוא רצוף אבני שיש» «fece un luogo rivestito di pietre d'alabastro», secondo un'importante anche se tardiva fonte ebraica, il *Ma'ašeh malkat Še'ba'* (testo in Avida, 1953; traduzione in Lassner, 1993, pp. 168-75).

³¹ Nello stesso testo: «ועשה אותו פרדס מצד אחד» «e vi pose un giardino (ebr. *pardes*) da ciascun lato».

³² Anche in Ta'labī, dove si trova un pavimento di vetro sotto al quale si fa scorrere vera acqua (Canova, 2000, p. 87).

³³ In alcune tradizioni, la presenza di «specchi» che sarebbero stati impiegati per scoprire il segreto della regina (si vedano i testi folklorici giudeo-maghrebini tradotti in Lassner, 1993, per esempio p. 179), sembra frutto di un'errata ma persistente interpretazione del termine אספקלריא / *aspeqlaryā* e simili: spesso tradotti con «specchio» (Jastrow, 1903, p. 1017) ma in realtà, nella letteratura rabbinica, specifici per le lastre di materiale semitrasparente (quarzo o vetro) usate soprattutto per i vetri da finestra (cfr. Safrai 1966; Lacerenza 2001). Mi è altresì difficile accogliere un suggerimento di Pennacchietti (2006, p. 100s.; alla cui bibliografia oc-

Il resoconto più antico e completo della vicenda appare nel già menzionato *Targum šeni* a Ester, testo parzialmente indebitato con le tradizioni mistiche della letteratura degli *hekalot*, come recentemente si è individuato.³⁴ Per qualche ragione, l'autore del passo già richiamato di questo Targum ha riplasmato l'episodio della "salita" della regina di Saba dal Sud (Yemen/Etiopia) sul modello, molto antico, dell'ascesa estatica ai sette cieli, ove si trovano i santuari celesti e infine il trono della gloria divina.³⁵ Piuttosto rilevante è che, secondo la tradizione, questo genere di ascese esponga il mistico *yored merkavah* – «scendente nel carro» – a una serie di tentazioni, errori e rischi che possono comportare morte, follia o, forse peggio, la caduta nell'eresia: specie se s'interpretano erroneamente determinate cose viste nei mondi superiori.

Chi si è occupato di alcune somiglianze fra la salita a Gerusalemme della regina di Saba e la salita verso il trono celeste dei mistici della Merkavah ha notato, fra le altre analogie, un importante denominatore comune nell'emergere degli errori fatali: che nella mistica della Merkavah conducono all'eresia – con dannazione dello spirito e della memoria del responsabile – e nella storia della regina rivelano la natura ambigua della protagonista e la sua segreta relazione con il regno del caos e delle tenebre. Per esempio, allo scambio di persona in cui incorre la sovrana, confusa dallo splendido ministro giunto a riceverla, Benayahu ben Yehoyada', creduto Salomone in persona, con implicito peccato di superbia – un re non va incontro a ospiti di rango inferiore – corrisponde il tragico abbaglio del mistico eretico Eliša' ben Avuyah, il quale giunto nell'alto dei cieli al cospetto del Metatron seduto sul suo trono all'in-

corre aggiungere, sullo stesso tema, riferimenti già in Baert, 2004 e 2005) sulla possibile origine del motivo dello *specchio d'acqua* percorso dal demone dalla piscina "probatica" di Gerusalemme: un sito indubbiamente connesso a tradizioni esorcistiche, ma al quale sembra mancare il requisito della possibilità illusoria, dal momento che vi si trova acqua vera. Una fonte giudaica mai richiamata nelle discussioni su queste fonti è nel libro di Tobia, in cui è descritta una Gerusalemme immaginaria ricostruita con pietre preziose e rivestita di smeraldi, berillo e alabastro (Tb 13,17).

³⁴ Morray-Jones, 2002, pp. 230-89 (una consistente appendice: "Solomon and the Queen of Sheba", spesso non menzionata negli studi sull'argomento).

³⁵ Vale la pena di evidenziare che tradizioni della stessa origine sono pervenute anche tramite fonti islamiche: si veda il tema delle sette stanze/santuari l cui interno la regina di Saba cela il suo eccezionale trono (ancora in Tā'labī: Canova, 2000, p. 80) Sulla letteratura degli *hekalot* si vedano in italiano i testi tradotti in Piattelli - Ravenna, 1964; e Lacerenza, 2000. I testi ebraici più rappresentativi sono stati riuniti in edizione acritica da Schäfer (1981 e 1995).

gresso del Settimo Santuario, lo crede pari a Dio stesso.³⁶ Lo stesso Ben Avuyah – detto anche Aḥer, l'«altro» – è coinvolto in un ulteriore episodio emblematico insieme ad altri tre maestri ('Aqiva, ben 'Azzai e ben Zoma), in occasione delle rispettive ascese al Pardes, il giardino mistico, su cui riferiscono più luoghi del Talmud Babilonese:³⁷

ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא אחר ורבי עקיבא אמר להם ר"ע כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר (תהילים קא) דובר שקרים לא יכון לנגד עיני

Quattro furono ammessi nel Pardes, e questi erano: ben 'Azzai, ben Zoma, Aḥer e Rabbi 'Aqiva. Rabbi 'Aqiva disse loro: «Quando sarete vicini alle pietre di puro alabastro non dite: “Acqua, acqua!”», perché sta scritto [Salmi 101,7]: *colui che dice menzogne non starà davanti ai miei occhi*» (T.B. *Ḥagigah* 14b).

L'inutile avvertimento di non scambiare il suolo lucente del regno celeste con uno specchio d'acqua, qualunque cosa abbia voluto significare in origine³⁸ denuncia evidentemente una concezione dell'aspetto dello spazio nei pressi del Trono di Gloria comune a quella che si riscontra nell'episodio della regina di Saba, ingannata dal pavimento di marmo o di cristallo della sala del trono nel regno terreno di Salomone. È peraltro da chiedersi se non si possa ipotizzare un collegamento più che formale di questo tipo di apparizione con il fenomeno della *visio smaragdina* collegata a terre celesti (non necessariamente benefiche) presente nella mistica iranica.³⁹ Esiste comunque il relitto di una tradizione un po' più meridionale secondo cui, in determinate condizioni, il potente di turno si presenta ai visitatori in mezzo alle acque, senza esserne

³⁶ T.B. *Ḥagigah* 15a. Anche *Sefer heḳalot*, 16,2, etc. Morray-Jones, 2002, p. 232 s. I materiali su questa figura eterodossa, non meno importante se soltanto simbolica, sono riuniti e discussi in Goshen-Gottstein, 2000.

³⁷ T.B. *Ḥagigah*. 14b, 15a; *Avodah zarah* 3b; e passi paralleli.

³⁸ La già citata monografia di Morray-Jones (2002) ha dimostrato con sufficiente chiarezza, fra l'altro, come diverse tradizioni sull'ascensione dei quattro e sull'illusione dell'acqua nella sede celeste fossero in circolazione già molto tempo prima dell'età amoraica, e sono rimaste – riferite in maniera diversa – nelle varie redazioni di testi quali *Heḳalot zuṭarti*, *Merkavah rabbah* e *Heḳalot rabbatī*. Il viaggio mistico dei quattro è, comunque, ancora oggetto di discussione e punti di vista del tutto diversi: cfr. Davila, 1996; Elior, 2004, spec. pp. 240-50; Dennis, 2008.

³⁹ Non posso approfondire qui l'argomento e rimando per ora alle sole basi della discussione in Corbin, 1979.

tuttavia toccato: simbolo d'intangibilità soprannaturale, che si può forse scorgerci già verso il 1100 a.C. circa nell'egiziana *Storia di Wenamon*.⁴⁰

L'idea di acque primordiali conduttrici di elementi purificatori e sapienziali, ma anche perturbanti e corruttori della creazione, quantunque in relazione con il santuario celeste, appare antica e la si riscontra anche fra gli inni di ringraziamento rinvenuti fra i manoscritti di Qumran.⁴¹ In ogni caso, di tale ipotesi al momento c'interessa solo un punto: la confusione fra il pavimento del santuario celeste e la visione dell'acqua primordiale, che costituisce la pietra d'inciampo (o la cartina tornasole) per le entità demoniache o gli spiriti empi della *siṭrā aḥrā*, l'«altra parte». L'aspetto di quelle acque o delle pareti che le racchiudono parrebbe essere stato immaginato di colore blu o verdastro e questo territorio sarebbe la patria celeste, «Saba», della nostra regina.⁴²

4. A conclusione di questa breve indagine constateremo che, in definitiva, nel processo di straordinaria fioritura di tradizioni e leggende sulla regina meridiana, smeraldina o «sabea», forse non è affatto avvenuta, come spesso si ripete, la progressiva demonizzazione di un personaggio storico; ma, al contrario, può essere venuta a emergere la sua originaria dimensione demoniaca, tabuizzata nel testo biblico – analogamente a un altro tema fondamentale, il rapporto di Salomone con i demoni⁴³ – ma riaffiorante in tarde tradizioni paraboliche. Nel medioevo questo recupero – forse anche stimolato dall'importanza nel frattempo assunta dalla sovrana sabea nella speculazione cristiana – diverrà insopprimibile e diverrà sempre più esplicito, fino a essere sigillato dalla cabbalà medievale che, con il *Sefer ha-zohar*, polverizzerà ogni mi-

⁴⁰ Vi è infatti in questo racconto (testo originale in Gardiner, 1932, pp. 61-76; una traduzione italiana in Bresciani, 1969, pp. 508-515: 510 per il passo che c'interessa) una singolare descrizione dell'ambiente in cui il giovane sacerdote egiziano Wenamon, giunto sul litorale cananico per trattare una fornitura di prezioso legname per una barca degna del suo dio Amon-Ra, sia accolto dal principe fenicio di Byblos, Zekarba'al: «nella sua camera al piano superiore, seduto contro una finestra, mentre le onde del grande mare di Siria s'infrangevano dietro la sua testa». Il testo ovviamente non può far credere che Zekarba'al si bagnasse all'arrivo di ogni onda: ma lascia probabilmente immaginare una grande finestra alle spalle del re, forse anche munita di qualche protezione dai flutti (di vetro?) lasciandoli comunque ben visibili.

⁴¹ Per es., *Hodayot* coll. IX (I) 21-23; XI (III) 15-18, 29-32, etc.; su cui, solo per il nostro tema, Morray-Jones, 1993 e 2002, p. 135 s.

⁴² La residenza acquatica (Zmargad) di Lilith è stata intravista anche da Graves - Patai, 1983, pp. 65-69, senza rilevare però di quali acque potesse trattarsi.

⁴³ Su cui la monografia di Torijano, 2002.

tologizzazione storiografica restituendo senza eufemismi la regina di Saba alla sua vera identità di sovrana del nord e del mondo dei dèmoni.⁴⁴

BIBLIOGRAFIA

- Avida, Y., 1953 "Ma'aseh malkat Ševa'", in U. Cassuto (ed.), *Sefer Assaf*, Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, pp. 1-17.
- Bacher, W., 1870 "Lilith, Königin von Smargad", in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 19, pp. 187-89.
- Baert, B., 2004 *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden: Brill.
- , 2005 "The Pool of Bethesda: The Cultural History of a Holy Place in Jerusalem", in *Viator*, 36, pp. 1-22.
- Bresciani, E. (a c.), 1969 *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino: Einaudi.
- Canova, G. (ed.), 2000 *Ṭa'labī, Storia di Bilqīs regina di Saba*, Venezia: Marsilio.
- Cardona, G.R., 1975 "Indice ragionato", in V. Bertolucci Pizzorusso (a c.), *Marco Polo, Milione*, Milano: Adelphi, pp. 489-759.
- Corbin, H., 1979 *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, Paris: Buchet – Chastel [trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano: Adelphi, 1986].
- Dan, J., 1995 "Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah", in L. Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, New York: New York University Press, pp. 154-78.
- Davila, J.R., 1996 "The *Hodayot* Hymnist and the Four Who Entered Paradise", in *Revue de Qumran*, 17/65-68, pp. 457-78.
- Dennis, G.W., 2008 "The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis", in *Anthropology of Consciousness*, 19, pp. 84-106.
- Duling, D.C. (ed.), 1983 *Testament of Solomon*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1., *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, NY: Doubleday, pp. 935-87.
- Elior, R., 2004 *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford – Portland: Littman [trad. ingl. di *Miqdaš u-merkavah, kohanim u-mal'aḳim, heḳal we-heḳalot ba-miṣṭiqah ha-yehudit ha-qedumah*, Yerušalayim: Magnes, 2002].
- Fabricius, J.A., 1713 *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hamburgi & Lipsiae: Liebezeit.
- Gardiner, A.H. (ed.), 1932 *Late-Egyptian Stories*, Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Goshen-Gottstein, A., 2000 *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eleazar ben Arach*, Stanford: University Press.
- Graves, R. - Patai, R., 1983 *The Hebrew Myths: The Book of Genesis*, New York: Greenwich House.

⁴⁴ Scholem, 1947-48, pp. 165-68; Morray-Jones, 2002, pp. 254-56.

- Grossfeld, B. (ed.), 1991 *The Two Targums to Esther. Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville, MN: Liturgical Press (The Aramaic Bible, 18).
- (ed.), 1994 *The Targum Sheni to the Book of Esther: A Critical Edition Based on MS. Sassoon 282 with Critical Apparatus*, New York: Sepher – Hermon Press.
- Haelewyck, J.-C., 2002 “La reine de Saba et les apocryphes salomoniens: *Testament de Salomon* et *Questions de la reine de Saba*”, in *Graphè*, 11, pp. 83-99.
- Henning, W.B., 1945 “Two Central Asian Words”, in *Transactions of the Philological Society*, 44, pp. 150-62 [rist. in *Selected Papers*, II (*Acta Iranica*, 15), Téhéran-Liège – Leiden: Bibliothèque Pahlavi – Brill, 1977, pp. 259-71].
- Hurwitz, S., 1992 *Lilith: The First Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, Zürich: Daimon Verlag (ed. ingl. rivista di *Id.*, *Lilith, die erste Eva: eine Studie über dunkle Aspekte des Wieblichen*, *Ibid.*, 1980).
- Hutter, M., 1999 “Lilith”, in K. van der Toorn *et al.* (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Second edition), Leiden *et al.*: Brill, pp. 520 s.
- Ilan, T., 1993 “Biblical Women’s Names in the Apocryphal Traditions”, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 6, pp. 3-67.
- Jackson, A.V.W., 1905 “The Magi in Marco Polo and the Cities in Persia from Which They Came to Worship the Christ”, in *Journal of the American Oriental Society*, 26, pp. 79-83.
- Jackson, H.M., 1988 “Notes on the Testament of Solomon”, in *Journal for the Study of Judaism*, 19, pp. 19-60.
- Jastrow, M., 1903 *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London – New York: Luzac & Co. – Putnam’s Sons.
- Joñon, P. - Muraoka, T., 2000 *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Kraus, S. - Löw, I., 1898-9 *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud. Midrasch und Targum*, 2 Bde., Berlin: Calvary.
- Lacerenza, G. (a c.), 2000 *Il libro dei santuari. Sefer hēkalōt*, Milano: SE.
- , 2001 “Simboli del mistero. Vetri e finestre nel giudaismo fra età romana e medioevo”, in F. Dell’Acqua - R. Silva (a c.), *La vetrata in Occidente dal IV all’XI secolo. Atti delle Giornate di Studi, Lucca 1999*, Lucca: Istituto Storico Lucchese, pp. 183-94, tavv. 1-4.
- Lassner, J., 1993 *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Post-biblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- Levene, D. (ed.), 2003 *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London: Kegan Paul.
- Mangan, C., 1991 *The Targum of Job*, in C. Mangan - J.F. Healey - P. Knobel, *The Targum of Job by Celine Mangan. The Targum of Proverbs by John F. Healey. The Targum of Qohelet by Peter Knobel*, Collegeville MN: Liturgical Press (The Aramaic Bible, 15).
- Marrassini, P., 2008 Recensione a G. Colin, *La gloire des rois (Kebra Nagast). Épopée nationale de l’Éthiopie*, Genève: Patrick Cramer Editeur, 2002; in *Bibliotheca Orientalis*, 65, pp. 798-810.
- McCown, C.C. (ed.), 1922 *The Testament of Solomon*, Leipzig: Hinrichs (Untersuchungen zum Neuen Testament, 9).
- Monneret de Villard, U., 1952 *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi, 163).
- Murray-Jones, C.R.A., 1993 “Paradise Revisited (2 Cor. 12.1-12): The Jewish. Mystical Background of Paul’s Apostolate”, in *Harvard Theological Review*, 86, pp. 177-17.

- , 2002 *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism. A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry*, Leiden et al.: Brill (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 59).
- Müller-Kessler, C. 2001 “Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike. Teil I: Wüstenbeherrscherin, Baum-Lilit und Kinderseüberin”, in *Altorientalische Forschungen*, 28, pp. 338-52.
- Naveh, J. - Shaked, S. (eds.), 1985 *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem – Leiden: Magnes – Brill (1998³).
- Patai, R., 1967 *The Hebrew Goddess*, New York: Ktav (Detroit, MI: Wayne State University-Press, 1990³).
- Pennacchietti, F.A., 2006 *Three Mirrors for Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians, and Muslims*, Piscataway, NJ: Gorgias Press (il cap. alle pp. 78-104, “The Queen of Sheba, the Glass Floor and the Floating Tree-trunk” è l’edizione rivista di *Id.*, 2000, “La regina di Saba, il pavimento di cristallo e il tronco galleggiante”, in *Sincronie*, IV/7, pp. 48-64).
- Piattelli, E. - Ravenna, A. (a c.), 1964 *I sette santuari (Hekhalot). Introduzione e note di Alfredo Ravenna; traduzione di Elio Piattelli*, Torino: Boringhieri (Enciclopedia di autori classici, 84).
- Pritchard, J.B. (ed.), 1974 *Solomon & Sheba*, London: Phaidon Press.
- Safrai, S., 1966 “On the ‘aspeqlarya and its Use in Mishnaic Times”, in *Yediót*, 31, pp. 231-35 (in ebraico).
- Schäfer, P. (Hrsg.), 1981 *Synopse zur Hekhalot-Literatur. In Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H.G. von Mutius*, Tübingen: Mohr Siebeck (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 2).
- et al. (Hrsg.), 1995 *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, Tübingen: Mohr Siebeck (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 46).
- Scholem, G., 1947-48 “More on the Stories of Ashmedai and Lilith”, in *Tarbiz*, 19, pp. 165-75 (in ebraico; rist. in *Id.*, *Mehqarei qabbalah*, vol. 1, in J. Ben Šlomoh (a c.), Tel Aviv: ‘Am ‘Oved, 1998, pp. 201-44; la sezione sulla regina di Saba – “Lilith u-malkat Ševa” – anche in traduzione tedesca: “Lilith und die Königin von Saba”, in W. Daum (Hrsg.), *Die Königin von Saba: Kunst, Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland*, Stuttgart – Zürich: Belser Verlag, 1988, pp. 162-68).
- , 1972 “Lilith”, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, Jerusalem: Keter, coll. 245-49 (rist. in *Id.*, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter, 1974, pp. 356-60).
- Schrire, T., 1966 *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Scurlock, J.A., 1991 “Baby-snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth: Medico-magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”, in *Incognita*, 2, pp. 137-85.
- Silberman, L., 1974 “The Queen of Sheba in Judaic tradition”, in Pritchard, 1974, pp. 65-84.
- Sokoloff, M., 2002 *Dictionary of the Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan – Baltimore md: Bar-Ilan University Press – Johns Hopkins University Press.
- Sperber, A. et al. (eds.), 1968 *The Bible in Aramaic. Agiographa*, Leiden: Brill.
- Stec, D.M. (ed.), 1994 *The Text of the Targum of Job: An Introduction and Critical Edition*, Leiden: Brill.
- Torijano, P.A., 2002 *Solomon the Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden et al.: Brill.

-
- Trachtenberg, J., 1939 *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York: Behrman (rist. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).
- Vattioni, F., 1996 *Per il testo di Giobbe*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (AION, Supplementi, 89).
- Ziegler, J. (Hrsg.), 1982 *Iob*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, 11/4).

AMEDEO MAIELLO

Malik Ambar e la diaspora ḥabašī nell'Oceano Indiano

*I'm not going to spend
My life being a color*

A margine degli itinerari turistici che da Aurangabad portano il viaggiatore alle rovine mirabili di Ellora e Ajanta o a quelle del possente forte di Daulatabad, ve n'è uno, per lo più ignorato, che illumina un capitolo del complesso e ricorrente problema dei rapporti fra India del Nord e Deccan. Infatti, nella cittadina di Khuldabad, che dista circa un miglio da Ellora, ci si può imbattere in due monumenti che, pur nella loro inevitabile contingenza storica, ben simboleggiano due modelli di indianesimo, destinati da sempre a essere intrecciati e contrapposti nella vita del Subcontinente. Nel grande dargah¹ si trova la tomba di Aurangzeb, un'austera lastra di marmo bianco che se da un lato ben si adatta alla rettitudine di un imperatore che fu animato da sincero fervore religioso, dall'altro, senza retorica celebrativa, sottolinea anche il successo, seppur temporaneo, della politica espansionistica mughal. A poca distanza, quasi a mo' di contrappunto, in un cimitero abbandonato, si staglia il piccolo ma poderoso mausoleo di Malik Ambar, dal cui armonioso e nitido disegno,² si coglie l'eco della forte personalità dello schiavo etiope che da vizir seppe resistere all'avanzata mughal. Malik Ambar e il suo ruolo nella storia del Deccan sono appunto il soggetto di questo breve articolo; la sua vicenda si snoda sullo sfondo della natura composita della schiavitù di genti nere e

¹ Il santuario ospita le tombe di due santi e di un loro discepolo. Per ulteriori dettagli si rimanda a Ernst, 1996.

² Per una descrizione dettagliata del piccolo mausoleo si rimanda a Michell - Zebrowski, 1999, p. 84.

della risultante diaspora africana nell'Oceano Indiano e ciò induce a soffermarsi sulla questione. Nel quadro del crescente interesse per tale problematica da tempo si è avvertita la necessità, da un lato di evitare fuorvianti analogie con le dinamiche operanti nell'Atlantico nero; dall'altro, di non cadere nell'errore di ricondurre tale presenza semplicemente alla forza assimilatrice dell'Islam, ignorando le circostanze storiche e la dimensione individuale. Nell'Oceano Indiano la diaspora africana è stata un fenomeno articolato le cui diverse manifestazioni sono da ricondurre allo specifico contesto socio-economico nonché politico delle singole aree del sistema, ma, come altri aspetti della civiltà islamica medievale, essa fu anche il prodotto della unificante "forza silenziosa" del commercio.

Sullo sfondo di un ciclo economico globale favorevole, la conquista araba e dunque la fine della lunga rivalità tra Iran e Bisanzio, contribuì non solo a innervare di nuovo vigore il sistema ereditato dal periodo tardo antico, ma anche di dotarlo di un assetto ideologico innovativo.³ Nel riquadro di un'ideologia coranica che esplicitamente rapporta il benessere economico-materiale al volere divino (cfr. fra altro Cor. XXV.82) e che dunque guarda "con favore l'attività commerciale"⁴ Crone individua, nella duttilità dei giuristi del periodo marwanide, lo sviluppo di un'etica commerciale dinamica.⁵ Ciò portò alla nascita di una civiltà che Lombard (1980) vede come "un crogiuolo cronologico e geografico, un piano di intersezione, un immenso punto di congiunzione, un incontro favoloso". Sebbene da Baghdad essa potesse apparire come impero-mondo, dal mare fu indubbiamente percepito come sistema-mondo:⁶ un insieme unitario costituito da molteplicità e specificità che tuttora continua

³ Del periodo sasanide Panaino (2004, p. 392) in sostanziale accordo con Gnoli (1989, p. 160), sottolinea l'ostilità dell'ideologia sociale dominante al commercio; tuttavia osserva: "the overwhelming impact of the market society in Sasanian Iran".

⁴ Rodinson, 1968, p. 34; Crone, 1980, pp. 51, 62.

⁵ Crone scrive: "As ex tribesmen became shopkeepers, craftsmen and merchants, the Shari'a which they wrote is accordingly marked by a high regard for mercantile activities". Crone conclude: "The Shari'a was created by men who had exchanged a tribal past for a commercial future".

⁶ Gli stessi geografi arabi sembrano oscillare fra queste due percezioni del mondo musulmano. Miquel (1973, pp. 167, 271-75) da un lato prospetta che alla base del nuovo omphalos teorizzato da Ibn Faṭṭīh ci siano criteri politici e religiosi, dall'altro sottolinea come con la produzione masālikwa l-mamālik, frutto del periodo di incipiente smembramento dell'impero, la prospettiva dominante si allarghi alla periferia e a un sistema integrato da una rete di scambi.

a esercitare un fascino che Amitav Ghosh alla vista della Mangalore di oggi evoca con intensa nostalgia:

There is nothing now anywhere within sight of the Bandar to lend credence to the great mansions and residences that Ibn Battuta and Duarte Barbosa spoke of. Now the roads and lanes around the wharf fall quiet after sunset; shipping offices shut their doors [...]. The imagination baulks at the thought that the Bander once drew merchants and mariners from distant corners of the world.⁷

La narrazione evocativa di Ghosh offusca tuttavia le dinamiche che determinarono l'organizzazione e la natura degli scambi. Esse infatti sono da ricondurre principalmente alla fine della prospettiva mediterranea del periodo omayyade e, con gli Abbasidi, alla poderosa crescita economica dell'area nordale dell'Oceano Indiano. Qui, fra l'altro, le innovazioni e l'aumento di produttività del settore agricolo e il sensibile sviluppo di attività artigiano-manifatturiere innescarono un incremento demografico e un diffuso e articolato processo di urbanizzazione. I bisogni e i desideri di questo centro propulsore determinarono l'articolazione gerarchica del sistema,⁸ mentre cresceva, nonostante l'idealizzazione di oggi,⁹ la percezione negativa dell'etica mercantile.¹⁰ Infatti, Sinbad, spogliato dell'immagine oleografica hollywoodiana, ben sim-

⁷ Ghosh, 2008, p. 199.

⁸ La tendenza riduttiva insita nella teoria Wallerstiniana del sistema mondo può portare, specialmente quando la si vuole applicare al periodo pre-moderno, a cancellare le specificità locali. Infatti Pearson (1998, p. 128) sembra nel giusto allorquando invoca l'urgenza di un "detailed empirical work" mentre Subrahmanyam (2005, p. 52) nota: "Change [...] was polycentric in its motivation and there was no epicentre that generated a pulse to which the entire system responded". Tuttavia il modello risulta efficace per cogliere aspetti della rete di interconnessione globale del periodo medievale come ha brillantemente delineato Abu-Lughod, 1989.

⁹ Kuran (2004) ritiene l'idealizzazione dell'economia islamica un'invenzione recente da riportare all'orientamento anti-occidentale dei movimenti islamisti.

¹⁰ Ibn Khaldūn, fra altri, esemplifica il distacco venutosi a creare tra intellettuali e ceti mercantili la cui collaborazione fu alla base dell'iniziale dinamismo commerciale. In un clima socio-culturale che assegnava agli intellettuali la tutela dei valori islamici, tale contrapposizione ha forse ostacolato, nel periodo moderno, quell'adeguamento istituzionale la cui mancanza Kuran (2009) individua come causa primaria dell'arretratezza economica del mondo musulmano.

boleggia il mercante guidato dalla logica del massimo profitto.¹¹ Fu in questo contesto che la costa africana fu incorporata nel sistema.¹²

L'inserimento del litorale africano nel circuito commerciale dell'Oceano Indiano portò alla nascita e allo sviluppo della cultura swahili. Originata tra le genti della costa settentrionale si estese fino alle coste delle isole di Kerimba,¹³ formando così una "oikoumene costiero" che trovò nella funzione-vocazione di intermediazione il suo collante. La capacità di questi gruppi di dotarsi di etica e prassi mercantili efficaci e peculiari rese le città della costa poli economici che determinarono il tipo di sviluppo delle zone interne. La crescente domanda di forza lavoro, resa più acuta dal declino del flusso di prigionieri di guerra, fu uno dei fattori che contribuì a strutturare la natura di questo processo. Come scrive Beaujard:

Besides the export of raw materials, peripheries also served as labour pool, supplying the ever voracious cities with artisans, soldiers, servant and food producers. Indeed slaves from East Africa were traded throughout the Indian Ocean.¹⁴

La nuova fonte di approvvigionamento venne a integrare un già avviato commercio di schiavi neri provenienti dalla Nubia e dall'area del Mar Rosso. Tale commercio si può far risalire alla stessa conquista che, con la stipula del *baqt*, impose agli sconfitti della Nubia un tributo annuale di 360 chiavi, che ben presto, come nota Wright,¹⁵ si trasformò in un regolare traffico. In effetti

¹¹ Come scrive Molan (1978, p. 240): "The impact of the story is the fact that, in spite of his apparent and self-avowed Muslim piety and righteousness, Sinbad finally contravenes Islamic ideals in the most astonishing way during his adventures".

¹² Middleton (1992, p. 111) di questa inclusione sottolinea che le genti del litorale africano furono "always dependent on events which lay beyond their control". Un rapporto di dependency pre-moderno analogo a quello che Abu-Lughod (1989, p. 303) assegna all'area del Sud Est asiatico.

¹³ Un percorso che diverse tradizioni, utilizzando una narrativa ricorrente, attribuiscono a principi mercanti shirazi. Lo scetticismo di diversi studiosi circa questi contatti è ben sintetizzato da Horton e Middleton (2000, p. 153): "Instead of being literal narrative of past events, they represent myths or foundation charters for the southern coastal dynasties". La negazione è stata utilizzata da un lato per respingere la visione della natura asiatica o medio-orientale della cultura swahili, dall'altro per rafforzare un'identità e status che si manifestarono con virulenza nei primi anni '60 (Glassman, 2004). Tuttavia Scarcia (1995) preferisce parlare di "semimitologia afro-shirazi". Scarcia, appellandosi ad alcuni indizi, ipotizza contatti concreti con l'area del Golfo da cui poi si ebbe lo sviluppo dell'"afroscirazismo".

¹⁴ Beaujard, 2005, p. 7.

¹⁵ Wright, 2007, p. 19.

la Nubia, come altre aree, divenne centro di smistamento di schiavi reperiti fra le popolazioni pagane della savana.¹⁶ È possibile che in questa fase, operante la rotta trans-sahariana, si sia sviluppata l'interconnessione tra il commercio mediterraneo e quello dell'Oceano Indiano e che ciò abbia agevolato un'articolazione più ampia del commercio di schiavi neri. Infatti Savage, nel focalizzare l'attenzione sul ruolo che i mercanti ibaditi del nord Africa ebbero in tale commercio, ne conclude che nell'area dell'Oceano Indiano non tutti gli schiavi neri provenissero dall'Africa orientale e che un certo numero potesse essere stato importato dal *bilād as sūdān*.¹⁷ Ma è indubbio che sarà l'Africa orientale a soddisfare la crescente domanda di schiavi. Il commercio schiavile ebbe dunque un ruolo chiave per l'inserimento dell'Africa nel sistema Oceano Indiano. La regione del Golfo Persico, lo Yemen, e l'Ḥijāz furono le principali destinazioni di questi schiavi che venivano poi esportati ad altre aree del mondo musulmano.¹⁸ L'area etiopica, e i suoi pregiati schiavi ḥabašī,¹⁹ venne organicamente assimilata in questa via della schiavitù.

Nel mondo musulmano, nonostante i forti contenuti di etica emancipatoria presenti nel primo Islam, la schiavitù, disciplinata dalle prescrizioni del diritto musulmano,²⁰ era legittimata da un'imperante ideologia schiavista²¹ che,

¹⁶ Naser-e Khosraw (1986, p. 41) riferisce che i mercanti si recavano nell'area nubiana con pacottiglie per tornare con schiavi.

¹⁷ Savage, 1992, p. 355. Tesi sostenuta con forza da Talhami (1977), il quale mette in dubbio la consistenza numerica, in questo periodo, di schiavi provenienti dall'Africa orientale. Anche al-Ṭabarī (1992, p. 51) nel resoconto della rivolta opera una distinzione tra gli zanj e altri gruppi di neri.

¹⁸ Elisseeff (2007, p. 120) nota che pellegrini di ritorno dal *ḥajj* a Damasco vendevano schiavi acquistati in Arabia.

¹⁹ Per la presenza di tale designazione per gli etiopi nelle iscrizioni sabee si veda Lusini (2000). Marvazi (1942, p. 53) includeva sotto il termine ḥabašī anche gruppi quali gli zanj e i nubiani. Hunwick (2005, p. 104) sostiene invece che esso designasse individui originari dei territori sotto il controllo di Axum. Il termine è oggi spesso usato per gli etiopi della diaspora.

²⁰ Con l'avvento dell'Islam lo *status* dello schiavo passa da cosa a merce e ciò porta ad un miglioramento della sua condizione giuridica. Fra l'altro, egli può contrarre matrimonio, possedere alcuni beni (Malikiti), e ne è reso possibile l'affrancamento. Maltrattamenti ed eccessivo sfruttamento sono puniti. Forme di tutela che saranno del tutto assenti nel Code Noir promulgato dalla Francia dei Lumi; cfr. Sala-Molins, 2006.

²¹ Si ritiene che nell'area bizantina, in questo periodo, vi sia stato un declino della schiavitù; tuttavia come sostiene Rotman (2009, pp. 69-70) i mercanti bizantini rimasero attivi sul mercato schiavile. Nel nuovo contesto geopolitico, il nemico politico venne ad acquistare una più marcata rilevanza religiosa e ciò incise su alcune dinamiche della schiavitù. Morony (2000) sul-

come nota Willis, anche nel mondo musulmano trovò una giustificazione nell'idea che la condizione schiavile fosse in qualche modo preordinata. Per questa ragione la schiavitù divenne parte integrante del nuovo e dinamico sistema socio-economico.²² Alimentata inizialmente da prigionieri di guerra, la schiavitù, per lo più domestica, risultò un potente mezzo di conversione.²³ Tuttavia l'evoluzione delle funzioni a cui destinare gli schiavi e il diffondersi di un sentimento di disprezzo portò, in concreto, a ignorare la dimensione personale dello schiavo e a sottoporre, in un sistema all'inizio libero da pregiudizi razziali, la manodopera nera a una forma estrema di *chattel slavery* fino ad allora estranea al mondo dell'Oceano Indiano.²⁴

Nel quadro di questa radicale trasformazione del fenomeno, tanto lo sviluppo nell'Iraq meridionale di settori ad alta intensità di lavoro,²⁵ quanto la determinazione della nascente classe mercantile della costa africana a soddisfare una domanda che le apriva le porte al commercio internazionale, portano all'avvio della diaspora zanj.²⁶ Gli schiavi venivano catturati principalmente dai gruppi dominanti delle zone interne,²⁷ sebbene altri venissero repe-

l'autorità della cronaca di Michele il Siriano, non solo sottolinea la cospicua presenza di schiavi fra i cristiani di Edessa, ma nota che nell'852 i cristiani furono forzati a liberare i propri schiavi affinché questi potessero convertirsi all'Islam.

²² Willis, 1985, p. IX. Il riapparire del fenomeno in Europa durante il basso medioevo è secondo Epstein (2001, p. XII) da rapportare alla crescita dei rapporti economici e militari con il mondo musulmano. Da notare che nell'Europa meridionale durante il rinascimento si ebbe una presenza significativa di schiavi neri. Sui diversi aspetti di questa presenza si rimanda al volume curato da Earle e Lowe, 2005.

²³ Pur ribadendo il concetto di conversione forzata, Patricia Crone (2004, p. 372) tuttavia osserva: "Dispersed in Muslim households, slaves almost always converted, encouraged or pressurized by their masters, driven by a need to bond with others or slowly becoming accustomed to seeing things through Muslim eyes even if they tried to resist". Bono (1986) ipotizza che un processo analogo abbia agevolato in Italia la conversione di schiavi domestici musulmani.

²⁴ Oliver (1992, p. 284) sostiene che in Africa lo schiavo non godeva di alcun diritto o tutela, ed era sottoposto a condizioni di estrema durezza. Questa percezione della schiavitù è stata contestata da storici nazionalisti africani che nel raffigurare un'Africa felix pre-coloniale tendono a mitigare la severità della schiavitù africana; cfr. Ogot, 1999, p. 13.

²⁵ Gli schiavi, oltre ad essere impiegati in piantagioni, nelle coltivazioni di *cash crops* e nelle saline, furono anche utilizzati nel programma di lavori pubblici avviato nell'Iraq meridionale.

²⁶ Da notare che Dick-Read (2006, p. 33) avanza l'ipotesi che gli Zanj fossero in parte di origine indonesiana.

²⁷ Sir William Jones (1979, p. 7), nel resoconto della visita all'isola di Anjuuan (Comore), durante il viaggio a Calcutta, riporta la giustificazione di alcuni notabili dell'isola riguardo alla

riti anche tramite scorrerie piratesche.²⁸ Le condizioni disumane a cui alcuni di questi schiavi furono sottoposti alimentò rabbia e disperazione che, energizzate da un'ideologia islamica radicale, portarono alla rivolta degli schiavi.²⁹ Il movimento insurrezionalista, che indebolì le stesse fondamenta del califfato, non mirava certamente a porre fine alla schiavitù; tuttavia, contribuendo ad accelerare l'allora incipiente declino dell'area, minò le stesse circostanze economiche che avevano alimentato questa forma di schiavitù produttiva.

La schiavitù, dunque, continuò a essere diffusa nel mondo musulmano; tuttavia, più che a fattori economici,³⁰ essa deve essere ricondotta a dinamiche socio-politiche e culturali. Particolare rilievo ebbe quella domestica, un fenomeno imputabile principalmente ai valori di una società che riteneva il possesso di schiavi una manifestazione del proprio status.³¹ Essa, come nell'Europa medievale, fu costituita principalmente da donne. Della schiavitù femminile del mondo musulmano si è spesso accentuata la dimensione sessuale che Miller mette in relazione col prevalere di un'ottica "orientalizzante",³² sottolineando che soltanto una parte esigua delle donne importate diventavano concubine. Ma l'immagine della schiava avvenente e libidinosa ha portato a sottovalutare quel sistema di tutela, assente nelle Americhe, che fu un freno

pratica musulmana di commerciare in schiavi neri: "If we buy them, they will live; if they become valuable servants, they will live comfortably; but, if they are not sold, they must die miserably". Jones invece osserva: "a constant and gainful traffic in human creatures foment war, in which captives are always made".

²⁸ Buzurg (1883, pp. 50-60), pur incline al favolesco, riporta appunto la storia di una nave dirottata da una tempesta sulle costa di Safala, il cui capitano cattura e vende come schiavo il re che lo aveva soccorso. Alcuni anni dopo la storia si ripete e il capitano si trova davanti al vecchio re che liberatosi e convertitosi era riuscito a ritornare nel proprio paese. Questi non manifesta astio per i suoi malfattori ma salutandoli osserva che aveva i suoi buoni motivi per astenersi dall'accompagnarli alla nave.

²⁹ Berkey (2002, p. 14) intravede un'influenza kharigita, mentre Popovic (1976, p. 168) una shiita.

³⁰ Wright (2007, p. 3) è del parere che nelle società musulmane soltanto alcuni schiavi risultavano economicamente produttivi.

³¹ Marmon, 1999, p. 9.

³² Miller (2007, p. 12). Forse non è un caso che Ghitan (1985, p. 21), nel suo romanzo, faccia riferire da un personaggio veneziano l'intervento del censore Zayni Barakat a salvaguardia dei diritti di una giovane schiava che il vecchio padrone "assaliva senza posa, a qualsiasi ora del giorno e della notte, con l'impeto di un ventenne".

allo sfruttamento produttivo e riproduttivo della schiava.³³ Nell'ambito della schiavitù domestica si sviluppò anche una forma di schiavitù elitaria che vide l'impiego di schiavi in attività mercantili e nei servizi. Nelle fonti ci sono riferimenti a schiavi che, come nell'antica Roma, dislocati nei diversi nodi commerciali, agivano da rappresentanti dei loro padroni-mercanti.³⁴

Appare dunque alquanto fuorviante in questi casi, così come nel caso del commercio dei tanto costosi eunuchi, parlare di schiavitù "islamica", mentre è indubbio che il particolare sviluppo della schiavitù militare fu un fenomeno proprio del mondo musulmano.³⁵ Patricia Crone, nell'indicare come causa di questa schiavitù "the Islamic deprivation of legitimating resources",³⁶ rapporta l'efficienza dell'istituzione all'esclusione di questi schiavi stranieri dalla sfera pubblica:

³³ Pirone (2007, p. 23) riferisce di una "consuetudine di avere figli dalle schiave [...] per vendere come schiavi"; tuttavia, a parte la complessa regolamentazione della proprietà della prole di coppia di schiavi di proprietari diversi, la norma dell'*umm l-walad*, il più noto dei modi di estinzione della schiavitù contemplati dal diritto musulmano, decreta che nasce libero il figlio di schiava e padrone. D'altra parte Marmon (1999, p. 4) sottolinea come nella società musulmana fu cruciale il ruolo della schiava madre di figli liberi. Sulla questione dei diritti della schiava si rimanda al caso studiato da Toledano (1993). È opportuno segnalare anche l'esistenza di un certo numero di *ḥadīth* che considerano meritevole educare e poi sposare la schiava. Con questi rilievi, che non tengono conto del peso del diritto consuetudinario, non si vuole per niente allinearsi alle posizioni di alcuni commentatori musulmani di oggi che, ansiosi di rispondere a una certa pubblicistica, spesso invocano la figura dello schiavo etiope Bilal, ma ignorando l'evidenza storica, approdano, sulla questione della schiavitù, a posizioni quasi negazioniste.

³⁴ Goiten (1973, pp. 76 e 82). Prange (2006, pp. 232-33) pur sottolineando che il peso di tale tipologia di schiavitù è sopravvalutato dalle fonti, riconduce la lealtà dello schiavo-agente a particolari incentivi: "In caravans and funduqs they were able to make important business contacts and often had the opportunity to trade on their own behalf. (...) the institutionalized practice of manumission meant that they could expect to use the knowledge and contacts they had acquired to trade on their own account".

³⁵ Per le manifestazioni del fenomeno in altri contesti culturali si rimanda all'opera a cura di Morgan - Brown, 2006. Ma come scrive Amitai (2007, p. 1): "Yet, with due respect to the presence of armed slaves in various cultures, regions and times, in none of them does this institution take on the importance, geographical extension and longevity as it has in the Islamic world".

³⁶ Pipes (1981), pur attento a ritenere il fenomeno più frutto del contesto "Islamicate" che islamico, ne riconduce piuttosto lo sviluppo all'isolamento delle classi dirigenti che egli rapporta alla frattura creatasi tra l'ideale di comunità e la concretezza storica.

The combination of cultural dissociation and personal dependence was a very forceful one in that it obliterated the soldier's public personality. Legally and psychologically aliens do not belong, and mercenaries do not usually have strong views on public issues in the polity which recruits them. Similarly, dependents do not count and slaves are usually as indifferent to public issues as are women, children and private servants. [...] It was the extinction of the soldier's autonomy which made the mamluk such a superb instrument of his master's will when it was coupled with personal obedience; by the same token of course, it made the loss of personal obedience the more disastrous [...].³⁷ Mamluks were not supposed to think, but to ride horses, they were designed to be not a military elite, but a military automata.

L'utilizzo di schiavi in campagne militari è attestato sin dal tempo del Profeta. Esso, dunque, è una pratica che da un lato segna una continuità con il passato preislamico, dall'altro indica la persistente carenza di manodopera militare che da sempre ha afflitto lo stato musulmano.³⁸ Tuttavia tale presenza non implica affatto l'esistenza di un sistema di schiavitù militare, il cui sviluppo è da rapportare all'adozione di alcune innovazioni fondanti che Pipes individua in: "systematic acquisition, organized training and professional employment".³⁹ Questi fattori determinarono l'emergere di una singolare forma di schiavitù a cui furono estranee le figure omega della società. Infatti queste misure agevolarono l'affermarsi di una élite militare costituita da schiavi o individui di origine schiavile che, essendo non musulmani e privi di legami con la società locale, trovavano nella lealtà al padrone la fonte, sia di nuove forme di socializzazione, sia di una propria soggettività.⁴⁰ L'accumulo da parte di alcuni di questi individui di ricchezza, status e potere fornisce la cifra della radicalità della nuova istituzione. La legittimazione del fenomeno è da molti fatta risalire al periodo abbaside e al declino della componente tribale araba nell'esercito califfale.⁴¹ Fu tuttavia con lo smembramento del califfato abba-

³⁷ Crone, 1980, pp. 79-80.

³⁸ Una carenza manifestatasi già nel primo periodo, allorquando, come nota Jandora (1986, p. 109), truppe cristiane e sassanidi, pur non convertendosi, furono incorporate nell'esercito musulmano.

³⁹ Pipes, 1980, p. 140.

⁴⁰ Come ebbe a notare David Ayalon (1953, p. 222): "There existed between the Sultan and his mamluks a sort of double bonds: they were in power only so long as he ruled and he ruled so long as his power was based on them".

⁴¹ Durante il califfato di Ma'mun (813-833), il fratello, il futuro califfo Muta'sim, decise di reclutare e addestrare un corpo di schiavi turchi che poi risultarono determinanti per la sua ascesa al potere.

side e il sorgere di stati la cui sopravvivenza dipendeva dal mantenimento di un efficiente ma costoso corpo di schiavi militari, che la pratica si propagò in tutto il mondo musulmano.

La schiavitù militare, come le altre forme, sin dalle origini fu un fenomeno etnicamente composito, ma in questo caso l'identità etnica fu elevata a criterio organizzativo di specifiche unità combattenti, forgiando così un rapporto strettissimo tra un'etnia e un determinato ruolo militare. La cavalleria fu l'arma privilegiata, proprio come lo fu l'etnia turca, sia per le tanto decantate qualità marziali maturate nell'ambiente delle steppe,⁴² sia per la relativa facilità di reperimento. Si ritiene infatti che la politica espansiva dei Samanidi avesse come priorità l'obiettivo di reperire schiavi piuttosto che il dovere di propagare la fede. Il consolidamento della potenza mongola creò una barriera a tale reclutamento che fu presto aggirata dalle potenze marinare italiane. Queste, con la complicità di Bisanzio, rifornendosi di schiavi dall'area della steppa pontico-caspica riuscirono a soddisfare la crescente domanda egiziana.⁴³ Ai turchi vanno affiancati gli slavi e i circassi. I primi arrivavano nel mondo islamico attraverso un'elaborata rete che coinvolgeva mercanti di diverse etnie⁴⁴ fino a ricoprire un ruolo significativo nella Spagna musulmana e presso i Fatimidi, mentre i circassi, che subentrarono ai turchi come classe dirigente del sultanato mamelucco, attivarono invece un proprio canale di rifornimento.⁴⁵ Gli schiavi di origine africana furono diffusamente impiegati nel sistema; tuttavia, sia la loro collocazione subalterna, sia la loro marginalizzazione in sede storiografica hanno offuscato il peso del loro ruolo. Jere Bacharach (1981) a seguito di un primo studio abbozzato da Pipes (1980), ha voluto

⁴² Anche i nubiani nel resistere all'avanzata musulmana evidenziarono capacità marziali riconosciute poi dalle stesse fonti arabe (Ayalon, 2000); tuttavia essi non furono mai cooptati nelle unità militari più prestigiose a dimostrazione che fosse operativa più una gerarchia razziale che quella basata sull'intrinseco merito marziale.

⁴³ Come scrive Ashtor (1983, p. 11): "the dependence of the sultans of Cairo on the supply of the military slaves was so great that the Genoese could hold their position in Alexandria despite the expeditions of their war fleets, which supported the Crusades against the Sultan". In un precedente lavoro Ashtor (1980) mette in rilievo il ruolo avuto da Amalfi nella tratta del periodo antecedente e ridimensiona il ruolo attribuito ai Rathaniti.

⁴⁴ Lewicki (1958, pp. 56-57), basandosi su Ibn Ḥawqal, descrive le due vie della schiavitù slava.

⁴⁵ Secondo Parry (1970, pp. 833) i circassi furono "a splendid example of a warrior caste sustaining itself through a continuing inflow of slave material destined to be trained in the arts of war and then manumitted to assume the full status and privileges of a mamluk soldier".

porre rimedio a questa lacuna e dunque, utilizzando in gran parte il suo lavoro, si tenterà di tracciare un quadro di questa presenza.

Nel periodo antecedente alla rivolta degli zanj sembra che la presenza militare africana a Bagdad fosse di scarso rilievo.⁴⁶ Bacharach focalizza l'attenzione sul ruolo ambiguo tenuto dalle truppe africane durante la rivolta, per evidenziare l'assenza di un sentimento di coesione etnica e il prevalere invece di un opportunismo "professionale". L'attenzione è dunque rivolta a delineare le cause dei ripetuti scontri tra turchi e africani che Bacharach, più che a un "color prejudices" attribuisce alle "old fashioned political-military power struggles". Lo studioso, ignorando del tutto una possibile autonoma via schiavile dell'Oceano Indiano, attribuisce il reperimento di queste truppe nere al sistema nordafricano, da cui deriverebbe il ruolo significativo che queste assunsero sia presso i Tulunidi che i Fatimidi. Del primo periodo è riportata l'estrema lealtà delle truppe africane ai Tulunidi che Bacharach riconduce al più prosaico timore che una vittoria abbaside ponesse fine al loro potere politico-militare. Invece i destabilizzanti scontri fra turchi e africani⁴⁷ del periodo fatimide sono per lo studioso il semplice frutto di una lotta mortale per il potere.⁴⁸ Ma fu solo durante la breve parentesi ikhshīdita (935-699) che si ebbe con Abū 'l Misk Kāfūr il primo caso di un schiavo nero che assurge al potere assoluto.⁴⁹

Con la dinastia ayyubide si ebbe la fine del ruolo delle unità nere. Šalāh al-Dīn ne decretò lo scioglimento perché, secondo alcuni studiosi, riteneva la fanteria marginale nella sua strategia bellica. D'altra parte, che tale decisione avesse anche una connotazione razziale si evince dall'assassinio di Tūran Shāh il quale si alienò il sostegno dei mamelucchi anche per la sua politica di

⁴⁶ Pipes (1980, p. 89) accenna ad alcune sporadiche presenze, tra cui quella di un contingente di quattrocento soldati a Mosul nel 750.

⁴⁷ Per una descrizione delle diverse unità di schiavi neri si rimanda a Nāṣer-e Khosraw (1986, pp. 48-49). Lev (1991, pp. 93-94) è del parere che durante questo periodo il peso dei "low paid black" aumentò.

⁴⁸ Bacharach ignora il possibile ruolo avuto dalla politica del *divide et impera*, perseguita dai califfi, nell'acuire la rivalità. Hodgson (1974, I, pp. 486) nota che i califfi, timorosi del crescente peso dei turchi "try to offset [...] by introducing several different ethnic elements in the troops whose rivalries would keep them under control". Infatti Nizām al Mulk elogiò la scelta dei Ghaznavidi di organizzare l'esercito su base etnica. A tal riguardo vedi Bosworth, 1963, p. 106.

⁴⁹ Per una traduzione di una delle invettive contenente allusioni razziali scritta dal famoso al Mutanabbī contro Kāfūr si rimanda a Corrao, 2004, pp. 164-66.

nominare schiavi neri a posizioni di potere.⁵⁰ Sotto i Mamelucchi non ci furono unità militare nere⁵¹ e gli schiavi neri furono utilizzati come stallieri o domestici. Il viaggiatore tedesco von Harff che visitò il Cairo nel 1497 scrive: “We were met before the palace by more than 1,000 blackmoors, who all belonged to the Mamelukes [...]. Our lord provides in the palace for each Mameluke a pound of raw meat, a supply of bread, and a quarter of barley for the horse [...] the Mameluke youths were fetching all this”.⁵² Questi schiavi furono una manifestazione particolare di una diffusa schiavitù domestica nera. Iyas, nel riportare l’effetto della peste, segnala ripetutamente l’altissimo tasso di mortalità tra gli schiavi neri.⁵³ Sembra, tuttavia, che non accettassero questa loro collocazione in modo passivo tant’è che nel 1169, durante il regno di Ṣalāh al-Dīn essi diedero vita ad una ribellione che si ripeté nel 1260 sotto Baybars. Il sultano Jaqmaq, invece, dovette confrontarsi con il loro banditismo e, a seguito della loro sconfitta, per allontanare il pericolo, ordinò il loro trasferimento in territorio ottomano.⁵⁴ Ma la manifestazione di resistenza più singolare fu una riunione di schiavi neri tenutesi nella pianura di Giza nel 1447⁵⁵ dove allestirono una finta corte sultanale facendo sfoggio di tutti i simboli del potere. Un episodio isolato e ambiguo che si presta a diverse letture, ma da cui traspare come questi schiavi avessero maturato la consapevolezza di un’identità collettiva e la necessità di attuare forme di resistenze ai soprusi dei ceti dominanti.⁵⁶ In questo periodo, dunque, la schiavitù militare e l’impatto che essa ebbe sugli stessi schiavi africani fu un fenomeno limitato alla parte occidentale del mondo musulmano, mentre nelle regioni orientali il

⁵⁰ Irwin, 1986, p. 21.

⁵¹ Verso la fine del periodo mamelucco il giovane sultano Nāsir Abū Sādat Muḥammad (1496-1498) creò reparti di schiavi neri da utilizzare come archibugieri; cfr. Ayalan, 1962. L’innovazione fu osteggiata dai militari turchi, tuttavia come nota Zaky (1967, p. 57) l’opposizione scaturì anche dal favoritismo del sultano per le truppe nere.

⁵² Harff, 1990, p. 108.

⁵³ Iyas, 1955.

⁵⁴ Marmon, 2007, p. 443.

⁵⁵ Sull’interpretazione della riunione avanzata dagli storici contemporanei si veda Marmon, 2007.

⁵⁶ Khan (2009, p. 158) sulla natura dell’assemblea nota: “It is thus quite conceivable that they could have initiated some sort of organized activity in the pastures of Giza”.

massiccio flusso di schiavi neri fu impiegato per soddisfare principalmente altre esigenze.⁵⁷

Sebbene sia difficile separare le categorie porose di lotta per il potere e pregiudizio razziale, la massiccia presenza di schiavi neri fu indubbiamente accompagnata dalla crescita di nuove forme d'insofferenza razziale.⁵⁸ Bernard Lewis, pur affermando che il Corano “non esprime alcun pregiudizio razziale o di colore” ha delineato l'evoluzione del fenomeno dalle sue prime manifestazioni alla cristallizzazione dell'immagine negativa del nero ad opera di geografi e altri autori musulmani.⁵⁹ Il risultato di tutto ciò fu l'associazione della negritudine alla bruttezza, alla stupidità e alla sfrenatezza sessuale. Questa immagine del nero da un lato elevò il colore a fattore giustificatorio della schiavitù, dall'altro alimentò timori e fobie percepibili anche in alcune leggende popolari⁶⁰ e nell'epica orale.⁶¹ Infatti nel *Sīrat Banī Hilāl* lo schiavo nero dissolto è spesso associato al pervasivo timore dell'infedeltà sessuale.⁶² Nonostante ciò la società musulmana, come riportato fra gli altri da Al Jāḥiẓ e Ibn Butlān, maturò una percezione e una valutazione articolate delle diverse etnie che costituivano la società nera.⁶³ Fra i diversi gruppi gli ḥabāšī godevano di un prestigio particolare: le schiave etiopi, infatti, rinomate per la loro

⁵⁷ Nāṣer-e Khosraw (1986, p. 87) riporta che a Lahsa (al Ahsa), località dell'Arabia orientale, vi erano circa trenta mila schiavi neri di diversa provenienza impiegati nei campi e nei giardini.

⁵⁸ Secondo Hunwick (2005, p. 120) i musulmani pur utilizzando la storia di Ḥam per giustificare la schiavitù, ne rifiutano l'associazione con la negritudine che attribuiscono a fattori climatici.

⁵⁹ Lewis, 1971, p. 19. Al riguardo il *Kitāb fakhr al sūdān 'ala 'l bīdān* di Jāḥiẓ Lewis (1971, p. 32) afferma che “le intenzioni di lui non sono del tutto serie”. Gabrieli (1981, p. 247) della natura dell'opera invece scrive: “Un delicato tema razziale ove accanto all'amore del paradosso entra forse anche un po' della discendenza giahiziana della Nigrizia”.

⁶⁰ Il riferimento è alla leggenda di Masoud, lo schiavo nero che il califfo fatimide Ḥakim utilizzava per sodomizzare commercianti disonesti; cfr. Stewart, 1981, pp. 73-74.

⁶¹ Canova sottolinea come “This heterogeneous material proves interesting as a documentation of the worldview of the medieval Arab populace”; cfr. Canova 2006, p. 231.

⁶² Connely, 1986, p. 161. Lo stesso Lewis (1971, p. 17) nel riportare la storia del re Shāḥzamān sembra alludere a questi incubi sessuali.

⁶³ Le principali designazioni furono Zanj, Ḥabāš, Zaghāwa e Nūba che secondo Hunwick (2005, p. 122) “would appear to coincide with the four principal gates through which African slaves entered the eastern Mediterranean world”.

bellezza, erano molto richieste,⁶⁴ come lo erano gli eunuchi di origine etiopica, mentre gli uomini, e a volte le donne,⁶⁵ venivano apprezzati per il loro valore militare. Appare tuttavia riduttivo ricondurre il prestigio accordato agli etiopi a meri fattori estetici. La motivazione più profonda è forse fornita da un'altra popolare *sīra*. Norris, nell'associare la *Sīrat 'Antar* ai conflitti preislamici, conclude che questi hanno lasciato "such a mark on the Arab imagination that the Ethiopians were commonly equated with the supreme enemies of Islam in Africa".⁶⁶ Una tesi che trova conferma anche nella letteratura apocalittica musulmana. Cook riferisce della profezia che vede gli etiopi distruggere la Ka'ba per poi essere sconfitti e ridotti in schiavitù. Egli inoltre riferisce di un altro esempio dello stesso genere in cui gli etiopi dopo aver attaccato Fustat ed essere stati sconfitti vengono venduti come schiavi.⁶⁷

La schiavitù *ḥabaṣī*, attestata sin dal periodo pre-islamico, con il riassetto interno e la ristrutturazione del sistema commerciale dell'Oceano Indiano asurge ad un ruolo di rilievo.

L'estromissione dell'altopiano dal nascente sistema musulmano è spesso fatto risalire all'espansione islamica,⁶⁸ tuttavia, forse ancora più determinante, fu il disinteresse musulmano per il regno che in questo periodo indirizzava le sue energie a perseguire una vigorosa espansione al centro dell'altopiano. Con i Salomonidi si ebbe un radicale riorientamento geopolitico. In un contesto globale caratterizzato dal dinamismo di un sistema commerciale che, imperniato sulla ritrovata centralità del Mar Rosso, si estendeva dalle Fiandre alla Cina, la priorità delle nuove classi dirigenti fu la riconquista dei centri commerciali costieri. Non si trattava, dunque, di un'Etiopia "beleaguered fortress in the midst of a sea of Islam" tratteggiata da Trimingham, bensì di una potenza che, sostenuta da un'ideologia religiosa militante,⁶⁹ preparava ripetu-

⁶⁴ Manning nota: "For the Horn, the ratio of slave exports to regional population was lower than for Eastern Sudan, but the proportion of females exported was exceptionally high"; cfr. Manning, 1990, p. 52.

⁶⁵ Minissale (2006, p. xx) segnala l'utilizzo di donne di origine etiopica quali guardie dell'*harem mughal*.

⁶⁶ Norris, 1980, p. 19.

⁶⁷ Cook, 2002, pp. 76-81.

⁶⁸ Lusini sostiene che la conquista delle isole Dahlak, privando Aksum di uno sbocco marittimo, abbia segnato la fine di una fase della storia dell'Etiopia; cfr. Lusini, 1993.

⁶⁹ Beyene, nel parlare della propaganda cristiana ad opera dei monaci, osserva che ciò "non sempre fu gradita al governo reale della nuova dinastia salomonide"; cfr. Beyene, 1993, p. 89.

te campagne militari conto i sultanati di Ifāt e Adāl al fine di riconquistare il controllo di Zeila (Zāglā) e Massawa.⁷⁰ Ma ciò non incise sulla collaborazione con quelle comunità musulmane, da tempo stabilitesi nei centri commerciali dell'Etiopia centrale e settentrionale, che espletavano una funzione chiave sia in alcuni settori artigianali sia nel commercio. Alla fine fu questa presenza musulmana ad agevolare il reinserimento del paese nel sistema Oceano Indiano. L'Etiopia esportava oro, profumi, granaglie,⁷¹ nonché i tanto richiesti schiavi ḥabāši. La schiavitù aveva infatti un ruolo importante nell'economia del paese⁷² ed era costituita per lo più da prigionieri di guerra perché, come recita il *Fetḥa Nagast*,⁷³ “La legge di guerra e il vincere fa i vinti schiavi dei vincitori”.⁷⁴ Ma, d'altra parte, il Codice decreta anche che “non si può vendere un servo credente a un infedele”.⁷⁵ Il commercio di lunga distanza vide i musulmani, spesso al servizio dell'imperatore e dei nobili, svolgere un ruolo trainante anche grazie al loro monopolio del commercio degli schiavi. Come scrive Pankhurst: “The exclusion of Christian merchants from the slave trade [...] inevitably placed them at a considerable and enduring disadvantage”.⁷⁶ Imponenti carovane trasportavano schiavi etiopi verso diversi sbocchi marittimi tra cui Massawa. Alla tratta parteciparono anche i potentati musulmani dell'area che con razzie reperivano schiavi etiopi. Particolarmente attivo fu il sultanato di Adāl che in Arabia scambiava i prigionieri di guerra etiopi con cavalli e armamenti. Infatti Varthema nella sua descrizione di Zeila (Zāglā)

⁷⁰ Ahmed, nel sottolineare che lo scontro non fu di natura religiosa, ne attribuisce la causa a fattori socio-economici; cfr. Ahmed, 1992, p. 18.

⁷¹ Come scrive Tuchscherer: “The Ethiopian steppes and high plateau also produced abundant quantities of grain and animal products for the Hejaz as well as for Yemen”; cfr. Tuchscherer, 2002, p. 30. Andrea Corsali durante la sua visita all'isola di Dalaccia notava che “la maggior parte della vettovaglia viene di Ethiopia”; cfr. Corsali, 1550, p. 199.

⁷² Gli schiavi erano utilizzati anche per il pagamento dei tributi. Secondo Baratti: “All the people pay the tenth part of all fruits to the king [...]. They always pay the tribute and taxes in the commodity of the country, in salt, gold, silver, hides, elephants teeth, slaves and such like”; Baratti, 1670, p. 62. Per una valutazione critica dell'opera di Baratti si rimanda a Tedeschi, 1992.

⁷³ Guidi, 1899.

⁷⁴ Il *Fetḥa Nagast* decreta anche che “Liberare schiavi è una cosa comandata alle persone serie”. Baratti nota che in occasione dell'incoronazione dell'imperatore “a thousand slaves are released at the emperor charge”; Baratti, 1670, p. 37.

⁷⁵ Guidi, 1899, p. 298.

⁷⁶ Pankhurst, 1990, p. 53.

ebbe a notare: “È un centro di grandissimo traffico soprattutto di oro e di zanne di elefante, vi si vende anche una grandissima quantità di schiavi che sono quelli del prete Gianni”.⁷⁷

L'arrivo dei portoghesi ebbe nell'immediato ripercussioni nefaste per l'Etiopia del tanto agognato prete Gianni. Gli Ottomani, al fine di proteggere la rotta del Mar Rosso, occuparono Massawa mentre il paese subiva la devastante invasione di Aḥmed Ibn Ibrāḥīm, detto il «Grañ» (il “mancino”). Il sistema commerciale invece, dopo il fallito tentativo portoghese di bloccare la rotta del Mar Rosso, riacquistò la sua antica vivacità.⁷⁸ Per quanto concerne il commercio degli schiavi, da un'ottica più ampia, il primato indubbiamente passò alle potenze cristiane. I portoghesi, che avevano finanziato la loro lunga marcia alla “scoperta dell'India” anche con il commercio di schiavi,⁷⁹ in questo periodo da un lato furono interessati a reperire schiavi per i loro possedimenti in India,⁸⁰ dall'altro indirizzarono i loro sforzi a rifornire le piantagioni brasiliane di una forza lavoro schiavile disciplinata. Questa fu costituita principalmente da schiavi congolesi che vennero così a costituire una componente importante di questa prima fase dell’“Atlantico nero”.⁸¹ La tratta degli ḥabaṣī invece rimase in mano musulmana; Pankhurst, citando Baratti⁸², scrive della pratica turca di catturare fanciulli etiopi.⁸³ La tratta ebbe un impulso anche dalla fondazione dei sultanati di Fur e Funj; quest'ultimo, che reperiva schiavi sia da nomadi che con razzie in territorio etiope, alimentava, attraverso il porto di Sawakin, la via della schiavitù del Mar Rosso. Attraverso questa rete si

⁷⁷ Varthema, 1991, p. 192.

⁷⁸ Per il tramonto in sede storiografica della nozione di Pannikar di una “Vasco da Gama Epoch” quale “a unified and reified picture of European domination in the Indian Ocean” si rimanda a Willis, 2000.

⁷⁹ Boxer, 1969, p. 25.

⁸⁰ Sassetti scrive che “i portoghesi dal Mozambique portano in India schiavi e molto avorio”; cfr. Sassetti, 1970, p. 219. Barendse sostiene che il costo proibitivo degli schiavi etiopi portò nel XVII secolo a una crescita della domanda di schiavi malgasci; cfr. Barendse, 2002, p. 260.

⁸¹ Secondo Boxer il rapporto con il Congo “epitomises in the most striking way the dichotomy which bedevilled the Portuguese approach to the black Africans for so long – the desire to save their immortal souls coupled with the urge to enslave their vile bodies”; cfr. Boxer, 1969, p. 97.

⁸² Si veda Baratti, 1670, p. 21.

⁸³ Pankhurst, 1990, p. 5.

creò una presenza massiccia di ḥabāšī nello Yemen⁸⁴ e gradualmente anche in India.

Prima dell'avvento del Sultanato di Delhi non si hanno riferimenti a una presenza di ḥabāšī in India anche se si può presumere che essi abbiano partecipato alle attività commerciali e alle campagne militari del periodo. Un'ipotesi, questa, che non autorizza a individuare, come qualcuno vorrebbe, l'origine dei Sidis del Pakistan nella conquista di Muḥammad b. Qāsim. Gli schiavi militari ḥabāšī furono sicuramente una componente dell'apparato militare del Sultanato di Delhi.⁸⁵ Il loro numero doveva essere relativamente esiguo dato che per le unità di fanteria c'era la disponibilità della massa di schiavi hindu catturati durante la conquista. È sotto il regno di Raḍiyya, una delle "sultane dimenticate" di Fatima Mernissi, che una personalità ḥabāšī acquista per la prima volta una concretezza storica. Raḍiyya ascese al trono nel 1236 grazie all'appoggio della popolazione della capitale⁸⁶ e al consenso dei militari turchi. Ben presto la determinazione a esercitare il pieno potere sultanale, che ella evidenziò con diversi atteggiamenti,⁸⁷ suscitò l'ostilità dei nobili turchi che a Delhi non godevano tuttavia del monopolio del potere come in Egitto. La "sultana", decisa a ridimensionarne il potere, cercò il sostegno di personalità non turche fra cui lo schiavo ḥabāšī Jamāl al Dīn Yāqūt, nominato *amīr-e ākhūr*. La nomina di Yāqūt fu considerata un affronto dalla classe dirigente turca che non si esitò a strumentalizzare le connotazioni razziali. Alla fine Yāqūt prima e Raḍiyya in seguito (1240) caddero vittime dei vittoriosi capi militari. Ma la coppia fu vittima anche della storiografia: un rapporto che scaturiva dalla lotta politica tra turchi e gruppi rivali fu nel tempo trasformato in una relazione amorosa condannata sia sul piano sociale che razziale.⁸⁸ Ma Wink attribuisce alla presenza ḥabāšī di questo periodo anche l'adozione di un'importante innovazione politico-istituzionale. Egli scrive:

⁸⁴ Abir, 1980, p. 10.

⁸⁵ Jackson, 1999, pp. 61-62.

⁸⁶ La popolazione di Delhi durante il periodo del Sultanato spesso esercitò tale potere decisionale. Si ritiene che i Mughal scelsero Agra come capitale appunto per evitare tale condizionamento.

⁸⁷ Come scrive Habibullah (1940, p. 770): "the triple offence of discarding the veil, holding public court and riding out in the city".

⁸⁸ L'accusa calunniosa sarà sublimata da Bollywood in una struggente storia d'amore. Sulla figura di Raḍiyya sono stati infatti realizzati due film, 1961 e 1980. Si segnala inoltre "the online comic strip" dal nome "Razia Sultan".

It was with Iltutmish that hereditary succession to the throne was re-introduced. [...] A curious custom crept in. All sons and grandsons of Iltutmish were kept in confinement [...] with the possible exception of the heir apparent. This custom may have been introduced by the Habashis at the court of Delhi [...] in an attempt to eliminate conflict among heirs. In Ethiopia it had been an established custom for centuries.⁸⁹

Nell'India del Sultanato venne a prevalere l'immagine degli ḥabaṣī come individui con particolari doti di forza e coraggio, elogiati anche dal poeta e poligrafo Amīr Khusrāo.⁹⁰ Questa reputazione deve aver aperto loro la strada agli impieghi paramilitari di cui ci informa Ibn Baṭṭūta. Nel descrivere un suo viaggio via mare da Cambay, egli nota:

“Io salii a bordo di *al-jakir*, su cui viaggiavano cinquanta arcieri e altrettanti guerrieri abissini – i quali costituiscono una garanzia su questo mare, perché quando a bordo c'è anche solo uno di loro, pirati e infedeli non attaccano la barca”.⁹¹

Ibn Baṭṭūta riferisce anche di un loro impiego da parte di mercanti cinesi operanti in India:

L'intendente di bordo ha le prerogative di un grande emiro: quando sbarca, gli arcieri e gli abissini marciano innanzi a lui con lance, sciabole, tamburi, corni e trombe, e quando arriva alla casa dove alloggia, piantano le loro lance ai lati della porta e non si muovono di lì per tutto il tempo che si trattiene in quella casa.⁹²

Questa presenza, legata agli insediamenti commerciali stranieri, fu il prodotto della pratica del periodo di interrompere in India i collegamenti tra i diversi circuiti che interagivano nel sistema dell'Oceano Indiano. In un'India cardine del sistema affluì manodopera specializzata fra cui appunto gli ḥabaṣī. Si ritiene, inoltre, che fu appunto questo contesto a portare alla creazione dei primi nuclei di quelle comunità afro-indiane chiamate Sidi.⁹³

L'associazione degli ḥabaṣī con il sistema commerciale dell'Oceano Indiano è confermata anche da un'altra notizia riportata da Ibn Baṭṭūta, cioè che

⁸⁹ Wink, 1999, p. 185.

⁹⁰ Rashid, 1969, p. 34. Da notare che le qualità fisiche delle genti africane furono lodate anche dai Cinesi. Irwin riferisce che nelle fonti cinesi ci sono storie di africani dotati di forza eccezionale; cfr. Irwin, 1985, p. 144.

⁹¹ Baṭṭūta, 2006, p. 611.

⁹² Baṭṭūta, 2006, p. 625.

⁹³ Per un'introduzione a queste comunità sparse lungo le coste del subcontinente dal Baluchistan al Karnataka si veda Catlin-Jairazhoy - Alpers, 2004.

a Colombo nello Sri Lanka “abita il visir signore del mare Jalasti, che comanda circa 500 abissini”.⁹⁴ Ma per gli ḥabašī lo sbocco occupazionale preferito rimaneva l'esercito imperiale. Durante il regno di Muḥammad b. Tughluq ci fu un reclutamento più consistente di truppe ḥabašī⁹⁵ e Ibn Baṭṭūta ci informa che alcuni di essi ebbero incarichi di rilievo:

L'emiro di Alapur, Badr al-Habashi, era uno schiavo del sultano dell'India e aveva un coraggio che divenne proverbiale. Compiva - da solo - un tal numero di incursioni contro gli infedeli, uccidendoli e facendoli prigionieri, che ben presto la notizia delle sue gesta si diffuse ed egli divenne famoso e temuto dai nemici.⁹⁶

L'emiro di cui parla il viaggiatore marocchino era, secondo Siddiqui, il comandante del distaccamento militare dislocato nel *thana* di Alapur il cui compito era di proteggere la strada che da Delhi portava al Deccan.⁹⁷ Un incarico importante ma lontano dal prestigio e dal potere che gli ḥabašī raggiungeranno con la regionalizzazione del potere musulmano in India. Fu appunto in questo periodo che essi, per utilizzare il titolo del bel lavoro curato da K. Robbins e J. McLeod, divennero gli Habash Amarat.⁹⁸

Il nuovo assetto del potere musulmano in India fu accompagnato da significative trasformazioni socio-politiche. Fra queste vanno menzionate sia il crescente rilievo che acquistò la politica di cooptazione di nuovi elementi nei ranghi della nobiltà, sia la più concreta integrazione che si creò fra la nuova classe dirigente regionale e i potentati hindu locali. Questi fattori, nonché una situazione di conflittualità permanente fra gli stessi stati successori, imposero il mantenimento di apparati militari il cui costo indubbiamente determinò una crescita del peso fiscale. Queste dinamiche contribuirono a creare un orizzonte politico fluido che permise agli ḥabašī di ritagliarsi nuovi ruoli. Ciò traspare con forza dalla fondazione della dinastia di Jaunpur. L'eunuco Malik Sewar, governatore provinciale⁹⁹ che si fregiava del titolo di Malik as Sharq, durante l'occupazione timuride di Dehli, riuscì a crearsi una base di potere

⁹⁴ Baṭṭūta, 2006, p. 664.

⁹⁵ Jackson, 1998, p. 183.

⁹⁶ Baṭṭūta, 2006, p. 599.

⁹⁷ Siddiqui, 2006, p. 140.

⁹⁸ Robbins - McLeod, 2006.

⁹⁹ Sebbene sotto Muḥammad 'ala al-Dīn l'eunuco Malik Kāfūr, che alcuni erroneamente presentano come di origine africana, ebbe anche l'incarico di governatore, nel Sultanato fu raro che eunuchi fossero nominati a posizioni di prestigio.

autonoma che gli permise di assicurare la successione al figlio adottivo, lo schiavo ḥabaṣī Malik Qaranfu.¹⁰⁰ Questi con il nome di Mubārak Shāh si attribuì emblemi della regalità islamica quali la recita del suo nome nella *khutba* e il potere di battere moneta,¹⁰¹ proclamando così l'indipendenza di quella dinastia Sharqī che fece di Jaunpur il più importante centro culturale dell'India del nord.¹⁰² Nel Bengala, invece, il ruolo degli ḥabaṣī fu determinato dalla decisione, nella metà del XV secolo, di avviare una massiccia importazione di schiavi militari neri, sia ḥabaṣī che zanj, con cui i sultani pensavano di arginare il potere della nobiltà. Uno sviluppo da rapportare alla debolezza della dinastia Ilyās Shāhī, ritornata al potere dopo un intervallo che vide hindu bengalesi esercitare il potere nella regione. I militari ḥabaṣī, nell'indifferenza della vecchia nobiltà ormai marginalizzata,¹⁰³ presero il potere e, perennemente in lotta fra loro, portarono il paese al degrado più assoluto.¹⁰⁴ Nel 1493 un ministro dell'ultimo sovrano ḥabaṣī, un arabo di origine meccana, attuò un nuovo colpo di stato dando vita alla dinastia Ḥusain Shāhī. Appare evidente che questa presenza, pur costituita da individui che raggiunsero le vette del potere, fu in sostanza un fenomeno trascurabile. Altresì irrilevante dovette essere, in Gujarat, il ruolo del consistente gruppo di militari africani la cui presenza è attestata durante la fase finale del sultanato indipendente.¹⁰⁵ Nel Deccan bahmanide, invece, i gruppi ḥabaṣī, pienamente partecipi delle dinamiche politiche del regno, acquistarono una concretezza storica di rilievo.

¹⁰⁰ Alcuni studiosi affermano che lo stesso Malik Sewar fosse un ḥabaṣī.

¹⁰¹ Thomas è del parere che le prime monete battute furono emesse dal successore, Ibrāhīm Shāh; cfr. Thomas, 1967, p. 320.

¹⁰² Il visitatore che si inoltra nel dedalo di viuzze della Jaunpur di oggi per imbattersi, all'improvviso, in uno dei gioielli architettonici di allora, può cogliere l'eco di quella vitalità culturale. Per un'introduzione all'architettura di Jaunpur si rimanda ad Alfieri, 1994. Da notare che Khalidi (1989, p. 80), attribuisce tale presenza alla decisione ottomana "to help defend Muslim India against Portugal"; Khalidi, 1989, p. 80.

¹⁰³ Mandal, 1970, p. 200.

¹⁰⁴ Mandal (1970, p. 206), pur dando un giudizio positivo del regno di Fīrūz Shāh ḥabaṣī, attribuisce ciò principalmente alla condizione di schiavi, estranei alla realtà del paese, dei sultani ḥabaṣī.

¹⁰⁵ La presenza è tuttavia associata alla moschea Sidi Sayyid, uno degli edifici più rappresentativi dello stile gujarati. Alfieri attribuisce la sua costruzione "al capo di una fazione di schiavi neri", tesi messa in dubbio da diversi studiosi; cfr. Alfieri, 1994, p. 113. Da notare che Khalidi (1989, p. 80), attribuisce tale presenza alla decisione ottomana "to help defend Muslim India against Portugal"; Khalidi, 1989, p. 80.

Il regno bahmanide (1347-1489) che controllava l'area dell'altopiano del Deccan a nord del fiume Tunghabhadra,¹⁰⁶ vide una considerevole presenza di ḥabāšī. Essi erano per lo più schiavi e discendenti di schiavi etiopi portati da mercanti arabi nella regione costiera del Konkan dove venivano acquistati dai nobili dell'altopiano. Tuttavia tale presenza è da inquadrare in un composito flusso migratorio che portò genti dell'Asia occidentale nel Deccan. I rapporti tesi con Delhi ostacolarono l'immigrazione dal nord mentre la rete di collegamenti con l'area nord-occidentale dell'Oceano Indiano portò i sovrani bahmanidi a cooptare persiani, arabi e turchi, presenza che ebbe un forte impatto nella vita culturale, religiosa nonché militare del regno.¹⁰⁷ Da questa scelta scaturì una permanente rivalità tra i nuovi arrivati *āfāqī/ghayr-mulkī* e i preesistenti gruppi musulmani, *dakhnī*. Questa rivalità fu uno dei fattori che alimentò la domanda di schiavi militari ḥabāšī e che alla fine portò alla creazione di una comunità ḥabāšī nel Deccan. Infatti con la libertà, di solito raggiunta con la morte del padrone, gli ḥabāšī continuarono ad essere impiegati nel campo militare. La maggior parte, come semplice fante, entrava al servizio di qualche nobile, mentre i più dotati e intraprendenti allestivano unità militari proprie, riuscendo così ad essere cooptati tra gli emiri dello stato. Il gruppo ḥabāšī, pur essendo in sostanza parte dei nuovi arrivati, si schierò con i *dakhnī*. Shervani nell'intento di evidenziare tale alleanza riporta la seguente decisione di uno dei sultani: "He ordered that in the future the afaqis should be on the right of the throne and the dakhnis and habashis on the left, and this made the rift between the two sections of the population even more permanent".¹⁰⁸ Questa partecipazione attiva alla dinamica politica del regno indubbiamente creò fra gli ḥabāšī una maggiore consapevolezza identitaria. D'altra parte la stessa adesione al campo *dakhnī* era scaturita sia dalla comune fede sunnita,¹⁰⁹ sia dal rifiuto della pretesa *āfāqī* di una superiorità culturale che,

¹⁰⁶ Il fiume Tungabhadra segnava il confine con Vijayanagar. Da notare che l'area del fiume era stata spesso contesa dalle potenze rivali sviluppatesi in diversi periodi storici nelle due aree nodali dell'India meridionale.

¹⁰⁷ Tale presenza assicurò al regno anche un vantaggio nell'uso dell'artiglieria, cfr. Khan, 1961, p. 201. Il veneziano Balbi (1962, p. 138) accenna a ciò nel riferire che a Chaul "sono murate alcune palle di sasso, tonde come le nostre barile da vino, che le tengono per memoria d'essere stati invitti al tempo della guerra che ebbero col re Zamolucco".

¹⁰⁸ Shervani, 1973, p. 172.

¹⁰⁹ Van Linschoten (2005, I, p. 264) nel suo Viaggio scrisse: "There are many Arabians and Abexiins in India. The Arabians observe Mahomets Law and the Abexiins some are Mahometans, some are Christians, after their manner, for they are of Prester Johns land".

nel caso degli ḥabaṣī, era accompagnata anche da venature razziste.¹¹⁰ La comunanza razziale ebbe indubbiamente un ruolo nella creazione di un'identità di gruppo; tuttavia é arduo valutare in che misura ciò rispecchiasse tratti culturali comuni. Infatti, all'ombra della perdurante instabilità causata dalla rivalità etnica, causa primaria della fine dello stato bahmanide, si avviò lo sviluppo di una cultura distinta da quella dei musulmani del nord che si manifestò pienamente con lo smembramento dell'impero bahmanide.¹¹¹ I cinque stati successori, anch'essi con una notevole presenza ḥabaṣī, furono tutti saldamente ancorati a tale identità; tuttavia fu ad Ahmadnagar che, in presenza dell'avanzata mughal, uno schiavo ḥabaṣī decise di combattere a difesa delle tradizioni culturali del Deccan.

Malik Ambar nacque in Etiopia intorno al 1548 e in giovane età fu venduto come schiavo. Si pensa che trascorse la prima parte della vita in qualche centro della via schiavile dove si convertì e si guadagnò per le sue qualità il nomignolo di "Ambar" (anbar, ambra grigia). Di questa prima fase della vita, i diversi biografi forniscono dati fattuali più dettagliati che rimangono tuttavia mere congetture; sarebbe forse più utile ipotizzare che l'istruzione ricevuta in questi primi anni abbia potuto affievolire la consapevolezza delle sue origini e dunque limitare forme di emarginazione. È indubbio che il periodo lo aveva preparato, per dirlo con la Crone, a "cavalcare" al servizio di un padrone a cui ubbidire ciecamente. Nei primi anni '70, spedito sulle coste del Deccan, fu acquistato da Changiz Khān, potente e abile ministro dell'instabile sultano Murtaẓā di Ahmadnagar.¹¹² Alla drammatica morte del suo padrone,¹¹³ da uomo libero si trasferì nel vicino sultanato di Bijapur. La decisione è forse da rapportare anche al clima incerto che regnava in quel periodo ad Ahmadnagar dove, fra l'altro, l'elemento ḥabaṣī lottava per ritagliarsi un ruolo autonomo.¹¹⁴ Durante i circa 15 anni trascorsi nel regno degli 'Adil Shāhī, Malik

¹¹⁰Eaton, 1978, pp. 41-43. La collaborazione fu forse agevolata anche dall'assenza di rivalità occupazionale. Gadre (2006, p. 24) sottolinea che mentre erano per lo più impiegati nel settore amministrativo e diplomatico, gli abissini preferivano la carriera militare.

¹¹¹Coslovi, 1990 p. 98.

¹¹²Shyam, 1970, p. 261. Per la sua evidente instabilità mentale fu chiamato Murtaẓā Diwana. Per una descrizione del suo comportamento erratico e violento si vede Garde, 1986, pp. 31-32.

¹¹³Sullo sfondo del clima di sospetto riconducibile alla perdurante rivalità etnica, il sultano Murtaẓā Shāh intimorito dal crescente potere di Changiz Khān ne ordinò l'avvelenamento. Il ministro, informato della decisione "protested his innocence of any rebellious intentions and swallowed the fatal draught", cfr. Gribble, 1896, p. 203.

¹¹⁴Hlam - Subrahmagam, 2004, p. 365.

Ambar riuscì ad allestire una piccola unità di cavalleria che gli valse il titolo di *malik*. Tale permanenza portò forse anche a maturare in lui disegni più ambiziosi che intorno al 1595 egli ritenne potessero essere realizzati con un ritorno ad Ahmadnagar, dove la morte del sultano Burhām Nizām Shāh II aveva innescato un altro periodo d'instabilità. Lo scontro fra opposte fazioni, nonché la decisione di Akbar di anettere il territorio del sultanato, creò una situazione propizia alla realizzazione delle ambizioni di un uomo d'azione. Non si hanno dettagli del suo processo di ambientazione in questo periodo di permanenza a Bijapur, tuttavia il fatto che Malik Ambar fosse riuscito ad allestire un proprio contingente militare lascia pensare che avesse acquistato padronanza delle dinamiche politiche dominanti. Malik Ambar, ad Ahmadnagar entrò al servizio di Abhang Khān, uno dei leader del partito ḥabāṣī, figura ormai determinante per la scelta del nuovo sovrano e qui riuscì ben presto ad assumere un ruolo importante e a guadagnarsi, con i suoi attacchi alle linee mughal, la reputazione di leader capace e valoroso. Tamaskar sostiene infatti che in questo periodo egli fosse diventato "an important officer [...] few could have listened to him while he had been a petty leader".¹¹⁵ Furono l'assassinio di Chānd Bībī¹¹⁶ e la successiva conquista mughal del forte di Ahmadnagar nel 1600, a proiettare il nascente leader ḥabāṣī su uno scenario gravido di tensione ma anche di opportunità.

Con i Mughal in grado di controllare solo l'area della capitale, il paese, ormai privo di strutture statali, cadde in preda al caos e alla violenza di soldati sbandati. Malik Ambar accumulando risorse dalle razzie in territorio mughal, riuscì ad allestire un potente corpo di 9000 cavalieri con cui assicurò pace e stabilità all'area sud-orientale del paese. Date le circostanze egli come tanti altri nobili, avrebbe potuto adeguarsi al nuovo ordine mughal, ma per diversi motivi¹¹⁷ rifiutò la prospettiva di diventare un vassallo minore dei Mughals e

¹¹⁵Tamaskar, 1978, p. 31.

¹¹⁶Sorella del defunto sultano si prodigò per assicurare la successione al nipote Bahādur Shāh. La sua fama è associata alla eroica difesa del forte di Ahmadnagar; tuttavia, allorquando fu evidente l'impossibilità di un'ulteriore resistenza, la sua decisione di aprire trattative con i Mughal portò al suo assassinio. La figura di Chānda Bībī ispirò Meadows Taylor a scrivere il suo "A Noble Queen. A Romance of Indian History".

¹¹⁷È possibile che l'atteggiamento di superiorità razziale mostrato dai Mughal già durante questa prima fase abbia potuto incidere sulla decisione; tuttavia una motivazione più concreta fu l'incitamento di Bijapur a creare "a united front of the Deccan kingdoms against the mughals". Eaton invece, mette l'accento su quella che definisce, forse erroneamente, "the ideology of

puntò a salvaguardare il potere e prestigio ormai raggiunto sposando la causa dell'indipendenza di Ahmadnagar. L'obiettivo richiedeva qualità politiche notevoli che Malik Ambar non mancò di evidenziare. Egli, sin dall'inizio consapevole che soltanto il ripristino della dinastia avrebbe potuto dare legittimità al suo potere, con l'aiuto di Ibrāhīm Shāh di Bijapur riuscì a convincere un giovane membro della vecchia famiglia reale ad accettare l'investitura.¹¹⁸ L'alleanza fra i due fu sancita dal matrimonio del nuovo sovrano con la figlia del capo ḥabaṣī: cerimonia che si tenne a Parendā, quartier generale di Ambar, che divenne capitale del sultanato. Fu così che uno dei tanti schiavi ḥabaṣī della diaspora africana divenne *wakīl as-sultānat*.

Malik Ambar in questa fase si adoperò per assicurare la sopravvivenza dello stato Nizām Shāhī e indirizzò le sue energie a forgiare, sia con mezzi politici che con la forza, un più largo consenso per tale obiettivo. Già con la restaurazione aveva tentato di arginare il pericolo che la vecchia nobiltà, demoralizzata dalle vittorie mughal e corrotta dall'oro del nord, potesse abbandonare completamente la causa della dinastia. Si aprì così una fase complessa in cui i tre principali protagonisti furono i Mughal, Malik Ambar e il rivale Rājū. Soldato di umile origini, quest'ultimo era riuscito a portare sotto il suo controllo un'area nel nord del paese. Pur riconoscendo il nuovo sovrano, Rājū, animato da ambizioni e obiettivi analoghi a quelli di Malik Ambar fu restio ad accettare passivamente il potere del nuovo *wakīl*. Malik Ambar, ben conscio che questa forma aggiornata di fazionalismo, che portò alla divisione della stessa comunità ḥabaṣī,¹¹⁹ metteva in pericolo sia il suo ruolo sia la sopravvivenza dello stato, ritenne necessario eliminare il rivale. Il *wakīl* non esitò a utilizzare ogni mezzo per indebolirlo. Infatti Sarkar sottolinea come "Ambar seduced Raju's troops from his side by money, force and friendly overtures".¹²⁰ Lo scontro, che durò diversi anni e vide il coinvolgimento anche dei Mughal,¹²¹ si concluse nel 1606 con la sconfitta di Rājū e l'annessio-

salt", che indusse gli ex schiavi a rimanere fedeli alla vecchia classe dirigente; cfr. Eaton, 2008, p. 118.

¹¹⁸Shyam, 1968, p. 39. Il sovrano di Bijapur da tempo aveva cercato di mettere sul trono di Ahmadnagar uno zio di Burham: "A certain Baqir, who had been living in poverty in Bijapur"; cfr. Alam - Subrahmaniam, 2004, p. 371.

¹¹⁹Shyam, 1968, p. 55.

¹²⁰Sarkar, 1933, p. 633.

¹²¹L'obiettivo primario dei Mughals era di istigare sia il sultano che Rājū a ribellarsi al potere di Malik Ambar; tuttavia le fonti riferiscono del buon rapporto che si creò tra il Khān-i Khānān

ne dei suoi territori. Ciò permise a Malik Ambar di trasferire la capitale a Junnar, antica culla dello stato Nizām Shāhī. L'eliminazione del rivale rafforzò sia militarmente che politicamente la posizione di Malik Ambar il quale, sostenuto da Bijapur, decise di accentuare la lotta contro i Mughal. Momento finale dello scontro fu l'assedio nel 1609 del forte di Ahmadnagar. Il comandante mughal intenzionato a resistere fu forzato dalla sua stessa guarnigione ad arrendersi e, come recita il *Tuzuk-i Jahāngīrī*,¹²² "under an agreement, he vacated the fort, and proceeded to Burhanpur".¹²³ Ma Malik Ambar in questi anni dovette fronteggiare anche le manovre ostili del sovrano che egli stesso aveva creato. Murtaza II, non aveva mai accettato di essere relegato ad un ruolo cerimoniale e aveva di fatto attivamente istigato la condotta di Rājū.¹²⁴ Sebbene Malik Ambar ne meditasse da tempo l'eliminazione¹²⁵ fu soltanto nel 1610, a seguito di quello che Eaton definisce "knotty domestic problems",¹²⁶ che decise di farlo avvelenare, ponendo sul trono il figlio di prime nozze di Murtaza, dell'età di cinque anni. La scelta di investire il fanciullo della corona evidenzia come Malik Ambar, a differenza dei generali ḥabāši del Bengala, avesse piena consapevolezza della tradizione politica del paese. Pertanto, come scrive Pietro Della Valle, egli dimostrò sempre una "grandissima sottomissione della sua persona verso il fanciullo" anche se, sempre per citare il

e Malik Ambar; cfr. Sarkar, 1955, p. 8, Sherwani, 1974, p. 276. Anwar sostiene, invece, che i due abbiano stipulato un patto di non aggressione; cfr. Anwar, 1995, p. 356. Sull'incontro assai cordiale tra Malik Ambar e l'inviato mughal Asad Beg si rimanda ad Alam e Subrahman-gam, 2004, p. 381.

¹²²Jahangir, 1968, I, 182.

¹²³William Finch aggiunge che durante la ritirata le forze di Malik Ambar "suddenly issued forth with all their forces upon the unprovided enemies and made a great slaughter"; si veda Foster, 1921, p. 130.

¹²⁴Shyam, 1968, p. 56; Tamoskar, 1978, p. 62.

¹²⁵Nayeem scrive che nel 1607 Malik Ambar si consultò con il sovrano di Bijapur "on the plan to depose Murtaza; but on Adil Shah's disapproval he did not take the drastic step"; cfr. Nayeem, 1974, p. 94.

¹²⁶Sia Eaton (2008, p. 119) che Tamoskar (1978, p. 103), basandosi sulle osservazioni dell'olandese Pieter Van den Broecke, suggeriscono che la decisione fu anche il risultato di una lite tra la prima moglie del sultano e la figlia di Malik Ambar. Quest'ultima fu definita dalla prima moglie, una bianca persiana, una concubina e una semplice schiava. Malik Ambar informato dalla figlia impartì l'ordine di avvelenare la coppia.

viaggiatore italiano,” egli governa con tanta autorità che oggi quello stato è conosciuto per il paese del Melik”.¹²⁷

Sebbene Malik Ambar traesse legittimazione dalla forza, sin dai primi anni che rivestì la carica di *wakīl*, con lo stato sull’orlo del collasso,¹²⁸ si adoperò per dare al paese un buon governo. Ciò potrebbe essere ricondotto a due motivazioni: da un lato la necessità di arginare forme di malcontento, in particolare tra contadini e soldati, che potevano essere strumentalizzate da nobili ostili al potere del ministro ḥabaṣī, dall’altro non è da escludere che Malik Ambar avesse maturato, in linea con la sua fede islamica, una visione razionale del potere indirizzata ad assicurare ai sudditi benessere e tutela dall’ingiustizia. Egli, ad ogni modo, operò il rinnovamento di alcuni istituti portanti del sistema bahmanide; va tuttavia sottolineato che ciò fu possibile anche grazie alla fiducia che ispirava la sua forte personalità. La sua stessa statura imponente, che ben si evince dalle miniature che lo ritraggono, dovette rassicurare i sudditi circa la sua capacità di tenere sotto controllo i diversi dipartimenti dell’amministrazione. Ma in Malik Ambar la forza fu sempre accompagnata dalla modestia e dalla generosità. Le fonti ne segnalano l’abitudine a pregare con la gente comune e, da buon sovrano musulmano, la magnanimità nell’elargire sostegno ai bisognosi. L’inviato mughal Asad Beg lo descrive come un uomo colto, ma anche puntiglioso nell’osservanza dei dettami della religione.¹²⁹ Le lodi sperticate dell’inviato sono forse da rapportare alle buone relazioni che i Mughal intrattenevano in quel periodo con Malik Ambar,¹³⁰ tuttavia questa caratterizzazione positiva trova conferma in François Pyrard:

Quand il vient prendre son repas, il fait venir force belles femmes pres de lui, qui chantent & jolient des instrumens [...] Apres ce plaisir, ce Roy fait retirer tout le mond & se mit en telle contemplation de la vonté & uncertainty de la vie, que ser cela il s’endart.¹³¹

La sua religiosità, tuttavia, non sfociò mai in intollerante settarismo. La sua preoccupazione per il pericolo di forme di *communalism* traspare con

¹²⁷Della Valle, 1843, I, p. 588.

¹²⁸Shyam sottolinea come la devastazione causata dalle campagne militari accompagnata da un dirompente processo inflattivo aveva portato ad un massiccio esodo della popolazione; cfr. Shyam, 1968, pp. 54-55.

¹²⁹Harris, 1985, p. 150

¹³⁰Alam - Subrahmangam, 2004, p. 381.

¹³¹Pyrard, 1619, pp. 272-73.

chiarezza da un'innovazione introdotta nel campo dell'amministrazione della giustizia. Malik Ambar nell'insieme optò per il mantenimento dei sistemi tradizionali, tuttavia avvertì la necessità di creare un corpo speciale di giudici per i casi in cui erano coinvolti persone di religione diversa.¹³²

Le innovazioni più radicali promosse da Malik Ambar furono attuate nel settore agrario. Moreland infatti nella sua opera sul sistema agrario indiano in periodo musulmano scrive:

The first landmark in the agrarian history of this portion of the country is the system of assessment introduced by Malik Ambar [...] The evidence of traditions which survived into the British period show that the change then made were important.¹³³

Obbiettivo primario di Malik Ambar fu quello di promuovere un aumento della produttività del settore e a tal fine adottò misure atte al recupero dei terreni incolti. Nel Konkan, dove il problema era particolarmente grave, egli fece ricorso a incentivi monetari;¹³⁴ altrove invece utilizzò la leva fiscale. Egli inoltre sollecitò i propri funzionari a occuparsi del problema imponendogli ispezioni nelle aree di loro competenza e punì severamente coloro che perpetravano ingiustizie a danno dei coltivatori.¹³⁵ Politica che ovviamente fu dettata anche da esigenze fiscali. Infatti, la necessità di mantenere un apparato militare articolato imponeva un recupero delle entrate fiscali anche dal settore agricolo.¹³⁶ Tuttavia egli era ben consapevole che un aumento della pressione fiscale avrebbe portato, come sempre, alla fuga dai campi e alimentato la conflittualità tra agricoltori e ceti medi rurali. La soluzione fu l'avvio di un radicale riassetto del sistema fondiario che anche sotto i musulmani era rimasto assai nebuloso. Malik Ambar, forse influenzato dalla riforma avviata da To-

¹³²Tamaskar, 1978, p. 226.

¹³³Moreland, 1968, p. 182.

¹³⁴Kulkarni, 2003, p. 179.

¹³⁵Tamaskar, 1978, pp. 208-209.

¹³⁶Sulla pletora di tributi, imposte, dazi e balzelli vari del periodo si rimanda a Tamaskar, 1955, pp. 158-62. Particolarmente interessante è il riferimento a una forma di tassa di scopo relativa al trasferimento del "Mulk Maidan canon from Daulatabad to Solapur"; cfr. Tamaskar, 1954, p. 96. Della Valle (1843, p. 589) del canone scrive: "Dicon che Nizamsciahha, nel suo stato un pezzo d'artiglieria così smisurato, che dicon spararsi con mille e cinquecento libbre di polvere; che la palla sia grossa poco meno dell'altezza d'un uomo, che il metallo del pezzo sia grosso circa due palmi, e che per muoverlo ci voglion non so quante migliaia di buoi, oltre degli elefanti".

dar Mal, procedette alla misurazione dei terreni e alla stima della loro produttività.¹³⁷ Egli inoltre rapportò questa stima a singoli villaggi di cui individuò l'estensione. Come nota Tamaskar:

Malik Ambar got all the land of the Kingdom measured and settled the rates of revenue payment, and the boundaries of the different villages [...] All the fields, gardens and salt-pans of all the villages were surveyed and the amounts to be paid by each fixed. In accordance with it the ryots paid the revenue fixed.¹³⁸

Dunque le più significative differenze di questo sistema rispetto a quello introdotto nel nord furono la stima annuale piuttosto che permanente e la decisione di togliere la responsabilità fiscale alle élite rurali per assegnarla direttamente al coltivatore. Quest'ultimo aspetto diede al capo villaggio un ruolo chiave, bilanciato, tuttavia, dall'istituzione di un corpo di funzionari sia hindu che musulmani con il compito di evitare abusi da parte dei patel.¹³⁹ Con la riforma Malik Ambar riuscì a coinvolgere il coltivatore nella vita rurale e a indurlo a non abbandonare i campi. L'efficacia del sistema portò poi Shivaji a mantenerne molti aspetti, mentre le altre parti del Deccan dopo il 1630 si allinearono al sistema mughal.¹⁴⁰

È indubbio che Malik Ambar ritenesse il settore agricolo centrale nell'economia del paese, tuttavia egli non trascurò di sviluppare anche il potenziale economico del litorale, porta di quel sistema commerciale dell'Oceano Indiano di cui la sua stessa presenza in India era testimonianza. La presenza portoghese non aveva alterato in modo radicale la natura del sistema¹⁴¹ e il ruolo dei mercanti indiani acquistò un peso più significativo con l'evolversi del ruolo dei portoghesi. Il declino commerciale e militare dei portoghesi nella regione del Malabar favorì durante la seconda metà del XVI secolo la rinascita dei porti della costa del Konkan.¹⁴² Chaul, porto portoghese, ma anche sbocco marittimo del sultanato di Ahmadnagar, come attestano i veneziani Federici e

¹³⁷ La misurazione era fatta ad occhio-nazar pahani e i terreni venivano poi divisi in terreni irrigui e non irrigui.

¹³⁸ Tamaskar, 1953, p. 55.

¹³⁹ Tamaskar, 1954, pp. 95-96.

¹⁴⁰ Kulkarni, 2002, pp. 159-63.

¹⁴¹ Pearson (1987, p. 89) scrive: "Most Portuguese most of the time fitted into it, at times modifying, but never changing radically, its basic nature".

¹⁴² Arasaratnam, 1994, p. 92.

Balbo nonché l'inglese Fitch,¹⁴³ fu anche in questo periodo uno scalo molto attivo.¹⁴⁴ In questa fase i proprietari e gli armatori delle grosse navi erano per lo più principi e nobili;¹⁴⁵ Malik Ambar, con l'evidente scopo di promuovere il commercio, si assunse la responsabilità di alcune navi che assicurarono i rapporti commerciali con l'area del Mar Rosso. Infatti intorno al 1613, verosimilmente esente dal normale pagamento di dazi ai portoghesi, acquistò "the right to send two ships per annum from Chaul to Mocha".¹⁴⁶ Malik Ambar esercitò una forte influenza anche sul vicino porto di Dabhol¹⁴⁷ che conquistò nel 1625.¹⁴⁸ Questo ruolo di "grande mercante" determinò anche la natura dei rapporti di Malik Ambar con le potenze europee.¹⁴⁹ I portoghesi lo considerarono un valido alleato contro il temuto espansionismo mughal,¹⁵⁰ mentre con gli inglesi i rapporti furono conflittuali e culminarono con il loro attacco a Dabhol. La figura di Malik Ambar è dunque anche da associare con il breve periodo di dinamismo dei porti del Konkan che ben presto cedette alla supremazia commerciale di Surat.

Pietro Della Valle della reputazione allora corrente di Malik Ambar scrive:

¹⁴³Federici scrive: "Chaul sono due città di una de' Portoghesi, l'altra de' Mori; quella de' Portoghesi è posta più in basso e signoreggia la bocca del porto [...] L'una e l'altra sono porto di mare e vi si fanno molte faccende d'ogni sorte di spetie e di droghe, sete panni di seta, sandolo [...] Escono di Chaul per tutta l'India, per Malacca, per Portogallo, per il stretto della Mecca, per la costa di Melindi e per Ormuz, una quasi infinità di robe"; cfr. Federici, 1962, p. 12. Fitch (Foster, 1921, pp. 41-47) e Balbo (1962, pp. 137-38), a parte qualche nota di colore non aggiungono molto alle osservazioni di Federici.

¹⁴⁴Sull'antichità di Chaul si rimanda a Gogte, 2006.

¹⁴⁵Das Gupta (1988, p. 109) attribuisce ciò a fattori economici: "Large ships would tie up too much of the trading capital of even an affluent merchant. Shipowing at the Indian ports was almost invariably a matter for the individual and a ship lost at sea would mean a crippling blow". Sulla presenza di "ship-owning merchants" indiani durante il periodo 1000-1500, si rimanda a Chakravarti (2000).

¹⁴⁶Steensgaard, 1973, p. 89. Ma era fatto divieto esplicito di trasportare alcune merci di cui i portoghesi fornirono un dettagliato elenco; Tamascar, 1947, pp. 32-33.

¹⁴⁷Jourdain che visitò il porto nel 1612 scrive: "From this towne every yeare goeth two or three shippes of greate burthen to the Red Sea, farre richer then those that goe for (from) Suratt"; cfr. Jourdain, 1905, p. 198.

¹⁴⁸Das Gupta, 1985, p. 493.

¹⁴⁹Barendse, 2002, p. 57.

¹⁵⁰Per una breve introduzione alla questione si rimanda a Subrahmanyam, 2000, pp. 162-203.

Empio dedito ad incantesimi, coi quali s'adopera in mantenersi in grazie al suo re e che per opera d'incantesimi, come per fare certe fabbriche meravigliose, e con buona ventura perché durino perpetue.¹⁵¹

Il viaggiatore veneziano è attento a sottolineare che le sue osservazioni sono semplicemente frutto di dicerie della cui veridicità non è certo. Ma è proprio ciò ad avvalorare l'immagine di Malik Ambar come grande costruttore. Infatti, intorno al 1605, dopo aver temporaneamente sconfitto i Mughal, egli avviò la costruzione di una nuova capitale nei pressi di Khirki, villaggio a circa 15 km da Daulatabad. La capitale, chiamata Fatehnagar, fu attaccata e distrutta dai Mughal nel 1621,¹⁵² ma egli ostinatamente la ricostruì in pochi anni. Nella capitale Malik Ambar fece costruire moschee, bagni, giardini e una chiesa.¹⁵³ La struttura tecnicamente più rilevante fu tuttavia l'acquedotto. Infatti il nahar-e ambari raccoglieva l'acqua da sorgenti naturali situate a notevole distanza e attraverso gallerie spesso scavate nella roccia¹⁵⁴ riforniva l'ormai grande città di acqua.¹⁵⁵ Risulta difficile risalire alle motivazioni di fondo che spinsero Malik Ambar a dar vita a questo progetto. I possibili risvolti economici, occupazionali e psicologici ebbero indubbiamente il loro peso; tuttavia è verosimile che queste considerazioni, come scrive Ramazan, furono accompagnate da un "inner desire to leave a mark of identity with a town".¹⁵⁶ È da sottolineare che gli elementi costituenti di questa identità sono da rapportare alla sua intima adesione ai valori della cultura deccani. Egli, infatti, sostenne finanziariamente letterati, poeti e artisti¹⁵⁷ e la sua corte fu frequentata da sufi, 'ulama e pundit. Malik Ambar, passato alla storia principalmente per le sue qualità militari fu anche uomo illuminato e di cultura.

¹⁵¹ Della Valle, 1843, pp. 588-89.

¹⁵² Jahangir scrive: "The leaders of the victorious army, with their vengeance seeking soldiers, halted three days in the town of Khirki, and so destroyed a city which had taken twenty years to build, and it is not known if it will regain its splendor in other twenty years", Jahangir, 1968, II, pp. 207-208.

¹⁵³ Shyam, 1968, p. 158.

¹⁵⁴ Michell e Zebrowski sono del parere che la tecnica utilizzata fosse stata importata dall'Iran, cfr. Michell-Zebrowski, 1999, p. 41.

¹⁵⁵ Tamaskar afferma, forse esagerando, che la capitale divenne "the largest city in the East in the seventeenth century"; cfr. Tamaskar, 1975, p. 409.

¹⁵⁶ Ramazan, 1982, p. 16.

¹⁵⁷ Ci sono pervenute circa nove miniature del periodo e, come nota Zebrowski (1983, p. 36), soltanto Malik Ambar, con le sue disponibilità di risorse, poteva esserne il committente.

Nel tentativo di assicurare la sopravvivenza della “personalità deccani” egli non esitò a dotare il paese di forme politico-amministrative innovative; tuttavia, nonostante queste forme avanzate di sperimentazioni, non riuscì ad attuare il cambiamento sistemico necessario. Ben presto il tarlo della divisione in fazioni, insito nella forma di stato patrimoniale prevalente nel Deccan¹⁵⁸ portò settori della nobiltà, fra cui anche molti nobili ḥabāši, ad allearsi con i Mughal.¹⁵⁹ Gli stessi Maratha che con la loro tattica di guerriglia – *bari-giri* – avevano contribuito in modo significativo ai successi di Malik Ambar, cedettero alle lusinghe di Jahangir. Il risultato fu che nel 1617 egli fu forzato a consegnare ai Mughal le chiavi del forte di Ahmadnagar. Nonostante Malik Ambar continuasse la sua resistenza, sia per una crescente rivalità con gli altri stati del Deccan, sia per l'efficacia della politica di *divide et impera* di Jahangir, ben presto anche Bijapur si allineò alla politica imperiale. In ogni caso nel 1624 a Bhaturi, nelle vicinanze del villaggio di bhātawādī, Malik Ambar riuscì a sconfiggere le forze dell'alleanza Mughal-Bijapur e per altri tre anni, fino alla morte avvenuta nel 1627, riuscì ad assicurare l'indipendenza del suo paese.

Forse, però, il vecchio ḥabāši in quegli stessi anni aveva avvertito che il suo mondo era ormai al tramonto e che i nuovi valori veicolati dai Mughal, nonché la loro maggiore capacità di accomodare le élite regionali nel sistema di potere, rendevano ineluttabile la sconfitta. Infatti nel quadro di una legittimità imperiale, giustificata ideologicamente attraverso rituali compositi e politicamente sorretta da conquiste territoriali e cooptazioni, l'India fu attraversata da profondi cambiamenti. La stessa schiavitù, che nei periodi di carestia rimaneva una piaga del mondo rurale,¹⁶⁰ sotto Akbar fu parzialmente abolita.¹⁶¹ Indubbiamente, come afferma Muzaffar Alam il declino della schiavitù è da rapportare anche a fattori economici quali la crescita nelle esportazioni

¹⁵⁸ Per una discussione del concetto con riferimento al Deccan si veda Bredi, 1991, pp. 38-39.

¹⁵⁹ Satish Chandra rapporta la situazione al fatto che “in course of time Malik Amber became arrogant and alienated many of his allies”; cfr. Chandra, 1999, p. 198.

¹⁶⁰ Halib, 1999, pp. 114 e 143.

¹⁶¹ Abu'l Fazl (1989, II, p. 246) scrive: “One of the glorious boons of his Majesty the Shahinshah [...] was the abolition of enslavement. The victorious troops which came into the wide territories of India used in their tyranny to make prisoners of the wives and children and other relatives of the people of India and used to enjoy them or sell them. His Majesty, the Shāhinshāh, out of his through recognition of and worship of God, and from his abundant foresight and right thinking gave orders that no soldier of the victorious armies should in any part of his dominions act in this manner”.

tessili,¹⁶² tuttavia come si evince dalle osservazioni di Abu 'l Fazl, Akbar giustifica la decisione in termini religiosi e, ancor più rilevante, quale nuovo discorso imperiale. In questo nuovo contesto la schiavitù militare che Malik Ambar aveva continuato ad utilizzare risultava un fenomeno obsoleto, superato dai concetti di *namak* e *naukar* - salario e impiego - concetti che come scrive Kolff “would play an important role in sustaining the newly booming activity of the military labour market”.¹⁶³ Il cambiamento pose fine al flusso di schiavi *ḥabaṣī* e condannò la comunità a scomparire oppure a ritagliarsi una nicchia identitaria vagamente associata al ricordo della diaspora. Tuttavia inquadrare la figura di Malik Ambar nella stessa cornice identitaria sembra alquanto riduttivo. La classe dirigente *ḥabaṣī* fu inevitabilmente indotta ad abbracciare il codice culturale dominante. Eaton, forse in omaggio all'indirizzo attuale degli studi diasporici, nel parlare del regno di Malik Ambar afferma che esso “acquired a distinctly African character” e ribadisce la sopravvivenza di una “African identity”.¹⁶⁴ A meno che non si voglia seguire l'esempio di Jahangir e ridurre la figura di Malik Ambar al colore della sua pelle è alquanto difficile individuare elementi linguistici e culturali che permettano di associare Malik Ambar ad una identità culturale africana. Anzi la sua figura mette in luce la capacità di alcuni individui della diaspora, nonostante i perduranti pregiudizi razziali, di appropriarsi dei valori del nuovo contesto culturale per ritagliarsi una nuova identità relativamente libera da sedimentazioni del passato. Un'identità sorretta da una forte personalità, questa sì frutto anche dell'esperienza della diaspora, che come nota Duff portò il suo nome a essere venerato in ogni villaggio del suo paese.¹⁶⁵

BIBLIOGRAFIA

- Abir, M., 1980 *Ethiopia and the Red Sea*, London: Frank Kass Publishers.
 Abu-l-Fazl, 1988 *The Akbar Nama*, trans. H. Beveridge, 2 voll., New Delhi: Saeed International.
 Abu Lughod, J., 1989 *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, Oxford: Oxford University Press.

¹⁶² Alam, 1994, p. 208.

¹⁶³ Kolff, 1990, p. 20.

¹⁶⁴ Eaton, 2005.

¹⁶⁵ Duff, 1973, p. 43.

- Alam, M., 1994 "Trade, State Policy and Regional Change: Aspects of Mughal – Uzbek Commercial Relation, c. 1550-1750", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 37/3, pp. 202-27.
- Alam, M. - Subrahmangam, S., 2004 "The Deccan Frontier and Mughal Expansion, ca.1600: Contemporary Perspectives", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 47/3, pp. 357-89.
- Amitai, R., 2007 *Military Slavery in the Islamic World* (Lecture delivered at the University of Trier 27/6/2007 [http://med.slavery.uni-trier.de9080/minev/Med Slavery/publications/Ami tai.pdf](http://med.slavery.uni-trier.de9080/minev/Med%20Slavery/publications/Ami%20tai.pdf)).
- Anwar, M., 1995 "Malik Ambar and the Mughals", in B.P. Sahu - D.N. Jha - K.M. Shrimali - R.C. Thakran, *Proceedings of the Indian History Congress, 55th Session, Aligarh 1994*, Delhi: Indian History Congress, pp. 355-57.
- Arasaratnam, S., 1994 *Maritime India in the Seventeen Century*, Delhi – New York: Oxford University Press.
- Ashtor, E., 1980 "Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto medioevo", in *XXVI Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 401-64.
- , 1983, *Levant Trade in the Late Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.
- Ayalon, D., 1953 "Studies on the Structure of the Mamluk Army", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15/2, p. 203-28.
- , 1962 *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: a Challenge to a Medieval Society*, London: Routledge.
- , 2000 "The Spread of Islam and the Nubian Dam", in H. Erlich - I. Gershani (eds.), *The Nile. Histories, Cultures, Myths*, Boulder: Lynne Rienner.
- Bacharach, J., 1981 "Africa Military Slaves in the Medieval Middle East: the Case of Iraq (869-955) and Egypt (868-1171)", in *International Journal of Middle East Studies*, 13, pp. 471-95.
- Balbo, G., 1962 "Viaggio dell'Indie Orientali di Gasparo Balbi, gioielliere venetiano", in O. Pinto (a c.), *Viaggi di C. Federici e G. Balbi alle Indie Orientali*, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, pp. 69-234.
- Baratti, G., 1670 *The Late Travels of S. Giacomo Baratti*, London: Benjamin Billingsley.
- Barendse, R., 2002 *The Arabian Seas: The Indian Ocean World in the Seventeenth Century*, New York: M.E. Sharpe Inc.
- Ibn Battuta, 2008 *I viaggi*, in C.M. Tresso (a c.), Torino: Einaudi.
- Beaujard, P., 2005 "The Indian Ocean in Eurasian and African World Systems before the Sixteenth Century", in *Journal of World History*, 16/4, pp. 1-43.
- Berkey, J., 2002 *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beyene, Y., 1993 "Cristianesimo e Islam in Ethiopia", in *Studi Magrebini*, XXV, pp. 81-98.
- Bono, S., 1986 "Magrebini convertiti al Cristianesimo.(secc. XXVI-XIX)", in L. Serra (a c.), *Interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa Settentrionale e l'Europa mediterranea*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 543-65.
- Bosworth, C., 1963 *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Boxer, C., 1969 *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, London: Hutchinson and Co.
- Bredi, D., 1991 "La funzione politica dello sciismo nei sultanati deccani", in *Rivista degli Studi Orientali*, LXIV/1-2, pp. 37-69.

- Brown, C. - Morgan, P. (eds.), 2003 *Arming Slaves: from Classic Times to the Modern Age*, New Haven: Yale University.
- Buzurg, 1883 *Livres des merveilles de l'Inde* (tr. L.M. Devic), Leiden: Brill.
- Canova, G., 2006 "Epics, Arabic", in J.W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, 2 voll., New York – London: Routledge, vol. 1, pp. 230-32.
- Catlin-Jairazbhoy, A. - Alpers, E. (eds.), 2004 *Sidis and Scholars. Essays on African Indians*, Delhi: Rainbow Publishers.
- Chakravarti, R., 2000 "Makhudas and Nauvi Hakas: Ship-Ownning Merchant in the West Cost of India", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 43/1, pp. 34-64.
- Chandra, S., 1999 *Medieval India. From Sultanat to the Mughals*, 2 voll., New Delhi: Har-Anand Publications Pvt Ltd.
- Connelly, B., 1986 *Arab Folk Epic and Identity*, Berkely: Orient Longman.
- Cook, D., 2002 *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton: Darwin Press.
- Corrao, F. (a c.), 2004 *Antologia della poesia araba*, Roma: L'Espresso.
- Corsali, A., 1550 "Andrea Corsali fiorentino allo illustrissimo principe et signore duca Lorenzo de Medici", in G.B. Ramusio, *Delle navigazioni et viaggi nel qual si contien la descrittione dell'Africa*, vol. 1, pp. 195-203; <http://booksgoogle.it/books?id=iz5TZHOnYcC&pg=RA3-PA195-IA2&dpq=RA3-PA195-IA>.
- Coslovi, F., 1990 "La genesi dei gruppi dei mulki e dei ghair-mulki nel Deccan bahmanide", in *Rivista degli Studi Orientali*, LXIV/1-2, pp. 97-121.
- Crone, P., 1980 *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2004 *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York: Columbia University Press.
- Das Gupta, A., 1985 "Indian Merchants and the Western India Ocean: the Early Seventeenth Century", in *Modern Asian Studies*, 19/3, pp. 481-99.
- , 1988 "A Note on Shipowning Merchants of Surat, c. 1700", in D. Lombard - J. Aubin (eds.), *Marchands et homes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine 13ème-20ème siècles*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Della Valle, P., 1843 *Viaggi di Pietro Della Valle*, Brighton: G. Gancia.
- Dick-Read, R., 2006 "Indonesia and Africa Questioning the Origins of Some of Africa's Most Famous Icons", in *The Journal of Transdisciplinary Research in Southern Africa*, 2/1, pp. 23-45.
- Duff, J., 1873 *History of the Mahrattas*, Bombay: The Times of India Office.
- Eaton, R., 1978 *Sufis of Bijapur*, Princeton: Princeton University Press.
- , 2008 *The Social History of the Deccan. 1300-1761. Eight Indian Lives*, NewDelhi: Cambridge University Press.
- Ehrenkreutz, M., (1989 "The Silent Force behind the Rise of Medieval Islamic Civilization", in C. Bosworth (ed.), *The Islamic World from Classic to Modern Times. Essays in Honour of B. Lewis*, Princeton: Darwin Press, pp. 121-26.
- Elisseeff, N., 2007 "Damascus", in C. Bosworth (ed.), *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden: Brill.
- Ernst, C., 1996 "Royal Policy and Patronage of Sufi Shrines in Mughal Revenue Documents from Khuldabad", in A.R. Kulkarni - M. A. Neyeem - T.R. de Souza (eds.), *Medieval Deccan History. Commemoration Volume in honour of P.M. Joshi*, Bombay: Popular Prakashan, pp. 68-76.

- Federici, C., 1962 "Viaggio di M. Cesare De I. Federici nell'India Orientale et oltre l'India" in O. Pinto (a c.), *Viaggi di C. Federici e G. Balbi alle Indie Orientali*, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, pp. 1-68.
- Fisher, H., 2001 *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, New York: New York University Press.
- Foster, W., 1921 *Early Travels in India*, London: Oxford University Press.
- Gabriel, F., 1981 "Il Kitāb Al-Ḥayawān di Al-Ġiaḥiẓ e i suoi frammenti ambrosiani", in G. Scarcia (a c.), *La bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno*, Venezia: Università degli Studi di Venezia, pp. 245-55.
- Madre, P., 1986 *Cultural Archaeology of Ahmadnagar during the Nizami Shahi Period. 1494-1632*, Delhi: B.R. Publishing.
- , 2006 "Karnataka on the Eve of Mughal Maratha Struggle", in *Journal of the Mythic Society*, XCVII/2, pp. 19-27.
- Ghitani, G., 1985 *Zayni Barakat*, Firenze: Giunti.
- Ghosh, A., 2008 *In an Antique Land*, New Delhi: Ravi Dayal Publisher.
- Glassman, J., 2004 "Slower Than a Massacre: the Multiple Sources of Racial Thought in Colonial African", in *The American Historical Review*, 109/3 [2009], pp. 67 (www.historycooperative.org/journals/ahr/109.3/glassman.html).
- Gnoli, G., 1989 *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Gogte, V., 2006 "Ancient Port of Chaul: Symylla of the *Periplus of the Erythraean Sea*", in *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 66-67, pp. 161-82.
- Goiten, S., 1973, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton: Princeton University Press.
- Gribble, D., 1896 *A History of the Deccan*, London: Luzac & Co.
- Guidi, I., 1899 *Il "Fetha Nagast" o legislazione dei Re*, Roma: Istituto Universitario Orientale.
- Habib, I., 1999 *The Agrarian System of Mughal India, 1556-1707*, New Delhi: Oxford University Press.
- Habibullah, A., 1985 "Sultanah Raziah", in *The Indian Historical Quarterly*, XVI, pp. 750-72.
- Harff von, A., 1990 *The Pilgrimage of Arnold Von Harff*, Millwood: Kraus Reprint.
- Harris, R., 1985 "Malik Amber: African Regent-Minister in India", in R. Rashid - I. Van Sertima (eds.), *African Presence in Early Asia*, in *Journal of African Civilization*, 7/1, pp. 146-52.
- Hodgson, M., 1974 *The Venture of Islam*, 3 voll., vol. 1, Chicago: Chicago University Press.
- Horton, M. - Middleton, J., 2000 *The Swahili. The Social Landscape of a Mercantile Society*, Oxford: Blackwell.
- Hunwick, J., 2005 "A Region of the Mind: Medieval Arab Views of African Geography and Ethnography and Their Legacy", in *Sudanic Africa*, 16, pp. 103-36.
- Irwin, G., 1985 "Africa Bondage in Asian Lands", in R. Rashid - I. Van Sertima (eds.), *African Presence in Early Asia*, in *Journal of African Civilization*, 7/1, pp. 140-45.
- Irwin, R., 1986 *The Middle East in the Middle Ages. The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, London: Groom Helm.
- Ibn Iyās, 1955 *Journal d'un bourgeois du Caire. Chronique d'Ibn Iyās. Traduit et annoté par Gaston Wiet* (Bibliothèque général de l'École pratique des hautes études, VI^{ème} section), Paris: Armand Colin.
- Jackson, P., 1999 *The Delhi Sultanate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jahangir, 1968 *The Tuzuk-I Jahangiri or Memoirs of Jahangir*, in H. Beveridge (ed.), Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Jandora, J., 1986 "Developments in Islamic Warfare: the Early Conquestes", in *Studia Islamica*, LXIV, pp. 101-13.
- Jones, W., 1979 "Remarks on the Island of Hinzuana or Johanna", in *Asiatic Researches*, vol. 2 (rist.).
- Jourdain, J., 1905 *The Journal of John Jourdain*, Cambridge: Hakluyt Society.
- Khalidi, O., 1989 "African diaspora in India: the case of the habashis of Dekan", in *Islamic Culture*, LXIII/1-2, pp. 85-107.
- Khan, N., 2009 "Slaves, Wealth and Fear: an Episode from Late Mamluk-Era Egypt", in *Oriens*, 37, pp. 155-61.
- Khan, Y., 1961 "The Use of Artillery during the Sultanate Period", in *Islamic Culture*, 32, pp. 198-203.
- Koff, D., 1990 *Naukar, Rajput and Sepoy. The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450-1850*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kulkarni, A., 2002 *Maharashtra in the Age of Shivaji*, Pune: Deshmukh and Co.
- Kulkarni, G., 2003 "Socio-Economic Changes in the Deccan", in *Proceedings of the Indian History Congress, Diamond Jubilee (60th) Session, Calicut 1999*, Aligarh: Indian History Congress, pp. 170-204.
- Kuran, T., 2004 *Islam and Mammon: the Economic Predicaments of Islamism*, Princeton: Princeton University Press.
- , 2009 *The Scale of Entrepreneurship in Middle Eastern History: Inhibitive Roles of Islamic Institutions*, in W.J. Baumol - D.S. Landes - J. Mokyr, *Entrepreneurs and Entrepreneurship in Economic History*, Princeton: Princeton University Press, pp. 62-87 (<http://ssn.com/abstract=1265117>).
- Lev, Y., 1991 *State and Society in Fatimid Egypt*, Leiden: Brill.
- Lewicki, T., 1958 "Il commercio arabo con la Russia e con i paesi slavi d'Occidente nei secoli IX-XI", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, VIII, pp. 47-71.
- Lewis, B., 1971 *Razza e colore nell'Islam*, Milano: Longanesi.
- Van Linschoten, J.H., 2005 *The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies*, 2 voll., London: The Hakluyt Society (I ed. *Itinerario. Voyage ofte schipvaert van Jan Huyghen van Linschoten naer Oost ofte Portugaels Indien, 1579-1592*, Amsterdam: By Cornelis Claefz, 1596).
- Lombard, M., 1980 *Splendore e apogeo dell'Islam. VIII-XI secoli*, Milano: Rizzoli.
- Lusini, G., 1993 "Christian and Moslems in Eastern Tigray up to the XIV c.", in *Studi Magrebi-ni*, XXV, pp. 245-52.
- , 2000 "A proposito delle iscrizioni sudarabiche d'Etiopia", in *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, 17, pp. 95-103.
- Mandal, S., 1970 *History of Bengal. The Middle Age*, Calcutta: Prakash Mandir.
- Manning, P., 1990 *Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African Slave Traders*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marmon, S., 1999 "Domestic Slavery in the Mamluk Empire. A Preliminary Sketch", in *Id.* (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton: Markus Wiener Publishers, pp. 1-24.
- , 2007 "Black Slaves in Mamluk Narratives: Representation of Transgression", in *Al Qantara*, XXVIII/2, pp. 435-64.
- Marvazi, T., 1942 *Marvazi on China, the Turks and India* (tr. V. Minorsky), London: Royal Asiatic Society.
- Mernissi, F., 1992 *Le sultane dimenticate*, Genova: Marietti.
- Michell, G. - Zebrowski, M., 1999 *Architecture and Art of the Deccan Sultanates*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Middleton, L., 1992 *The World of the Swahili. An African Mercantile Civilization*, New Haven: Yale University Press.
- Miller, J., 2007 "Women as Slaves and Owners of Slaves", in G. Campbell - S. Miers - J. Miller (eds.), *Women and Slavery*, Athens: Ohio University Press.
- Minissale, G., 2006 *Images of Thought: Visuality in Islamic India 1550-1570*, Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Miquel, A., 1973 *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, Paris-La Haye: Mouton (Civilisations et Sociétés, 7) (2^a ed.).
- Moffa, C., 2005 *L'Africa alla periferia della storia*, Roma: Aracne.
- Molan, P., 1978 "Sinbad the Sailor. A Commentary on the Ethics of Violence", in *Journal of the American Oriental Society*, 98/3, pp. 37-247.
- Morgan, P. - Brown, C. (eds.), 2006 *Arming Slaves: from Classical Times to the Modern Age*, New Haven: Yale University Press.
- Moreland, W., 1968 *The Agrarian System of Moslem India*, Delhi: Oriental Book Reprint Corporation.
- Morony, M., 2000 "Michael the Syrian as a Source for Economic History", in *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 3/2, pp. 141-72 (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye>).
- Naser-e Khosraw, 1986 *Book of Travel (Safarnama)*, Albany: Sunny Press.
- Nayyeem, M., 1974 *External Relations of the Bijapur Kingdom (1489-1686)*, Hyderabad: Bright Publishers.
- Norris, H., 1980 *The Adventures of Antara*, Warminster: Aris and Phillips.
- Ogot, B. (ed.), 1999 *General History of Africa*, vol. 5, Berkeley: University of California Press.
- Oliver, R., 1992 *The African Experience*, New York: Icon Editions.
- Panaino, A., 2004 "Commerce and Conflicts of Religion in Sasanian Iran between Social Identity and Political Ideology", in R. Rollinger - E. Ulf (eds.), *Commerce and Monetary System in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 385-401.
- Pankhurst, R., 1990 *A Social History of Ethiopia*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies.
- Parry, V., 1970 "Warfare", in P. Holt - A. Lambton - B. Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 824-50.
- Pearson, M., 1987 "India and the Indian Ocean in the Sixteenth Century", in A. Das Gupta - M. Pearson (eds.), *India and the Indian Ocean. 1500-1800*, Calcutta: Prentice Hall Ptr, pp. 71-93.
- , 1998 *Port Cities and Intruders: the Swahili Coast, India and Portugal in the Early Modern Era*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- , 2003 *The Indian Ocean*, London: Routledge.
- Pipes, D., 1980 "Black Soldiers in Early Muslims Armies", in *International Journal of African Studies*, 13/1, pp. 87-94.
- , 1981 *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, Chicago: Yale University Press.
- Pirone, B., 2007 "L'esercizio della sessualità nella tradizione islamica", in *Religione e Società*, 59, pp. 22-43.
- Popovic, A., 1976 *La revolte des esclaves en Iraq au III^e/IX^e siècle*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner (Bibliothèque d'Études Islamiques, 6).
- Prange, S., 2006 "Trust in God-But Tie Your Camel First. The Economic Organization of the Trans-Saharan Slave Trade between the Fourteenth and Nineteenth Centuries", in *Journal of Global History*, 1, pp. 219-39.
- Pyrard, F., 1619 *Voyage de François Pyrard de hawal*, Paris: Samuel Thiboust.

- Ramazan, S., 1982 *Medieval Aurangbad. A Cultural Study* (Ph.D. Thesis Marathwada University Aurangbad), Aurangbad.
- Rashid, A., 1969 *Society and Culture in Medieval India*, Calcutta: K.L. Hukhopadyay.
- Robbins, K. - McLeod, J., 2006 *African Elites in India: Habashi Amarat*, Hyderabad: Mapin Publishing.
- Rodinson, M., 1968 *Islam e capitalismo*, Torino: Einaudi.
- Rotman, Y., 2009 *Byzantine Slavery and the Mediterranean World*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sala-Molins, L., 2006 *Dark Side of Light. Slavery and the French Enlightenment*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sarkar, J., 1933 "Malik Ambar: a New Life", in *Indian Historical Quarterly*, IX/3, pp. 629-44.
- , 1955 *House of Shivaji*, Calcutta: M.C. Sarkar.
- Sasseti, F., 1970 *Lettere da vari paesi*, in V. Bramanti (a c.), Milano: Longanesi.
- Savage, E., 1992 "Berbers and Blacks: Ibadi Slave Traffic in Eight-Century North Africa", in *Journal of African History*, 33, pp. 351-68.
- Scarcia, G., 1995 "Di qualche vecchio shirazi: parentele o affinità sommerse, parentele o affinità presunte", in M. Bernardini *et al.* (a c.), *L'arco di fango che rubò la luce alle stelle*, Lugano: Edizioni Arte e Moneta SA, pp. 303-15.
- Sherwani, H., 1973 "The Bahmanis", in H. Sherwani - P. Joshi (eds.), *History of Medieval Deccan*, Hyderabad: Government of Andhra Pradesh, pp. 143-222.
- , 1974 *History of Qutb Shahi Dynasty*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Shyam, R., 1968 *Life and Times of Malik Ambar*, Delhi: Munshiram Manoharlal.
- , 1970 "The Nizam Shahis", in H. Sherwani - P. Joshi (eds.), in *History of Medieval Deccan*, Hyderabad: Government of Andhra Pradesh, pp. 225-78.
- Siddiqui, I., 2006 *Authority and Kingship under the Sultans of Delhi*, Delhi: Manohar.
- Steensgaard, N., 1973 *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stewart, D., 1981 *Great Cairo: Mother of the World*, Cairo: American University in Cairo Press.
- Subrahmanyam, S., 2000 "The Viceroy as Assassin: the Portuguese, the Mughals and Deccan Politics, c. 1600, in *Id.* (ed.), *Sinners and Saints. The Successors of Vasco Da Gama*, New Delhi: Oxford University Press.
- , 2005 *Explorations in Connected History From the Tagus to Ganges*, New Delhi: Oxford University Press.
- Tabari, 1992 *The History of al Tabari. Vol. XXXVI. The Revolt of the Zanj* (trad. D.Waines), Albany: State University of New York Press.
- Tamaskar, M., 1947 "Malik Ambar and the Portuguese", in *Journal of the Bihar Research Society*, XXXIII, pp. 25-44.
- , 1953 "Malik Ambar's Financial Administration", in *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, 44/2, pp. 54-62.
- , 1954 "Malik Ambar's Financial Administration", in *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, 44/3, pp. 90-98.
- , 1955 "Malik Ambar's Financial Administration", in *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, 46/2, pp. 156-63.
- , 1975 "Historical Geography of Malik Ambar Territory (1600-1626 A.D.)", in *Journal of Indian History*, LII/3, pp. 393-413.
- , 1978 *The Life and Work of Malik Ambar*, Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli.
- Talhami, G., 1977 "The Zanj Rebellion Reconsidered", in *The International Journal of African Historical Studies*, X/3, pp. 443-61.

- Tedeschi, S., 1992 "Giacomo Baratti e il suo presunto viaggio in Abissinia", in *Africa*, 47/1, pp. 1-27.
- Thapar, R., 1966 *A History of India*, vol. 1, New Delhi: Penfuin.
- Thomas, E., 1967 *The Chronicles of the Pathan Kings of Delhi*, Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Toledano, E., 1993 "Shemsigul: a Circassian Slave in Mid-Nineteenth Century Cairo", in E. Burke (ed.), *Struggle and Survival in the Middle East*, London: University of California Press.
- Tuchscherer, M., 2002 "Trade and Port Cities in the Red Sea – Gulf of Aden in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in L. Fawaz - C. Bayly (eds.), *Modernity and Culture. From the Mediterranean to the Indian Ocean*, New York: Columbia University Press, pp. 28-45.
- Varthema de, L., 1991 *Itinerario di Ludovico De Varthema*, in E. Musacchio (a c.), Bologna: Leopoldo Fusconi Editore.
- Willis, J., 1985 "Preface", in *Id.* (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2, *The Servile Estate*, London: Frank Cass, pp. vii-xiii.
- , 2000 "Was There a Vasco Da Gama Epoch? Recent Historiography", in A. Disney - E. Booth (eds.), *Vasco Da Gama and the Linking of Europe and Asia*, New Delhi: Oxford University Press.
- Wink, A., 1990 *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World*, vol. 1, New Delhi: Brill and Oxford University Press.
- , 1999 *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World*, vol. 2, New Delhi: Brill and Oxford University Press.
- Wright, J., 2007 *The Trans-Saharan Slave Trade*, London: Routledge.
- Zaky, A., 1967 "Gunpowder and Arab Firearms in Middle Ages", in *Gladius*, IV, pp. 45-58.
- Zebrowski, M. 1983 *Deccani Paintings*, London: University of California Press.

RICCARDO MAISANO

Girolamo e Dante. Note di lettura al commento a Isaia

Il lavoro di traduzione e annotazione del *Commento a Isaia* di Girolamo, che ho intrapreso tempo fa e di cui in altre sedi ho dato notizia e anticipazioni,¹ mette in luce le molteplici valenze e suggestioni presenti in questa grande opera e offre l'occasione per rilevare connessioni intertestuali e interdisciplinari talvolta inaspettate. Un esempio è costituito dalla possibilità di rileggere sotto nuova luce alcuni passi danteschi.

Nel quinto libro dell'opera, cap. 30 (= p. 567 dell'ed. Gryson²) *Is.* 14,15 è commentato con le seguenti parole:

Verumtamen ad infernum detraheris in profundum laci. Qui per superbiam dixerat: In coelum ascendam, ero similis altissimo, non solum ad infernum, sed ad infernum ultimum detrahetur. Hoc enim significat laci profunditas, pro quo in euangelio *tenebras exteriores legimus, ubi est fletus et stridor dentium.*

Il passo, che interpreta le parole di Isaia come un riferimento alla punizione di Lucifero, può essere tradotto nel modo seguente:

Invece sarai precipitato nell'inferno, nel profondo della fossa. Colui che nella sua superbia aveva detto: *Salirò al cielo, sarò simile all'Altissimo*, non solo nell'inferno, ma nel più profondo dell'inferno sarà trascinato. Questo è il significato della profondità della fossa, per cui leggiamo nel vangelo: *Le tenebre esteriori, dove è il pianto e lo stridore dei denti.*

Per indicare l'abisso infernale Girolamo riprende dalle traduzioni preesistenti il termine *lacus*, da lui adoperato con le desinenze della seconda declinazione anziché della quarta. L'accezione qui accolta non corrisponde a nes-

¹ Maisano, 2002-2003; 2007.

² Gryson *et al.*, 1994.

sunà di quelle più comuni del latino classico ('lago' o 'cisterna'), ma è quella più specifica di 'cavità', che si collega al greco λάκκος.³

Dante Alighieri, che ha in comune con il libro di Isaia più di uno spunto della sua visione oltremondana (è superfluo ricordare, oltre al celebre *incipit*, anche la collocazione di Lucifero nel fondo della voragine infernale), ha presente proprio quest'ultima accezione nelle *Rime* (67,35), nelle *Rime dubbie* (3,5.8; 8,3) e soprattutto in *Inf.* I 20: «Allor fu la paura un poco queta / che nel lago del cor m'era durata / la notte ch'io passai con tanta pietà». I commentatori antichi e moderni della *Commedia* tendono a privilegiare il significato più scontato e corrente del latinismo 'lago', richiamando l'immagine della cavità del cuore in cui si trova il sangue. Invece l'uso del vocabolo *lacus* da parte di Girolamo, e l'interpretazione che egli ne dà in questo passo, inducono a supporre che Dante avesse in mente l'accezione cristiana del latinismo, e intendesse alludere perciò al 'profondo del cuore'. Una conferma si trova nella parafrasi che ne dà Benvenuto da Imola nel suo commento (*ad loc.*): *in profundo cordis*.

Al cap. 97 dello stesso quinto libro (p. 622 dell'ed. Gryson), citando *Is.* 19,9 nella rubrica del lemma, Girolamo riporta la sua traduzione del testo profetico nella forma seguente:

Et confundentur qui operantur linum, plectentes et texentes subtilia («Saranno confusi i lavoratori del lino, le cardatrici e i tessitori di stoffe fini»)

La lezione *plectentes*, preferita dall'editore, in alcuni testimoni manoscritti del commentario è *pectentes* ('quelle che pettinavano [*scil.* il lino]'), che si legge anche nei codici più autorevoli della Vulgata di Isaia ed è a mio avviso preferibile.

Può essere interessante anche in questo caso il richiamo a un luogo dantesco. Nel canto XIV dell'*Inferno*, nella similitudine che si legge ai vv. 79-81 c'è la traccia di una ripresa del verbo usato nella Vulgata: *Quale del Bulicame esce ruscello / che parton poi tra lor le pectatrici, / tal per la rena giù sen giva quello*. Al v. 80 *pectatrici* è congettura proposta da Guido Mazzoni, con riferimento alle operaie ('pettinatrici') addette all'ultima fase della lavorazione del lino e della canapa dopo la macerazione nelle vasche apposite, riempite dall'acqua sgorgante dal Bullicame. La parola non fu intesa dai primi lettori e

³ Cfr. Meershoek, 1966, pp. 211 ss.

copisti della *Commedia*, tanto è vero che tutti i manoscritti e tutti i commentatori antichi concordano nella lezione *peccatrici*, che non dà senso.⁴

Ancora nel quinto libro, cap. 113 (p. 644 dell'ed. Gryson), accingendosi a spiegare Is. 21,6-10, Girolamo commenta lo stato d'animo del profeta con queste parole

Causas reddit superioris formidinis, quare angustia possederit eum sicut parturientem et corruerit audiens, et perterritus sit ac tenebroso errore circumdatus («Spiega le ragioni del timore di cui ha detto sopra, il motivo per il quale l'angoscia si è impadronita di lui come di una partoriente, è sbigottito nel sentire, ha avuto paura ed è stato avvolto dalle tenebre dello sgomento»).

Molti manoscritti, e tutti i precedenti editori del commentario, in luogo di *tenebroso errore circumdatus* leggono: *tenebroso horrore circumdatus*.

Per quanto riguarda la lezione *errore*, il richiamo a Dante, *Inf.* III 31 è inevitabile: «Ed io, ch'avea d'error la testa cinta...». Ma anche il testo dantesco presenta *error* in molti manoscritti. L'oscillazione *error* / *orror* nei testimoni del testo dantesco, alla luce del fenomeno parallelo che riscontriamo nei testimoni del commentario di Girolamo, induce a prendere in considerazione l'ipotesi di una contiguità semantica dei due vocaboli, sia nel latino che nell'italiano medioevale, maggiore di quanto non sia rilevabile nell'uso moderno. A riprova di questo si può citare Ovidio, *Fast.* II 789: *quantum animis erroris inest!*, dove *error* significa appunto 'sgomento', 'paura'.

BIBLIOGRAFIA

- Gryson, R. et al., 1994 *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres V-VII. Introduction par R. Gryson et P.-A. Deproost; texte établi par R. Gryson et J. Coulie; avec la collab. de E. Crousse et V. Somers*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Maisano, R., 2002-2003 "Sepes e maceria: l'interpretazione geronimiana di Mt. 21,33", in *Koinonia*, 26-27, pp. 145-55.
- , 2005 "La filologia dantesca di Antonino Pagliaro nell'incompiuto *Commento all'Inferno*", in V. Placella (a c.), *Lectura Dantis 2001*, Napoli: Università degli Studi "L'Orientale", pp. 195-225.
- , 2007 "Il commento di Girolamo", in R. Maisano - V. Mangogna (a c.), *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", pp. 101-46.

⁴ Per una discussione approfondita del passo dantesco v. Maisano, 2005, pp. 208-10 e nn.

Meershoek, G.Q.A., 1966 *Le latin biblique d'après saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique*, Nijmegen – Utrecht: Dekker & Van de Vegt (Latinitas christianorum primaeva. Studia ad sermonem latinum christianum pertinentia, 20).

ANDREA MANZO

**Sul filellenismo dei principi aksumiti.
Considerazioni su alcuni oggetti d'arte di tipo ellenistico-romano da Aksum**

L'Etiopia è legata al Mediterraneo da un rapporto particolare e profondo che affonda le sue origini nella più alta antichità. Il *Periplo del Mare Eritreo* descrive il principe che governava allora il porto di Adulis come “persona educata e abile nello scrivere e parlare il greco”.¹ Il rapporto tra Etiopia e Mediterraneo si è nutrito fin da allora di scambi economici, di intercorsi politici e talvolta anche militari e ha originato una comunanza di gesti e costumi che senz'altro contribuisce all'unicità etiopica nel panorama africano. Come è stato autorevolmente sottolineato, sul versante Mediterraneo i *mercatores* delle città portuali campane (Capua, Puteoli, la stessa Napoli) svolsero un ruolo non marginale in tali dinamiche tra gli ultimi secoli a.Cr. e il primo secolo dell'era volgare.² E, d'altra parte, memoria di ciò non sono solo le iscrizioni rupestri in cui ricorrono gentilizi campani nel Deserto Orientale egiziano, sulla via del Mar Rosso, arteria fondamentale verso l'Etiopia, l'Arabia *felix* e l'India, ma anche i ricordi toponomastici legati al *vicus alexandrinus* o *regio nilensis*, il quartiere dei commercianti greco-egiziani nel cuore della Neapolis romana,³ a pochi passi da Palazzo Corigliano, da “L'Orientale”.

Proprio la statua del Nilo nell'omonima piazzetta mi vede spesso in compagnia del Prof. Yaqob Beyene, cui dedico questo articolo e la cui storia personale è anch'essa emblematica della proficuità del rapporto tra Etiopia e il Mediterraneo e, più in particolare, l'Italia. Ulteriore e non secondaria ragione

¹ § 5, Casson, 1989, p. 52.

² De Romanis, 1996, pp. 236-37, 244, 247-50, 252-54.

³ Giampaola - Longobardo, 2000, pp. 41-42. Per i legami tra tale area e l'Egitto si veda anche Napoli, 1959, p. 156.

che mi rende l'occasione della dedica di questo articolo particolarmente gradita è che, tra gli altri meriti accademici, il Prof. Yaqob ha contribuito grandemente attraverso i suoi lavori lessicali e sul cristianesimo etiopico proprio allo studio dei rapporti tra Etiopia e Mediterraneo, tra Etiopia e Italia. Egli non è solo umanamente un amico e accademicamente un maestro, ma rappresenta indubbiamente un grande dono che l'Etiopia ha fatto all'Istituzione di cui mi onoro di far parte e all'Italia.

In questo contributo intendo dedicarmi allo studio delle testimonianze archeologiche di una fase particolarmente intensa dei rapporti tra Etiopia e mondo mediterraneo che ebbe luogo nei primi secoli dell'era volgare. A tale fase e più precisamente alla fine del III-IV sec. d.Cr. risale la "Tomba degli Archi in Mattoni", indagata nella necropoli principesca di Mai Heggì ad Aksum dalla missione britannica diretta prima da Neville Chittick e poi da David Phillipson.⁴ All'interno della tomba furono raccolti numerosissimi reperti che, a dispetto del fatto che la loro disposizione e stato testimoniano certamente diversi episodi di depredazione, possono ancora farci intravedere la ricchezza dei corredi funerari dei principi aksumiti e la raffinatezza del loro stile di vita. Tra questi oggetti ne spiccano alcuni in avorio, tra cui due notevolissimi pannelli, originariamente forse parte del rivestimento di un trono, decorati con girali di vite popolati da uomini, animali ed esseri fantastici. Mi sono altrove⁵ soffermato sul significato di tali oggetti e, più in generale, delle decorazioni a girali di vite nel contesto dell'ideologia della Aksum pre-cristiana.

Della collezione fa anche parte una statuetta femminile in avorio purtroppo mutila della testa, delle braccia e della parte inferiore delle gambe⁶ (fig. 1). Nonostante lo stato frammentario in cui ci è pervenuta, la statuetta lascia chiaramente intuire che sia l'iconografia sia lo stile della rappresentazione so-

⁴ Per la Tomba degli Archi in Mattoni si veda Chittick, 1974, pp. 172-75; Munro-Hay, 1989, pp. 55-59, 331; D. Phillipson, 1998, pp. 98-100, figg. 43-44; D. Phillipson - Phillips, 1998, pp. 6-14; D. Phillipson, 2000, pp. 128-33. Chittick, 1974, e Munro-Hay, 1989, p. 331, ne proponevano una datazione al tardo III-inizio del IV sec. d.Cr., D. Phillipson, 2000, pp. 128-29, 2000, p. 477, propende invece per una datazione al IV sec. d.Cr. inoltrato. L'analisi statistica delle datazioni radiometriche effettuata dallo stesso D. Phillipson, 2000, p. 477 indicherebbe una costruzione e uso della tomba oscillante tra la metà del III e il IV sec. d.Cr. Benché non siano inoltre evidenti tracce architettoniche di molteplici fasi di costruzione, non mi sembra inoltre inappropriata per una tomba multipla l'ipotesi che il complesso possa esser stato utilizzato per un arco di tempo più o meno prolungato.

⁵ Manzo, 1999, in particolare per il trono si veda p. 150.

⁶ Si veda D. Phillipson, 2000, p. 123, figg. 105, 404, e anche D. Phillipson, 1998, p. 80, fig. 33.

no di ascendenza ellenistica. Le ginocchia sono leggermente piegate come pure il busto che pare compiere una leggera torsione a destra. D'altra parte, la stessa rappresentazione di una figura femminile nuda non rientra certamente nei canoni dell'arte etiopica antica o moderna. L'iconografia e lo stile della nostra statuetta richiamano evidentemente l'Afrodite *anadyomene*,⁷ come suggerito dalla rappresentazione dei capelli sulle spalle e dalla posizione staccata dal corpo e obliqua del moncone del braccio destro. L'accento di panneggio visibile forse sulla parte sinistra del petto a coprire il seno, se non si tratta di una lesione, non sarebbe in contrasto con tale identificazione alla luce dell'iconografia attestata in alcuni esemplari delle statuette della Afrodite *anadyomene* diffusissime in Egitto.⁸ La statuetta pare però di produzione locale, e ciò è evidente non solo nella scelta del materiale, l'avorio, certamente allora abbondante ad Aksum, ma anche nell'imbarazzo dimostrato dall'artigiano nel fondere in un tutto organico i vari punti di vista frontali e laterali della statuetta,⁹ oltre che, in generale, dall'individuazione sugli avori antichi rinvenuti ad Aksum di tracce di una lavorazione che sembra sia stata compiuta con tipici strumenti litici locali.¹⁰

Tipologicamente tale oggetto può facilmente essere accostato alle statuette dell'Afrodite *anadyomene* che spesso entravano a far parte del corredo nuziale, per l'appunto, nell'Egitto romano¹¹ e forse anche tolemaico¹² e che perciò sono elencate in appositi documenti amministrativi su papiro.¹³ Resta oscuro se il significato che tali statuette avevano in Egitto si fosse mantenuto anche nel contesto aksumita. Se così fosse, il rinvenimento della Tomba degli Archi in Mattoni attesterebbe la presenza tra gli inumati di una donna, evidentemente di alto rango, confermando quanto indicato dalle analisi antropologiche condotte sui resti ossei rinvenuti.¹⁴ Incerto resta se questa ipotetica don-

⁷ Delivorrias, 1984, pp. 54-56; Schmidt, 1997, pp. 133-46 e illustrazioni relative.

⁸ Jentel, 1984, pp. 156-58 e illustrazioni relative per i confronti, p. 166 per la diffusione.

⁹ Come correttamente notato da L. Phillipson, 2000a, p. 461.

¹⁰ L. Phillipson, 2000a, pp. 463-68 e 2000b.

¹¹ Jentel, 1984, pp. 165-66.

¹² Török, 1995, pp. 28-29.

¹³ Burkhalter, 1990.

¹⁴ Secondo tali analisi i resti sarebbero di un individuo anziano di sesso femminile, si veda Cook, 2000, p. 126, D. Phillipson, 2000, pp. 130 e 480. Purtroppo il contesto di rinvenimento della statuetta è un passaggio dove erano stati accumulati molti oggetti provenienti dalle camere

na fosse etiope e avesse adottato un elemento tipico del corredo femminile dell'Egitto coevo o una greco-egiziana entrata a far parte, evidentemente per via matrimoniale, di una famiglia principesca aksumita. Quest'ultima ipotesi mi pare comunque meno probabile poiché in questo caso ci si sarebbe potuti aspettare una statuetta bronzea come quelle in voga in Egitto e importata, non fabbricata localmente.

È interessante comunque notare che associati alle ossa dell'individuo femminile in questione era anche una scatola contenente specchi bronzei,¹⁵ altro tipico elemento dei *parapherna*, ovvero degli oggetti che accompagnavano la dote, nell'Egitto romano.¹⁶ È questa forse un'ulteriore conferma dell'adesione della gentildonna inumata nella Tomba degli Archi in Mattoni o di chi ne curò la sepoltura a costumi tipici dell'Egitto romano?

Nella medesima tomba, in un tesoretto di oggetti in bronzo forse intenzionalmente frammentati,¹⁷ sono stati tra le altre cose individuati i resti di una placca circolare in bronzo di 38 cm di diametro con una decorazione figurata ad alto-rilievo che rappresenta un viso frontale circondato da ciuffi di capelli, oggetti allungati che il Phillipson ritiene fossero ornamenti (*torques*) e una banda con, sempre a rilievo, un'iscrizione in etiopico antico non vocalizzato, il cui significato resta purtroppo oscuro¹⁸ (fig. 2). L'esatta comprensione di questo oggetto non può prescindere credo dal confronto con il mondo mediterraneo, cui rimanda d'altra parte lo stile di esecuzione e, in particolare, la resa delle ciocche di capelli e anche la bocca socchiusa, non esente da un certo *pathos*. Oltre allo stile, anche l'iconografia rientra agevolmente nell'ambito culturale mediterraneo: si tratta infatti chiaramente di una testa di Gorgone, e le "*torques*" non sono altro che i corpi dei serpenti che circondano il viso, annodandosi in basso a destra, e riemergono con spire più irregolari e curvilinee sulla fronte.¹⁹ In particolare, proprio la forma delle spire sulla fronte e del no-

funerarie nel corso di una depredazione cui fu sottoposta la tomba e ciò rende impossibile una ricostruzione anche ipotetica della sua originaria associazione con questi o altri resti ossei, si veda Tipper, 2000, pp. 47-50.

¹⁵ D. Phillipson, 2000, p. 130, Tipper, 2000, pp. 5-56.

¹⁶ Come si evince dai documenti papiracei recanti contratti di matrimonio, si veda Burkhalter, 1990, p. 55.

¹⁷ D. Phillipson, 2000, pp. 95-96, Tipper, 2000, p. 39.

¹⁸ D. Phillipson, 2000, pp. 97-100, figg. 79-80.

¹⁹ Per l'iconografia di Gorgone/Medusa si veda Gondicas, 1988. Peraltro la confusione di serpenti con *torques* nel caso di oggetti mutili e frammentari non è isolata, si veda ad esempio

do sotto il mento rende questo oggetto particolarmente simile a rappresentazioni di *gorgoneia* di epoca imperiale romana, molto diffusi nel II sec. d.Cr. ma attestati fino all'inizio del IV sec. d.Cr.²⁰ Va rilevato come in ambito mediterraneo la testa di Gorgone possedesse un significato apotropaico e per questo fosse rappresentata sull'egida e la corazza di Atena-Minerva e dell'imperatore, in contesti e su oggetti connessi al culto di quest'ultimo e, in generale, alla manifestazione dell'ideologia imperiale romana.²¹

Sembra interessante a tal punto rilevare l'uso che per tale oggetto ha proposto lo scopritore. Secondo David Phillipson, infatti, la placca in bronzo avrebbe potuto essere il coronamento di una delle grandi stele con decorazione architettonica, sulla cui sommità restano in effetti degli incavi circolari con tracce di perni in ferro compatibili dimensionalmente con il diametro della placca rinvenuta nella Tomba degli Archi di Mattoni, sui cui margini sono anche visibili alcuni fori per possibili perni o chiodi.²² Va però notato che tale interpretazione circa l'originario uso della placca possiede delle possibili alternative: le dimensioni dell'oggetto dalla Tomba degli Archi di Mattoni sono infatti compatibili anche con il suo posizionamento se non su una corazza almeno su uno scudo da parata, come era tipico proprio nell'ambito mediterraneo. La presenza di armi non sarebbe sorprendente all'interno di una sepoltura principesca aksumita, viste le numerose punte di freccia e lancia intere o frammentarie, alcune certamente da parata, rinvenute nella medesima tomba degli Archi di Mattoni²³ e verosimilmente connesse a una connotazione militare e trionfale che fu forse centrale nell'ideologia dell'aristocrazia etiopica dei primi secoli d.Cr.²⁴ D'altra parte, l'ipotesi che il *gorgoneion* fosse originariamente collocato su uno scudo, analogamente a quanto noto per molti dei confronti mediterranei, non va intesa necessariamente in opposizione con

l'identificazione con teste di Giove Ammone con *torques* di quelli che in realtà sono *gorgoneia* nella decorazione architettonica di alcuni fori provinciali romani come rilevato in Casari, 2004, pp. 18-19.

²⁰ Si veda ancora Gondicas, 1988, pp. 350-51, nos. 63-64, 73.

²¹ Gondicas, 1988, pp. 355-58 e relative illustrazioni, pp. 360-61; per le relazioni di Medusa con l'ideologia imperiale tra epoca augustea e severiana si veda Casari, 2004, pp. 18-28 e pp. 141-56 con relativa bibliografia.

²² D. Phillipson, 2000, p. 100, che nota peraltro come tale collocazione avrebbe reso oggettivamente difficile la lettura dell'iscrizione sulla placca.

²³ D. Phillipson, 2000, pp. 109-11, figg. 90-93.

²⁴ Manzo, 1998a, pp. 50-51.

quella di Phillipson, secondo cui si tratterebbe del coronamento di una stele, in quanto sulla punta di una delle stele con decorazione pseudo-architettonica, la numero 4 nella numerazione della *Deutsche Aksum-Expedition*, sono rappresentate su una faccia delle lance e su un'altra un oggetto circolare che è identificabile proprio con uno scudo.²⁵ La stessa identificazione con uno scudo era stata proposta anche per l'oggetto circolare con motivo a fiore al centro rappresentato in prossimità della punta sulla faccia posteriore della stele numero 3.²⁶

Anche nel caso della placca bronzea con *gorgoneion* come per la statuetta femminile in avorio rinvenuta nella medesima tomba, la manifattura locale dell'oggetto non può essere messa in discussione, visto che esso è circondato da un'iscrizione a rilievo in etiopico antico purtroppo troppo lacunosa per poter essere interpretata ma paleograficamente forse ascrivibile alla seconda metà del III secolo d.Cr.²⁷ Anche in questo caso come per la statuetta femminile eburnea ci si può porre la domanda quanto del significato originario del motivo iconografico fosse compreso ad Aksum.

A questi oggetti va senz'altro accostato anche un piccolo gruppo bronzeo frammentario rinvenuto in livelli di riempimento sempre nella necropoli principesca di Mai Heggia, circa 50 metri a nord-est dell'ingresso della Tomba di Archi di Mattoni e probabilmente anch'esso originariamente parte del corredo di una sepoltura.²⁸ Tale gruppo rappresenta due individui di sesso probabilmente femminile mutili della parte inferiore delle gambe che si sostengono abbracciandosi, rivolti in due direzioni opposte, con l'individuo a sinistra di fronte e quello a destra di spalle²⁹ (fig. 3). Probabilmente un terzo individuo, di cui sussiste una parte di un braccio, completava il gruppo. Anche in questo caso come nei precedenti sia l'iconografia sia lo stile della rappresentazione richiamano incontestabilmente l'ambito ellenistico-romano. Le movenze dei corpi non mancano anzi di rievocare quella della figurina femminile eburnea della Tomba degli Archi di Mattoni di cui si è detto in precedenza. Lo stesso scopritore, Neville Chittick, suggeriva d'altro canto che potrebbe trattarsi di

²⁵ Per la pertinenza del frammento rappresentante le lance e lo scudo con la stele numero 4 si veda Chittick, 1974, p. 162, fig. 3. Per lo scudo tondo nell'Etiopia antica si veda Manzo, 1998b, pp. 65-66 e relativa bibliografia.

²⁶ Krencker - von Lüpke - Zahn, 1913, p. 21, fig. 41.

²⁷ Almeno alcuni decenni dopo Gadar secondo Schneider, 2000, pp. 512-13, fig. 428.

²⁸ Per la trincea dove il rinvenimento fu effettuato si veda Munro-Hay, 1989, pp. 67-69.

²⁹ Chittick, 1974, p. 200, fig. 23, e Munro-Hay, 1989, pp. 220-21, fig. 15.104.

una rappresentazione delle tre Grazie.³⁰ In effetti, altre possibili identificazioni con personaggi che si appoggiano tra loro, per esempio nell'ambito del *thiasos* dionisiaco,³¹ non sembrano trovar conforto nel numero di individui rappresentati, nel loro sesso e nella particolare posizione, che alterna un individuo di fronte e uno di spalle, che caratterizzano il nostro gruppo. I confronti più stringenti si riscontrano proprio con le raffigurazioni delle Charites o Grazie nude, secondo una modalità di rappresentazione creata nell'Ellenismo, generalizzatisi in epoca romana e diffusa fino al IV sec. d.Cr. che rende manifesto anche a livello iconografico il legame tra queste divinità e Afrodite-Iside.³² In questo caso la questione dell'origine dell'oggetto resta insoluta in mancanza di analisi chimico-fisiche sul metallo impiegato, seppur una sua fabbricazione locale non sia da escludere in quanto certamente la tecnologia metallurgica era ben nota nell'Etiopia aksumita.³³

Dunque, anche alla luce di quanto sopra ricordato a proposito della diffusione delle decorazioni a girali di vite, si può dire che oggetti ispirati a iconografie e stile di origine mediterranea non fossero isolati nella Aksum dei primi secoli d.Cr. A tale proposito va senz'altro discussa la questione delle modalità attraverso cui la trasmissione e l'adozione di stile e iconografie poteva avvenire. Senza dubbio la presenza di artefici di origine mediterranea³⁴ non va scartata a priori in quanto sappiamo dal *Periplo del Mar Eritreo* di residenti stranieri ad Adulis,³⁵ tra cui potevano annoverarsi anche artigiani. Analogamente, nella coeva Arabia meridionale un artigiano dal nome sudarabico e uno dal nome greco sono menzionati nelle iscrizioni su due statue bronzee maschili di tipo ellenistico in atteggiamento eroico commissionate da sovrani di Himyar.³⁶ Fu probabilmente in questo modo, insieme ad artigiani stranieri, che giunsero in Etiopia non solo stile e iconografie ma anche tecniche di lavorazione di alcuni materiali, come suggerito ad esempio da alcuni vetri prove-

³⁰ Chittick, 1974, didascalia a fig. 23, suggestione non ripresa poi né nel testo dell'articolo di cui la figura era corredo né da Munro-Hay, 1989, nella pubblicazione relativa alle ricerche condotte da Chittick.

³¹ Si veda ad esempio Gasparri e Veneri, 1986, pp. 448-50, 472 e relativo corredo iconografico.

³² Harrison, 1986, p. 200; Sichtermann, 1986.

³³ D. Phillipson, 2000, p. 484.

³⁴ Come suggerisce sia avvenuto anche per l'arte sudarabica Conti Rossini, 1927, pp. 730-40.

³⁵ § 6, Casson, 1989, p. 52.

³⁶ Parlasca, 1989, pp. 283-84, tavv. 5-8; Will, 1989, pp. 271-73; *Id.*, 1997, p. 203.

nienti da Aksum e probabilmente di produzione locale.³⁷ Peraltro, un ruolo non marginale nella trasmissione di iconografie e stile fu forse svolto anche da piccoli oggetti d'arte,³⁸ che, come autorevolmente rilevato, sovente riproducevano opere plastiche più grandi.³⁹ Mi sembra indicativo da questo punto di vista veder riprodotto nell'ultimo oggetto descritto, il gruppo bronzo frammentario raffigurante probabilmente le tre Grazie o Charites, un sostegno per il braccio della figura più a sinistra che si ritrova in più grandi gruppi scultorei riproducenti il medesimo soggetto,⁴⁰ ma che certo non ha ragion d'essere in una rappresentazione a una scala così ridotta quale quella della statuetta rinvenuta ad Aksum. D'altra parte, la riproduzione di oggetti d'arte o delle loro decorazioni non deve sorprendere, visto che l'imitazione di archetipi metallici caratterizzati in alcuni casi anche da ornamentazioni plastiche potrebbe aver rivestito un ruolo non trascurabile nell'origine di alcuni tipi della produzione vascolare aksumita.⁴¹

Un ottimo esempio dei piccoli oggetti d'arte attraverso cui la trasmissione di iconografie e stile potrebbe essere almeno in parte avvenuta è stato rinvenuto a Ona Nagast, sulla collina di Bieta Giyorgis, a nord di Aksum. Si tratta di una corniola intagliata di fabbricazione romana utilizzata probabilmente come castone d'anello su cui si nota la raffigurazione della dea Roma seduta con indosso una tunica, uno scudo e una corazza vicino al seggio e recante un elmo sul capo (fig. 4), databile, anche sulla base della ricorrenza di questa iconografia sulle monete e nella sfragistica romane, tra la fine del I e il III sec. d.Cr.⁴²

Chiaramente, la diffusione di questo genere di piccoli oggetti rispondeva anche alle esigenze di disseminazione dell'ideologia imperiale romana sia dentro l'impero sia presso le aristocrazie delle popolazioni che risiedevano al di là delle frontiere. Non è quindi forse un caso che anche l'iconografia di almeno uno dei due oggetti dalla Tomba degli Archi di Mattoni sia in qualche modo riconducibile all'espressione dell'ideologia imperiale romana. Si è in-

³⁷ D. Phillipson, 2000, p. 484; Morrison, 1989, p. 209.

³⁸ Si veda quanto detto a proposito di casi indiani da De Puma, 1991, pp. 82-86, e, ancora, sudarabici da Will, 1989, pp. 275-79, e Parlasca, 1989, pp. 282-83.

³⁹ Si veda ancora De Puma, 1991, pp. 82-86.

⁴⁰ Sichtermann, 1986, p. 209, nrr. 125 e 129 e relative illustrazioni.

⁴¹ Manzo, 2003a.

⁴² Mandrioli Bizzarri, 1987, p. 75, nrr. 94-95; Di Filippo Balestrazzi, 1997, pp. 1053-59, nrr. 62, 68, 85-87, 103-108, 121-124, 139, 154-158; Bland, 1996, pp. 124-25, n. 44.

fatti già dovutamente sottolineata la ricorrenza dei *gorgoneia* simili a quello riprodotto in bronzo nella Tomba degli Archi di Mattoni come elementi dei programmi decorativi di statue, monumenti e oggetti connessi alla celebrazione o al culto imperiale romano. Riguardo invece alla statuetta eburnea che riproduce l'iconografia della Afrodite *anadyomene*, benché sia ben noto il ruolo di Venere come divinità dinastica della stirpe *gens Julia*, non mi sembra che questa particolare iconografia sia stata adottata nelle rappresentazioni di Venere nei contesti o su oggetti connessi all'espressione dell'ideologia imperiale.⁴³

Certamente anche in contesto aksumita, come diffusamente attestato in molte altre culture,⁴⁴ l'esibizione di questi come di altri oggetti esotici costituiva una manifestazione di potere, dell'estendersi delle relazioni e dell'influenza di chi di tali oggetti si fregiava e da cui derivava prestigio. In tale ottica, probabilmente non è casuale che a tutte le monete romane che facevano parte del ben noto tesoretto rinvenuto a Matara fosse stato saldato un occhietto metallico di modo che potessero essere ostentate in una collana.⁴⁵

L'imitazione locale di stile e iconografia mediterranei può essere senza dubbio connessa alla necessità di disporre di oggetti che, per i motivi precedentemente esposti, erano considerati di prestigio dall'aristocrazia aksumita. Nondimeno, se si fosse trattato solo di riprodurre oggetti esotici, va rilevato come, nel caso della placca bronzea con *gorgoneion*, l'iscrizione in etiopico antico non vocalizzasse ne depotenziasse in qualche modo il valore aggiunto connesso, appunto, all'esotismo. Ciò è tanto più strano se si considera che siamo in fasi in cui agevolmente si sarebbe potuto accentuare l'aspetto esotico del manufatto apponendovi un'iscrizione in greco, lingua allora certamente nota ad Aksum proprio nella sfera della corte e, verosimilmente, dell'aristo-

⁴³ Zanker, 1989, pp. 37-40, 209-213, 230-35.

⁴⁴ Wason, 1994, pp. 105-07.

⁴⁵ Si veda Anfray e Annequin, 1965, pp. 68-71, che sottolineano come il contesto di rinvenimento di tali monete sia molto successivo alla loro emissione. Nondimeno, il fatto che si siano scelte per questa collana solo monete romane mi sembra rendere indubitabile che queste fossero esibite da un aristocratico o, forse, da un ecclesiastico, locale o straniero che fosse, per la loro preziosità ed esoticità. Che le monete fossero già antiche o che fossero state emesse da imperatori pagani non importava a chi se ne fregiava accostandole a una croce. Non escludo poi che in questo singolo caso si volesse anche rimarcare un'espressione di lealismo verso l'autorità imperiale romana la cui motivazione resta purtroppo oscura. Per un'altra moneta romana con occhietto per sospensione forse dall'area di Aksum si veda Pedroni, 1997, pp. 13-14, 141.

crazia, anzi utilizzata in iscrizioni monumentali e sulle monete, oggetti evidentemente connessi all'espressione dell'ideologia regale.⁴⁶ Nel caso della placca bronzea dalla Tomba degli Archi di Mattoni, l'uso di un'iscrizione in etiopico antico associata a un'iconografia e a uno stile di rappresentazione mediterranei credo indichi che la cultura locale si era appropriata di questi ultimi, li aveva integrati con propri elementi creando un oggetto indubbiamente originale. Un simile processo è avvenuto per i girali di vite, altro elemento di derivazione mediterranea che venne utilizzato anche come ornamentazione della base di una stele funeraria, ovvero di un monumento tipicamente aksumita.⁴⁷ Nel caso dei girali di vite, visti anche i contesti dove erano impiegati, si è evidenziato come questo motivo esogeno fosse utilizzato per rappresentare un messaggio qualificante per l'aristocrazia aksumita. Credo ciò sia sostenibile anche per il *gorgoneion* con iscrizione etiopica in relazione a quanto si è detto precedentemente circa l'uso della placca tonda. La sua collocazione su uno scudo da parata o, addirittura, in cima a una stele rende manifesta la centralità che l'oggetto rivestiva nell'espressione da parte dell'aristocrazia aksumita o, almeno, di una parte di essa, dell'ideologia e dell'identità, intese come immagine che di sé si voleva dare e in cui ci si riconosceva.⁴⁸ Purtroppo l'iscrizione, che ci avrebbe forse permesso di intravedere qualcosa del significato che al *gorgoneion* si diede ad Aksum, è assai mutila.

Va comunque notato come, in generale, la testa della Gorgone, cinta e coronata di serpenti, doveva essere un soggetto particolarmente appropriato ed evocativo di possibili interpretazioni locali in un contesto in cui il serpente possedeva certamente significati simbolici che ne giustificano, ad esempio, la presenza su bacini di ceramica Proto-aksumita rinvenuti in contesti riconducibili, ancora una volta, alle aristocrazie e, in alcuni casi almeno, al loro culto funerario.⁴⁹ Forse questi bacini e il *gorgoneion* della Tomba degli Archi di Mattoni rappresentano la muta protostoria di un motivo mitico che ci è noto con certezza solo da epoche di molto successive,⁵⁰ quando alle originarie e

⁴⁶ Conti Rossini, 1928, pp. 155-56; Manzo, 1999, p. 361; Pedroni, 1997, p. 25.

⁴⁷ Manzo, 1999, p. 362.

⁴⁸ Per le valenze della cultura materiale nella manifestazione e nella riproduzione dell'identità si veda Jones, 1997, pp. 117-18, 125-26.

⁴⁹ Manzo, 2003b, pp. 40, 43-44, figg. 2a, 4f, 5a.

⁵⁰ Che vi sia un riferimento alla vicenda dell'uccisione del serpente risalente a epoca aksumita in un appellativo di Kālēb in un'iscrizione da lui lasciata in Sudarabia, per cui si veda Pirenne e Gigar Tesfaye, 1983, pp. 113-15, mi sembra dubbio, visto che tale appellativo ricorre per

purtroppo ignote valenze simboliche del serpente si erano ormai sovrapposte le connotazioni negative legate alla cristianizzazione.⁵¹

È chiaro che quanto sopra ipotizzato implica un'operazione di scelta, di selezione dei motivi iconografici da parte dei produttori degli oggetti ornati con soggetti esogeni e, soprattutto, dei committenti aksumiti. È altresì evidente che la selezione doveva essere tanto più attenta quanto più era importante agli occhi dei committenti il messaggio che tali oggetti dovevano esprimere. In molti casi, come credo possa essere stato per la placca con *gorgoneion* dalla Tomba degli Archi di Mattoni, non si trattava cioè solo di un fatto di gusti ma, appunto, anche di adeguatezza al messaggio.

Non escludo che tale selezione operasse anche nel caso di oggetti destinati alla sfera privata, come fu forse per la statuette eburnea femminile dalla Tomba degli Archi in Mattoni, le cui dimensioni e natura tendono a escludere che l'uso dovesse prevederne una esposizione pubblica costante o frequente, come invece dovette essere per il *gorgoneion*. Va però notato come tale oggetto sia comunque stato rinvenuto in un contesto funerario e, quindi, in un ambito di proiezione pubblica della figura o, meglio delle aspirazioni della persona inumata e, soprattutto, di chi ne ha curato a qualunque titolo la sepoltura. Come nel caso del *gorgoneion*, anche per questa statuette si può immaginare, senza purtroppo nessuna speranza di poter ulteriormente sostanziare l'ipotesi, che sotto l'iconografia e lo stile esotici si celino simbologie locali, magari non molto differenti da quelle sottese a opere diversissime dalla nostra sia per iconografia sia per pregio della materia prima e dell'esecuzione, ma in definitiva rappresentanti il medesimo soggetto, ovvero il corpo femminile, come le statuette steatopigie di Matara⁵² e di Adulis.⁵³

Queste considerazioni ci restituiscono quindi un'immagine della Aksum dei primi secoli dell'era volgare come un ambiente, almeno in alcuni segmenti sociali, certamente aperto sul mondo esterno, pronto ad arricchirsi dal confronto con le culture altre e, per questo, dalla cultura composita. Ma da quanto detto emerge anche che questa apertura era consapevole e non acritica, selettiva, potremmo dire, addirittura, sapientemente pianificata almeno nelle sue

descrivere i notabili Noba anche in una stele di Ezana, cfr. Littmann, 1913, p. 33, linea 33. Il termine può essere tradotto come "nobile, di nobile origine", Yaqob Beyene com. pers.

⁵¹ Si veda Conti Rossini, 1901; *Id.*, 1928, pp. 79, 249-52; Marrassini, 2006, pp. 463-64.

⁵² Anfray, 1974, pl. VI, figg. 1-2.

⁵³ Paribeni, 1908, coll. 498-99, 563-64, fig. 27.

espressioni più legate alle manifestazioni del potere e dell'identità delle aristocrazie.

La ricerca delle motivazioni che stanno dietro alle scelte effettuate è un esercizio tantalico. Forse non è privo di significato il fatto che l'adozione di elementi esogeni in contesti qualificati della manifestazione del potere aksumita sia avvenuta in concomitanza con le decisive affermazioni di Aksum sulla scena politica internazionale, tra la fine del III e la metà del IV sec. d.Cr.⁵⁴. L'adozione e l'adattamento di elementi esogeni potrebbero essere quindi connessi alle necessità di reimpostare l'impalcatura ideologica dello stato e/o riformularne l'espressione anche iconografica in concomitanza con l'ampliamento della sua sfera d'influenza. La necessità di un'operazione di tale portata va forse vista nell'intento da parte dell'aristocrazia aksumita di omologarsi alle altre aristocrazie contemporanee, ma un ruolo ebbe forse anche la volontà di creare un collante ideologico e identitario efficace in un contesto statale molto ampliatosi rispetto alle origini del regno e probabilmente disomogeneo e variegato. Va a tale proposito rilevato che nella medesima fase anche l'esame della struttura e del lessico utilizzato nelle epigrafi reali in greco dei sovrani aksumiti ci lascia intravedere l'uso, certamente non casuale visto il contesto ufficiale, di concetti tipici della tradizione giuridico-istituzionale greco-ellenistica per esprimere realtà e necessità specifiche e peculiari.⁵⁵

Ancora, non è forse casuale che in concomitanza con tutto ciò, alla fine del III sec. d.Cr., i sovrani aksumiti inizino anche a battere moneta. Come è stato infatti notato,⁵⁶ la monetazione, in un contesto per cui non esistono reali evidenze dell'affermarsi di un'economia monetaria o di un uso della moneta nella raccolta del tributo da parte del sovrano o nelle pratiche redistributive, potrebbe essere anch'essa una conseguenza della necessità della corte aksumita di confrontarsi con pari dignità con gli omologhi stranieri. Ma le monete circolavano anche all'interno del regno, almeno all'interno dell'aristocrazia che se ne fregiava come fossero insegne, simboli della propria vicinanza all'autorità emittente. Le figurazioni e le iscrizioni sulle monete potevano quindi essere un formidabile mezzo di diffusione di idee e concetti legati alla regalità, all'impalcatura ideologica e istituzionale che doveva reggere le nuove ambizioni imperiali del regno, proprio come alcuni degli oggetti d'arte di cui

⁵⁴ Come notato già in Manzo, 1999, p. 362.

⁵⁵ Mazzarino, 1974, pp. 80-81, 84.

⁵⁶ Pedroni, 1997, pp. 31-33, 77-79.

ci siamo occupati, che, come sottolineato, potevano essere utilizzati o esibiti pubblicamente.

Anche le monete come gli oggetti d'arte da noi esaminati sono oggetti compositi: l'iscrizione è inizialmente in greco, la titolatura e l'iconografia si caratterizzano per la presenza di elementi di origine locale, invece altri, specie tra le insegne, sono legati forse al contesto culturale meroitico e mediterraneo tardo-antico, mentre altri tratti, come la ripetizione della figura del sovrano sul *recto* e sul *verso* del conio, sono forse addirittura di origine sudarabica.⁵⁷

Monete, iscrizioni, oggetti d'arte: in tutti questi casi singoli elementi locali ed esogeni potrebbero dunque essere stati impiegati per costruire ed esprimere, attraverso scelte consapevoli e una sintassi assolutamente distintiva e probabilmente funzionale, le aspirazioni politiche e identitarie dei committenti e con esse il sistema di potere della Aksum dei primi secoli d.Cr.

BIBLIOGRAFIA

- Anfray, F., 1974 "Deux villes axoumites: Adoulis et Matara", in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, vol. 1, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 745-65.
- Anfray, F. - Annequin, G., 1965 "Matara. Deuxième, troisième et quatrième campagnes de fouilles", in *Annales d'Ethiopie*, 6, pp. 49-92.
- Bland, R., 1996 "The Roman coinage of Alexandria, 30 BC-AD 296: interplay between Roman and local designs", in D.M. Bailey (ed.), *Archaeological Research in Roman Egypt. The Proceeding of the Seventeenth Classical Colloquium of the Department of Greek & Roman antiquities, British Museum, held on 1-4 December, 1993*, Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology (Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series, 19), pp. 113-27.
- Burkhalter, F., 1990 "Les statuettes en bronze d'Aphrodite en Egypte romaine d'après les documents papyrologiques", in *Revue Archéologique*, 116/1, pp. 51-59.
- Casari, P., 2004 *Iuppiter Ammon e Medusa nell'Adriatico nordorientale. Simbologia imperiale nella decorazione architettonica forense*, Roma: Quasar (Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina, 18; Antichità altoadriatiche monografie, 1).
- Casson, L. (ed.), 1989 *The Periplus Maris Erythraei. Text with introduction, translation and commentary*, Princeton: Princeton University Press.
- Chittick, N., 1974 "Excavations at Aksum: a Preliminary Report", in *Azania*, 9, pp. 159-205.
- Conti Rossini, C., 1901 "La leggenda etiopica del re Arwê", in *Archivio storico per le tradizioni popolari*, 20, pp. 521-34.
- 1927 "Delle rovine di Ausàn", in *Dedalo*, 7, pp. 727-54.

⁵⁷ Per la descrizione dei singoli aspetti della monetazione e della loro origine si veda ancora Pedroni, 1997 e bibliografia relativa.

- , 1928 *Storia d'Etiopia. Parte prima, dalle origini all'avvento della dinastia salomonide*, Bergamo: Istituto Italiano di Arti Grafiche (Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie, 3).
- Cook, H., 2000 "Human skeletal remains", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, vol. 1, pp. 126-27.
- Delivorrias, A. (in collaborazione con G. Berger-Doer - A. Kossatz-Deissmann), 1984 "Aphrodite", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae*, vol. 2, Zürich - München: Artemis Verlag, pp. 2-154.
- De Puma, R.D., 1991 "The Roman Bronzes from Kolhapur", in V. Begley - R.D. De Puma (eds.), *Rome and India. The Ancient Sea Trade*, Madison: University of Wisconsin Press, pp. 82-112.
- De Romanis, F., 1996 *Cassia, cinnamomo, ossidiana. Uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, Roma: L'Erma di Bretschneider (Saggi di Storia Antica, 9).
- Di Filippo Balestrazzi, E., 1997 "Roma", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae. Supplementum*, vol. 8/1, München - Düsseldorf: Artemis Verlag - Patmos Verlag, pp. 1048-68.
- Gasparri, C. - Veneri, A., 1986 "Dionysos", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae*, vol. 3, Zürich - München: Artemis Verlag, pp. 414-514.
- Giampaola, D. - Longobardo, F., 2000 *Napoli greca e romana*, Napoli: Electa Napoli, Soprintendenza archeologica di Napoli e Caserta.
- Gondicas, D., 1988 "Gorgones romanae", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae*, vol. 4, Zürich - München: Artemis Verlag, pp. 345-62.
- Harrison, E.B., 1986 "Charis, Charites", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae*, vol. 3, Zürich - München: Artemis Verlag, pp. 191-203.
- Jentel, M.-O., 1984 "Aphrodite (in periphéria orientali)", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae*, vol. 2, Zürich - München: Artemis Verlag, pp. 154-66.
- Jones, S., 1997 *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, London - New York: Routledge.
- Krencker, D. - von Lüpke, T. - Zahn R., 1913 *Ältere Denkmäler Nordabessiniens. Deutsche Aksum-Expedition*, vol. 2, Berlin: Georg Reimer.
- Littmann, E., 1913 *Sabaische, Griechische und Altäbessinische Inschriften. Deutsche Aksum-Expedition*, vol. 4, Berlin: Georg Reimer.
- Mandrioli Bizzarri, A.R., 1987 *La collezione di gemme del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologna: Comune di Bologna (Cataloghi del Museo Civico Archeologico di Bologna).
- Manzo, A., 1998a "Ancora su Aksum e Meroe: riconsiderazione di alcune evidenze dalla necropoli di Mai Heggia e del loro significato", in *Archeologia africana*, 4, pp. 44-54.
- , 1998b "Note su alcuni siti archeologici eritrei", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 42, 1998, pp. 57-69.
- , 1999 "Vines, Wine, ἀγγυρώματα καὶ χρυσώματα", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 59, pp. 347-67.
- , 2003a "Skeuomorphism in Aksumite Pottery? Remarks on the Origins and Meanings of Some Ceramic Types", in *Aethiopica*, 6, 2003, pp. 7-46.
- , 2003b "Note sulla più antica fase archeologica aksumita", in *Rassegna di Studi Etiopici*, n.s. 2/1, pp. 37-50.
- Marrassini, P., 2006 "Ethiopian and Near Eastern dragons", in P.G. Borbone - A. Mengozzi - M. Tosco (eds.), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 459-68.

- Mazzarino, S., 1974 "Gli Aksumiti e la tradizione classica", in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, vol. 1, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp.75-84.
- Morrison, H.M., 1989 "The glass", in S.C. Munro-Hay, 1989, pp. 188-209.
- Munro-Hay, S.C., 1989 *Excavations at Aksum. An account of research at the ancient Ethiopian capital directed in 1972-4 by the late Dr. Neville Chittick*, London: British Institute in Eastern Africa (Memoirs of the British Institute in Eastern Africa, 10).
- Napoli, M., 1959 *Napoli greco-romana*, Napoli: Fausto Fiorentino.
- Paribeni, R., 1908 "Ricerche nel luogo dell'antica Adulis (Colonia Eritrea)", in *Monumenti Antichi*, 18/3, coll. 437-572.
- Parlasca, K., 1989 "Bemerkungen zu den archäologischen Beziehungen zwischen Südarabien und dem Griechisch-römischen Kulturkreis", in T. Fahd (éd.), *L'Arabie pré-islamique et son environnement historique et culturel*, Leiden: Brill (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques, 10), pp. 281-87.
- Pedroni, L., 1997 "Una collezione private di monete aksumite", in *Bollettino di Numismatica*, 28-29, ser. 1^a, pp. 7-141.
- Phillipson, D.W., 1998 *Ancient Ethiopia*, London: British Museum Press.
- (ed.), 2000 *Archaeology at Aksum, Ethiopia, 1993-7*, 2 voll., London: The British Institute in Eastern Africa (Memoirs of the British Institute in Eastern Africa, 17).
- , 2000 "Ivory", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, vol. 1, pp. 116-24.
- , 2000 "Metal", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, vol. 1, pp. 86-116.
- , 2000 "Concluding discussion", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, vol 2, pp. 473-80.
- , 2000 "Overview", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, vol. 1, pp. 128-32.
- Phillipson, D.W. - Phillips, J., 1998 "Excavations at Aksum, 1993-96: A Preliminary Report", in *Journal of Ethiopian Studies*, 31/2, pp. 1-128.
- Phillipson, L., 2000a "Ivory-working techniques", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, vol. 2, pp. 460-68.
- , 2000b "A functional consideration of Gudit scrapers from Aksum", in L. Krzyzaniak - K. Kroeper - M. Kobusiewicz (eds.), *Recent Research Into the Stone Age of Northeastern Africa*, Poznań: Poznań Archaeological Museum (Studies in African Archaeology, 7), pp. 259-76.
- Piranne, J. - Gigar Tesfaye, 1983 "Les deux inscriptions du Negus Kaleb en Arabie du Sud", in *Journal of Ethiopian Studies*, 15, pp. 105-22.
- Schmidt, E., 1997 "Venus", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8, München - Düsseldorf: Artemis Verlag - Patmos Verlag, pp. 192-230.
- Schneider, R., 2000 "Appendix IX. Inscriptions", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, pp. 512-14.
- Sichterhmann, H., 1986 "Gratiae", in *Lexicon Icononographicum Mythologiae Classicae*, vol. 3, Zürich - München: Artemis Verlag, pp. 203-10.
- Tipper, J., 2000 "Structure and stratigraphy", in D.W. Phillipson (ed.), 2000, pp. 31-57.
- Török, L., 1995 *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Roma: L'Erma di Bretschneider (Bibliotheca archaeologica, 15).
- Wason, P.K., 1994 *The archaeology of rank*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Will, E., 1989 "De la Syrie au Yémen: problèmes de relations dans le domaine de l'art", in T. Fahd (éd.), *L'Arabie pré-islamique et son environnement historique et culturel*, Leiden: Brill (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques, 10), pp. 271-79.
- , 1997 "Les arts à l'école de la Grèce et de Rome", in C. Robin (éd.), *Yémen. Au pays de la reine de Saba*, Paris: Flammarion - Institut du monde arabe, pp. 198-204.
- Zanker, P., 1989 *Augusto e il potere delle immagini*, Torino: Einaudi.

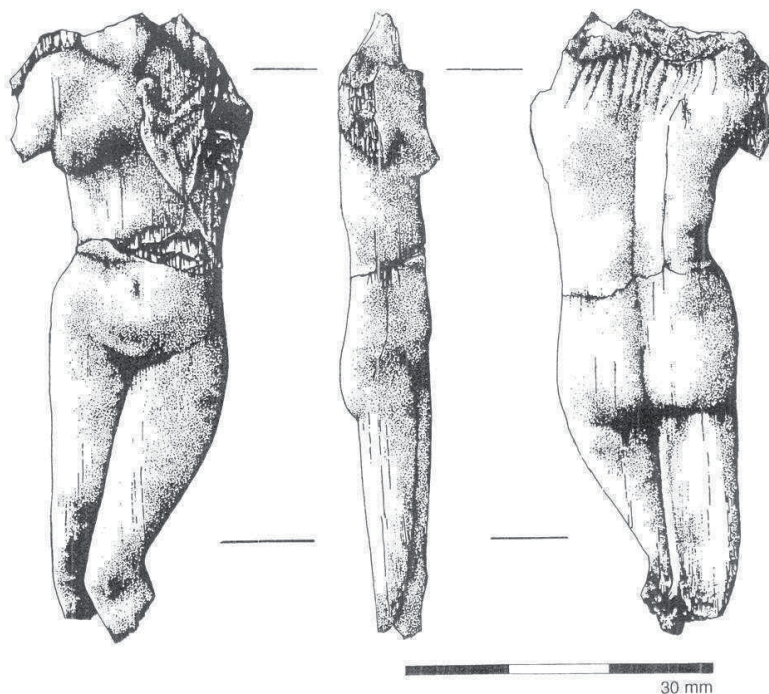


Fig. 1. Statuetta femminile in avorio dalla “Tomba degli Archi in Mattoni”, Aksum (da D. Phillipson, 2000b).

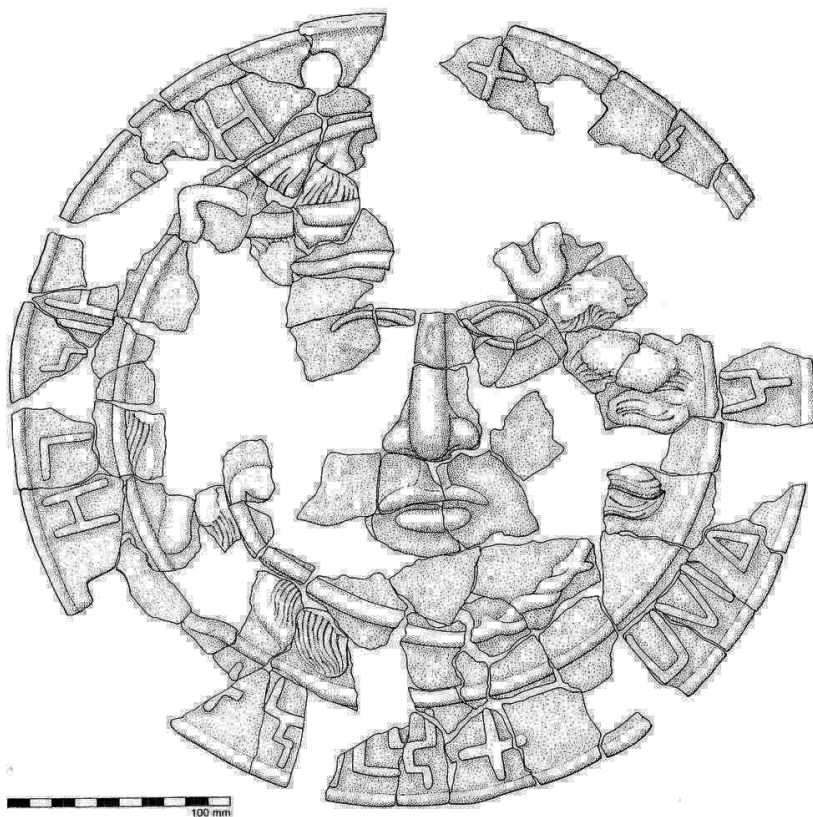


Fig. 2. Placca bronzea circolare dalla “Tomba degli Archi in Mattoni”, Aksum (da D. Phillipson, 2000b).

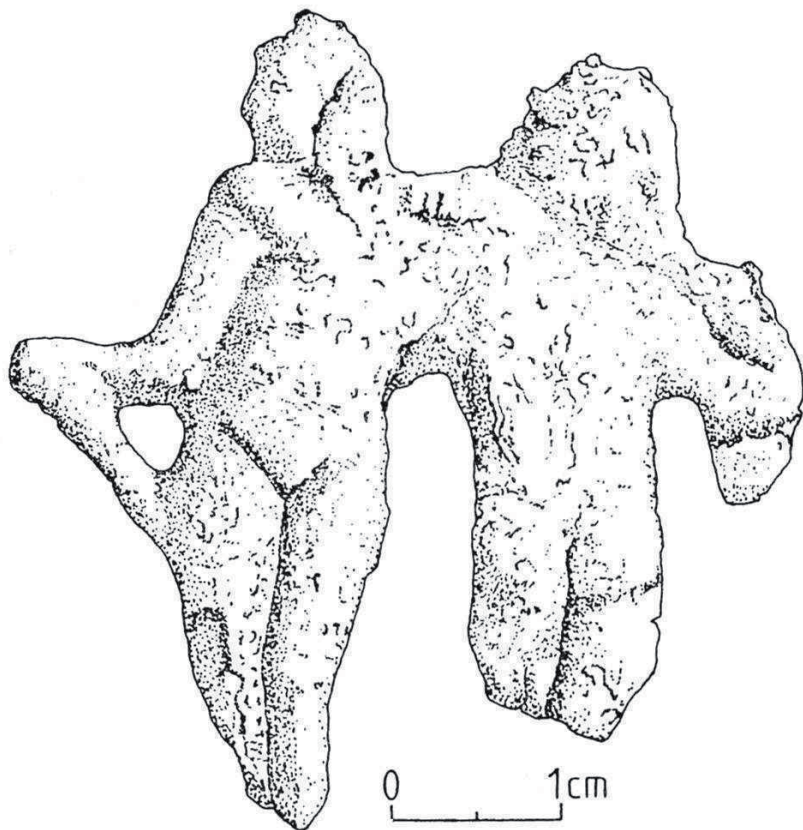


Fig. 3. Gruppo bronzo frammentario dalla necropoli di Mai Heggia, Aksum (da Munro-Hay, 1989).



Fig. 4. Corniola intagliata da Ona Nagast, collina di Bieta Giyorgis, Aksum (archivi fotografici della Missione de "L'Orientale" in Etiopia).

SILVANA PALMA

Istruzione in colonia. La scuola governativa per indigeni di Asmara

Introduzione

[...] ci preghiamo riassumere, brevemente, qui di seguito, i principali punti che desideriamo siano esaminati, con benevola attenzione, dall'E.V.:

- 1) Istituzione di scuole con ben determinati programmi e con un costante controllo;
- 2) Migliorare il trattamento economico e morale del personale indigeno in servizio dell'Amministrazione mediante istituzione di speciali categorie, od almeno, equipararlo a quello delle altre Colonie (Libia e Somalia);
- 3) Accordare la libertà individuale con facoltà di emigrare oltre i confini marittimi e terrestri, in cerca d'impiego e per commercio;
- 4) Istituzione di un Tribunale Speciale d'Appello, dove le parti in causa possono esporre le loro ragioni di ricorso;
- 5) Abolizione della pena della fustigazione.

Gradisca, Eccellenza, i sensi della nostra sincera gratitudine e siamo sempre, della E.V., Fedeli Sudditi.¹

La petizione, indirizzata nel gennaio 1923 al Sottosegretario di Stato per le Colonie Giovanni Marchi, reca in calce i nomi di 37 impiegati eritrei dell'amministrazione coloniale italiana (archivisti, interpreti, scrivani e attendenti). Per quanto non sia stato possibile sinora individuare chi abbia aiutato il gruppo a redigere il documento, né conoscerne l'esito, esso rivela con forza non solo le pesanti condizioni di lavoro e di trattamento degli eritrei al servizio del governo, quanto soprattutto la loro piena consapevolezza di essere de-

¹ Archivio del Vicariato Apostolico di Asmara (d'ora in avanti AVA), 24/5/8. La lettera, datata "Asmara, gennaio 1923", è dattiloscritta, presenta la dicitura "copia" e la nota manoscritta "riservatissima".

stinatari di un sistema di formazione scolastico inadeguato, tanto a livello quantitativo – per numero di scuole loro destinate – che qualitativo – per livello di preparazione offerto – al punto che delle cinque richieste formulate, quella relativa alla creazione di scuole più numerose e qualificate risulta al primo posto in elenco.

Ancora oggi la debolezza e la povertà del sistema educativo per gli indigeni costituisce uno dei motivi di amarezza ricorrenti nelle testimonianze degli ex alunni eritrei² sulla presenza coloniale italiana. Una presenza la cui vicenda risulta per molti aspetti ancora largamente inesplorata per ragioni legate alle ‘rimozioni’ e al ritardo con cui il nostro paese ha iniziato a confrontarsi con il proprio passato coloniale ma anche alla dispersione – quando non alla perdita³ – delle fonti, alla loro povertà e ancora difficile accessibilità. Una condizione altrettanto vera per le fonti d’archivio eritree, che le tormentate vicende successive all’occupazione italiana hanno contribuito a smembrare, disperdere e spesso distruggere.

Per queste ragioni le politiche e le prassi educative che hanno interessato il paese durante la dominazione italiana, i loro molteplici risvolti, i loro esiti, rappresentano uno dei più significativi vuoti di conoscenza della storia dei rapporti fra i due paesi, tanto più rilevante se considerata alla luce del peso che esse hanno rivestito nella costruzione dello stato e della società coloniale.⁴ Ripercorrere le tappe salienti della politica educativa italiana in Eritrea fino all’istituzione della scuola statale per indigeni di Asmara, punto di approdo di ritardi e disattenzioni accumulati negli anni, ed esplorare della scuola l’organizzazione, gli orientamenti e i programmi è quanto ci si propone in questo contributo.⁵

² Tutti gli anziani, non solo asmarini, intervistati o con cui ho avuto occasione di parlare hanno sottolineato questo punto, peraltro espresso anche in altre occasioni, cfr. Taddia, 1996.

³ Sulle rocambolesche e drammatiche sorti di parte degli archivi del Ministero dell’Africa Italiana a seguito delle vicende legate al secondo conflitto mondiale, cfr. Palma, 2005, pp. 21-22.

⁴ Sull’argomento è possibile registrare solo rare incursioni. Cfr. Tekeste Negash, 1987, che dedica un capitolo a: *The ideology of colonialism: educational policy and praxis*, in parte recentemente riproposto in *Id.*, 2005. Un breve capitolo sulle politiche scolastiche italiane in Adane Taye, 1991. Cfr. anche Berhane Teklehaimanot, 1996, pp. 1-22.

⁵ Questo saggio costituisce un *by-product* di una ricerca in corso sulla storia dell’istruzione in Eritrea (un primo contributo in Palma, 2007) e propone una parziale anticipazione di dati raccolti in occasione di un recente soggiorno di ricerca in Eritrea. Molti i debiti di gratitudine maturati nel corso della ricerca. Devo un ringraziamento particolare ad Azeb Tewolde, a fra-

I. La politica scolastica italiana in Eritrea

Per quanto in più occasioni e da più parti venga denunciata l'urgenza di intervenire nel settore scolastico eritreo, tanto in epoca liberale che nel primo periodo fascista, il problema dell'istruzione in colonia è oggetto di scarsa considerazione da parte del legislatore sia locale che metropolitano. La modestia di risorse finanziarie, riservate al sostegno di una presenza a lungo debole e precaria, e che dopo la *débâcle* di Adua si pensa seriamente di smantellare, viene spesso invocata in epoca coloniale per giustificare il deficit di attenzione che segna pesantemente tanto l'istruzione indigena quanto quella per nazionali, al punto che, almeno fino al governatorato di Giuseppe Salvago Raggi (1907-1917), è possibile registrare in Eritrea ritardi anche nel recepire le direttive ministeriali per i nazionali. Ne rappresenta un esempio l'obbligatorietà dell'istruzione elementare – che in Italia trovava la sua prima enunciazione già nel 1859 con la legge Casati, in più occasioni ripresa e sviluppata per tutte le scuole del Regno fino alla legge Orlando del 1904⁶ – che viene recepita in Eritrea solo nel 1909 (R.D. 31 gennaio 1909 nr. 80) e applicata ai primi tre anni della scuola elementare.

Quanto all'istruzione degli indigeni, nel periodo liberale l'atteggiamento del governo metropolitano – pur intenzionato già con Depretis, nel 1887, a promuovere attraverso le scuole la diffusione dell'italiano nelle aree appena occupate – non va molto oltre l'impegno a sovvenzionare le poche scuole di Massaua e di Assab (alcune preesistenti all'arrivo italiano) rette da missionari, delegando di fatto questi ultimi alla gestione del settore scolastico (paradossalmente il contributo più cospicuo è destinato alla missione francese). La situazione non manca di suscitare contestazioni da parte del governatore Gandolfi prima e di Baratieri poi, che in più riprese denunciano al ministro degli Affari Esteri la necessità e l'urgenza di istituire scuole governative in colonia «per preparare una generazione di indigeni e di europei capaci di intendersi fra di loro»,⁷ scuole che Baratieri immagina uniche, perché in grado di offrire «parallelamente, una sufficiente istruzione tanto agli Italiani, quanto ai non

tel Ezio Tonini, all'ing. Marco Tombi e soprattutto all'Eparchia di Asmara e a quanti mi hanno generosamente affidato le loro memorie e ricordi personali.

⁶ Questa elevava la durata dell'insegnamento elementare a sei anni, estendendo l'obbligo al 12° anno di età. Cfr. Inzerillo, 1974.

⁷ Gandolfi al Ministero degli Affari Esteri, rapporto del 14/1/1891: "Cose scolastiche e religiose", in Archivio storico del Ministero dell'Africa Italiana (d'ora in avanti ASMAI), *Scuole in Africa*, b. 4, fasc. 6.

Italiani e ciò che è più caratteristico e importante sotto l'aspetto dei nostri interessi coloniali, una sufficiente conoscenza della lingua italiana ai non Italiani e della lingua indigena ai non indigeni».⁸

Pur lontana da politiche assimilazioniste, la 'coabitazione' tra italiani e indigeni prefigurata da Baratieri sembra realizzarsi con l'apertura della prima scuola elementare di stato a Massaua il 20 novembre 1891, che si annuncia «laica, ma nel senso del rispetto più assoluto di tutte le religioni; internazionale nel senso del rispetto di tutte le nazionalità; democratica, in quello del rispetto di tutte le condizioni sociali».⁹ Il progetto, straordinariamente avanzato almeno nelle sue linee programmatiche, avrà però vita breve, non solo per la chiusura della scuola di lì a pochi anni,¹⁰ ma per l'orientamento decisamente segregazionista che le politiche scolastiche governative si avviano ad assumere, soprattutto con il governatorato di Ferdinando Martini (1897-1907), primo governatore civile della colonia (e ministro della Pubblica Istruzione nel primo governo Giolitti), che molto esplicitamente escluderà ogni forma di promiscuità tra bianchi e neri, per evitare confronti pericolosi in grado di minare il principio della superiorità dei primi:

«L'indigeno all'età nella quale si frequentano le scuole elementari vince l'Italiano nella prontezza del comprendere, nella facilità dell'apprendere [...] tutto ciò con iscapito singolare di quel sentimento della superiorità dell'uomo bianco che occorre in ogni guisa infondere nell'uomo di colore».¹¹

Con la stessa determinazione Martini esclude la possibilità di «corsi regolari o di istruzione obbligatoria» per gli indigeni, avvertendo solo la necessità di mirare «principalmente all'insegnamento dell'italiano».¹² Ristrettezze finanziarie lo inducono a delegare ai missionari anche buona parte dell'istru-

⁸ Baratieri al Ministero degli Affari Esteri, rapporto del 7/8/1891, in ASMAI, *Eritrea, Servizio scuole*, b. 33/1, fasc. 8.

⁹ Così nell'avviso di apertura della scuola, datato Massaua 24 ottobre 1891 in ASMAI, *Scuole in Africa*, b. 4, fasc. 1/4.

¹⁰ Ferdinando Martini ne individua la causa nella drastica diminuzione di alunni bianchi dovuta all'attrazione esercitata da Asmara, capitale della colonia di recente proclamata, sulle famiglie europee. Cfr. Martini al ministero degli Affari Esteri, rapporto del 23/6/1901, in ASMAI, *Eritrea*, b. 33/1, fasc. 9.

¹¹ Martini al Ministero degli Affari Esteri, rapporto dell'11/2/1898, in ASMAI, *Scuole in Africa*, b.4, fasc.1/4.

¹² Ministero delle Colonie, 1913, p.150.

zione dei bambini italiani, nonostante le critiche che questa decisione gli guadagnerà e dalle quali sentirà il bisogno di giustificarsi sottolineando come «il bilancio non lo permetteva; e fra il far della colonia un vivaio d'analfabeti e affidare l'istruzione elementare a cappuccini e suore, la scelta non poteva essere dubbia».¹³

Un diffuso anticlericalismo di matrice risorgimentale deplorava la delega dell'istruzione degli italiani d'Eritrea alle scuole confessionali; convincimento peraltro condiviso dallo stesso Martini sin dall'epoca della sua partecipazione alla commissione d'inchiesta per l'Eritrea¹⁴ (1891), che si esprimeva contro le sovvenzioni statali alle scuole missionarie, in particolare a quelle francesi, proponendo l'istituzione di scuole governative in grado di garantire agli alunni italiani gli stessi programmi di quelle metropolitane, e l'apertura di scuole distinte, per programmi e metodi, destinate agli indigeni.

Nei fatti, la creazione delle prime scuole governative per gli africani dovrà attendere altri quindici anni e il governatorato di Giuseppe Salvago Raggi durante il quale vengono istituite una scuola elementare bilingue a Massaua, destinata alla formazione di scrivani e interpreti, e tre scuole di arti e mestieri per la formazione di manodopera specializzata: a Cheren (per musulmani) nel 1911, ad Addi Ugri (per 'copti') nel 1913 e a Saganeiti (per cattolici e affidata ai cappuccini) nel 1914.

Escludendo i decreti istitutivi delle scuole di arti e mestieri, soltanto nel 1921 viene promulgato il primo decreto (D.G. nr. 3808 del 12 settembre) di regolamentazione dell'istruzione indigena (organizzata in scuole di arti e mestieri, scuole elementari e in una scuola superiore di durata biennale), ma la gestione dell'istruzione indigena – e in parte anche quella per nazionali – in sostanza rimane affidata ai missionari. Questi, del resto, avevano creato scuole ben prima dell'occupazione italiana, quando quelle della missione svedese e dei lazzaristi francesi si erano aggiunte alle scuole tradizionali, coraniche e cristiano ortodosse, locali. Con l'arrivo degli italiani altri tentativi, per lo più ad opera di singoli religiosi (e con scarsi risultati), vengono rivolti all'infanzia locale: nel 1888 sorge a Massaua una scuola diretta da padre Luigi Bonomi, cappellano delle truppe del generale Orero; poco dopo apre il controverso orfanotrofio-scuola di arti e mestieri "De Cristoforis", fondato da padre Bona-

¹³ *Ibid.*, p.149.

¹⁴ R. Commissione d'inchiesta sulla Colonia Eritrea, 1891.

ventura Piscopo, anch'egli cappellano delle truppe d'Africa, mentre ad Assab è attiva una scuola delle Figlie di Sant'Anna annessa all'ospedale.¹⁵

A lungo, dunque, il governo coloniale si priva di un ineguagliabile strumento di controllo, se non della società eritrea, quanto meno della sua *élite*. La sostituzione dei lazzaristi francesi, espulsi (1895) dopo la rivolta di Bahta Hagos, con missionari italiani sembra risolvere un problema politico, ponendo fine a un prolungato clima di sospetti e frizioni, ma finisce col consegnare ai cappuccini, chiamati a sostituirli, una delega ancora più ampia per la gestione dell'istruzione in colonia. Con un accordo del 1911 essi ottengono infatti dal governatorato l'affidamento di tutte le scuole elementari eritree (che così vedono, tra l'altro, l'introduzione del catechismo come materia d'insegnamento molto in anticipo rispetto ai Patti Lateranensi del 1929). Con Camillo Carrara – Vicario apostolico dal 1911 al 1924 – le scuole, che rappresentano lo strumento privilegiato di diffusione del cattolicesimo, segnano una crescita significativa, con la riorganizzazione di quelle esistenti e l'apertura di nuove in ogni centro di missione e con la pubblicazione, a partire dal 1912, dei manuali scolastici per le scuole indigene stampati nella "Tipografia Francescana", inaugurata nel febbraio di quello stesso anno ad Asmara con le attrezzature lasciate dai lazzaristi a Cheren.¹⁶

Quanto alle scuole elementari per nazionali di Asmara, su proposta di Salvago Raggi nel 1912 un decreto ministeriale le pone alle dirette dipendenze della Direzione generale delle scuole italiane all'estero, uniformando a queste non solo ruoli degli insegnanti ma anche regolamenti e programmi d'insegnamento, segnando in questo modo la netta diversificazione con i percorsi e i programmi destinati agli africani: l'istruzione indigena, sussidiata dal governo, resta però in mano ai religiosi, nonostante il giudizio generalmente poco lusinghiero da più parti espresso sui cappuccini e che il livello, spesso inadeguato, della loro preparazione non contribuisce a mitigare.

Con scarso o nullo controllo da parte dello stato – lamentato, per gli effetti negativi sulla preparazione degli allievi, dagli stessi eritrei nel documento stilato nel 1923 – le scuole non statali continuano a lungo propri percorsi educativi e didattici, che in mancanza di regole e indirizzi comuni significano

¹⁵ Giudizi sferzanti sulla scuola delle suore in: ASMAI, *Archivio Eritrea*, Pestalozza a Baratieri, 14/7/1892, b. 145. Sulla competenza delle suore nell'insegnamento cfr. anche ASMAI, *Archivio Eritrea*, Scuole in Eritrea, Martini a ministro degli Esteri, 11/2/1898, b. 4, fasc.1/4 e anche F. Martini, *Il diario eritreo*, Vallecchi, Firenze 1942-43.

¹⁶ Cfr. Palma, 2007.

anche l'insegnamento in lingue e di lingue altre dall'italiano. Sarà il fascismo, con la sua crescente attenzione al mondo della scuola e dell'infanzia e la necessità di controllarli, in patria come in colonia, a regolamentare infine le scuole private. La categoria comprende non solo le scuole missionarie (protestanti e cattoliche) ma anche quelle cristiano ortodosse, coraniche, il seminario di Cheren alle dipendenze dell'Ordinariato di rito etiopico-cattolico, la scuola elementare della comunità ellenica di Asmara e quella rabbinica presso la sinagoga della città, scuole che negli anni '20 contano un numero di alunni quadruplo rispetto a quello delle scuole pubbliche.¹⁷

Nel 1928 un decreto (D.G. nr. 4603 dell'8 settembre) ne dispone infine il controllo da parte del governo, prevedendo l'autorizzazione all'apertura, la regolamentazione e la sorveglianza di corsi e programmi, e il divieto di insegnare in lingue diverse dall'italiano.¹⁸ Ma il pieno controllo didattico e politico (non quello finanziario), di tutte le scuole primarie della colonia, comprese quelle di arti e mestieri, è assunto dal governo solo nel 1931: l'"Ordinamento scolastico per sudditi coloniali e assimilati" (D.G. nr. 5226 dell'8 aprile) sottopone tutte le scuole elementari alla sorveglianza di un ufficio didattico centrale (la Direzione Generale per le scuole primarie) appositamente creato ad Asmara per sorvegliare, coordinare e uniformare l'istruzione elementare sia dal punto di vista didattico che normativo.¹⁹

¹⁷ Nel 1927-28 si stimano 3773 scolari nelle scuole private, a fronte di 969 nelle pubbliche, così ripartiti:

Scuole private: missione cattolica, 1800; missione svedese, 1000; scuole musulmane (Asmara, Agordat, Barentu, Adi-Cahieh e Assab), 585; scuole copte (Asmara e Addi Caieh), 318; scuola greca di Asmara, 44; scuola rabbinica, 26.

Scuole pubbliche: Istituto tecnico inferiore di Asmara, 40; scuola commerciale di Asmara, 42; scuola elementare maschile di Asmara, 275; scuola elementare mista di Asmara, 181; scuola elementare mista di Cheren, 18; scuola di arti e mestieri "Salvago Raggi" di Cheren per musulmani, 114; scuola di arti e mestieri "San Giorgio" di Addi Ugri" per copti, 85; scuola di arti e mestieri "San Michele" di Saganeiti per cattolici, 40; scuola bilingue maschile italo-araba di Massaua, 59; asilo infantile di Asmara, 115. Cfr. Mininni Caracciolo, 1930, pp. 47-49. Questi dati, tuttavia, differiscono da quelli riportati da G. Puglisi che riferisce, per gli stessi anni, un totale di 2.928 alunni. Cfr. Puglisi, 1953.

¹⁸ In deroga a quest'ultima disposizione, alle scuole per indigeni si consente di insegnare, in aggiunta all'italiano, anche nella lingua locale. La deroga sarà abrogata nel 1931, rimanendo in essere solo per le scuole tradizionali coraniche e cristiano ortodosse.

¹⁹ Sulle reazioni da parte dei cappuccini della scuola di Saganeiti sia al decreto che alle crescenti ingerenze del regime, cfr. Palma, 2007.

Il decreto rappresenta la prima regolamentazione organica dell'istruzione per gli indigeni della colonia eritrea impartita tanto nelle scuole pubbliche che in quelle private e resterà sostanzialmente in vigore sino alla fine del dominio italiano.

II. La scuola "Vittorio Emanuele III" di Asmara

Dal titolo II del decreto si rileva che le scuole governative "per sudditi coloniali e assimilati" attive in Eritrea sono otto: tre scuole di arti e mestieri della durata di tre anni (Addi Ugri e Cheren; una terza ad Agordat, che pure figura nel decreto, sarà operativa, in realtà, solo nell'anno scolastico 1933-34) e cinque scuole elementari della durata di quattro anni: ad Asmara, Addi Ugri (annessa a quella di arti e mestieri), Saganeiti (retta dai cappuccini e funzionante anch'essa come scuola di arti e mestieri), a Massaua e Assab, dove è attiva una scuola bilingue. Il decreto istituisce inoltre una scuola media ad Asmara, della durata di quattro anni;²⁰ stabilisce che dopo il terzo anno di frequenza delle scuole di arti e mestieri si possa accedere al quarto anno della scuola elementare e – all'articolo 7 – che la frequenza dei corsi di arti e mestieri è facoltativa solo nella scuola di Addi Ugri, dove, dunque, diventa possibile ai bambini eritrei optare per un'istruzione non finalizzata alla formazione di manodopera. A ben vedere tali disposizioni, il numero di scuole dell'altopiano non orientate, sin dalla nascita, alla preparazione di falegnami, sellai, meccanici o tipografi si riduce alla sola scuola elementare di Asmara.

Intitolata a "Vittorio Emanuele III", anch'essa è affidata a religiosi, in questo caso alle Pie Madri della Nigrizia. La scuola in realtà assorbe, statalizzandola, quella creata da padre Bonomi – sussidiata dal governo sin dall'epoca liberale – inaugurando i corsi come scuola pubblica solo nell'anno scolastico 1926-27.

Nella estrema povertà di fonti e di dati esistenti sull'istruzione in colonia²¹, i registri in uso nella scuola²² costituiscono uno strumento di ecceziona-

²⁰ Sulla vicenda e la breve vita di questa scuola, *Ibid.*, pp. 229-30.

²¹ Una serie dei dati è riportata negli Annuari delle scuole coloniali dell'Africa Orientale, pubblicati dal ministero delle colonie. Gli annuari – che coprono però un numero limitato di anni – riportano l'elencazione degli insegnanti e delle scuole con il numero di iscritti di ciascuna, divisi per genere, nazionalità e confessione religiosa. Va detto che i dati riportati lasciano molti dubbi sulla loro completezza e attendibilità, sia per quanto attiene l'elencazione delle scuole che il numero degli iscritti.

le rilevanza per conoscere non solo numero e consistenza delle classi, quanto anche l'appartenenza sociale e più dettagliate notizie anagrafiche degli alunni.²³ A partire dall'anno scolastico 1932-33, subito dopo l'emanazione dell'ordinamento scolastico, i registri si fanno molto più dettagliati e diligentemente compilati: ridenominati "giornali di classe" e pienamente uniformati a quelli metropolitani, si arricchiscono di ulteriori notizie sul profitto degli alunni e soprattutto sul programma svolto – annotato mensilmente – consentendo di ricavare – al di là del rispetto degli indirizzi governativi – informazioni sulle finalità e gli orientamenti, non solo didattici, delle insegnanti, la loro preparazione, le prassi educative e i pregiudizi che ne guidano il lavoro in classe. Così, pur nei limiti di una prima valutazione di carattere generale, è possibile anche esplorare, nella loro concretezza, i programmi svolti e la realtà della vita di classe nel suo progressivo dipanarsi.

Il numero degli alunni nelle prime classi²⁴ varia mediamente dalle 50 alle 70 unità, decrescendo poi in modo significativo negli anni di corso successivi al primo, soprattutto per l'elevato numero di bocciature.²⁵ Un numero consistente di scolari non viene ammesso allo scrutinio finale per l'alto numero di assenze accumulato durante l'anno, né mancano gli abbandoni dovuti a cause che, quando annotate dalle maestre, risultano le più diverse: necessità di lavorare, trasferimento della famiglia in altra località, passaggio ad altra scuola (non infrequente il trasferimento alla scuola della missione svedese), morte. Di solito la percentuale di scolari non ammessi agli scrutini di giugno o respinti sfiora anche il 50%, a volte superandolo (la prima E del 1928-29 conta 14 promossi su 60 alunni e non rappresenta un caso isolato): il più delle volte si viene rimandati alla seconda sessione di scrutinio perché giudicati insuffi-

²² Nel corso della ricerca sono stati ritrovati in un magazzino delle scuole italiane ancora oggi attive ad Asmara i registri di quelle coloniali, elementari (maschili e femminili) e medie, a partire dall'anno scolastico 1926-27.

²³ Per ciascun alunno vengono annotati, nella maggior parte dei casi, il luogo e la data di nascita, i nomi di entrambi i genitori, la professione paterna e, fino all'anno scolastico 1931-32, la confessione religiosa di appartenenza.

²⁴ In questa sede ci si limiterà a considerare le sole classi maschili.

²⁵ Nelle classi successive alla prima diminuisce drasticamente sia il numero di sezioni che quello di alunni per ciascuna classe: nell'anno scolastico 1930-31 si contano sei sezioni di I elementare (con un numero di alunni che varia dai 60 ai 74 per classe), tre di II (di 76, 48 e 74 alunni), due di III (con 36 e 48 alunni), una di IV (40 alunni) e una di V (30 alunni). Le ultime due classi corrispondono a quelle della "scuola superiore" di durata biennale esistente prima dell'entrata in vigore del decreto del 1931.

cienti in “ordine e pulizia” che, assieme alla condotta, risultano le materie prese maggiormente in considerazione nella valutazione scolastica.

Secondo una prassi prevalente anche nelle scuole metropolitane, i ripetenti, di solito, vengono raggruppati nelle ultime sezioni (in genere dalla F alla I nel primo anno di corso) sancendo nella separatezza, sin dal primo giorno, la loro appartenenza alla mediocrità e all’inettitudine, peraltro di solito esplicitamente sottolineate dall’insegnante nelle pagine del giornale di classe:

«Il giorno 11 ottobre mi fu affidato dalla direzione l’insegnamento della classe prima I – scrive suor L. R. nel 1933-34 – formata da 58 alunni, tutti ripetenti i quali frequentano la scuola nel pomeriggio. L’intelligenza di questi miei alunni è mediocre una decina potrei anche dire deficienti [...] La pulizia in questi alunni lascia molto a desiderare».

Mediamente l’età degli scolari supera di molto quella stabilita dal decreto, dove si prevede che per l’ammissione a scuola l’età debba essere compresa fra i 6 e i 10 anni: in prima elementare non è infrequente trovare alunni dai 12 ai 15 anni di età, con scompensi inevitabili nel rendimento della classe nel suo insieme. In maggioranza si tratta di ragazzi di religione copta, figli non solo di notabili, di ascari, di zaptiè, o di altri dipendenti dell’amministrazione coloniale (scrivani, interpreti, bidelli, infermieri, ecc.) – parte, cioè, dell’*élite* o comunque di un ceto che occupa posizioni di privilegio nel nuovo assetto sociale coloniale – ma anche di commercianti, agricoltori, calzolai, muratori, macellai, barbieri, sarti, osti, tessitori, a testimonianza della forte e diffusa domanda di istruzione da parte eritrea, ma anche dell’interesse ormai maturato nel governo di assicurarsi ausiliari e manodopera istruita in una realtà urbana in crescita come Asmara.

Nelle prime tre classi, che rappresentano quelle maggiormente frequentate, le materie oggetto di valutazione finale, nell’ordine in cui compaiono nel giornale di classe, sono: condotta, igiene e pulizia della persona, religione, lingua italiana, aritmetica, nozioni varie e, infine, lingua tigrina, che in realtà risulta insegnata in sostituzione della geografia prevista nel decreto governativo. Affidata a un maestro eritreo, la lingua tigrina – annota suor B. V. nel 1933-34 – «viene impartita settimanalmente dalle 15 $\frac{3}{4}$ alle 16.30 il sabato».²⁶

²⁶ L’insegnamento della lingua locale – tigrino e poi anche arabo – passa a due ore a settimana, come previsto nel decreto, solo in IV elementare. L’orario settimanale complessivo previsto dal decreto è di 27 ore di lezione.

Grande assente è la storia, che il decreto prevede doversi insegnare a partire dalla terza classe – per quanto limitatamente alle “glorie d’Italia” e a “episodi salienti della storia d’Italia” – e che compare invece solo fra le discipline insegnate nelle classi successive.

Materie molto insistite di insegnamento, ma non di valutazione finale, sono invece il canto e la recitazione, il disegno e la ginnastica, mentre è sorprendentemente assente l’agricoltura, prevista con minuziosa attenzione nel decreto del governo, evidentemente interessato alla formazione di manodopera da impiegare anche nelle aziende e nelle concessioni agricole. Se ne trovano in realtà di tanto in tanto accenni solo nelle lezioni di “nozioni varie”, che si risolvono, sostanzialmente, nella nomenclatura dei frutti locali. In un caso, con i più grandicelli, la maestra mostra di occuparsene in modo meno superficiale, ma più che altro come pretesto per rimarcare l’inferiorità indigena, com’è rilevabile dal programma di novembre-dicembre in cui figura «la trebbiatura del grano secondo il sistema primitivo seguito dagli abissini» (terza C del 1932-33).

Al di là delle vacanze previste dal calendario scolastico, il regolare svolgimento del programma subisce diverse interruzioni durante l’anno in occasione delle festività, che portano la classe a vuotarsi ora dei musulmani ora dei copti, inducendo le maestre a forzate ripetizioni in attesa del rientro degli scolari mancanti.

Svolto con precaria continuità e ridotto all’essenziale dalle disposizioni governative, l’insegnamento si impoverisce e rallenta molto anche per l’obbligo di tenerlo in lingua italiana, che riduce notevolmente la qualità della comunicazione fra le insegnanti – peraltro digiune di tigrino – e i ragazzi, i quali apprendono l’italiano gradatamente e con fatica, soprattutto attraverso canti e filastrocche da imparare a memoria, o con l’ausilio di sillabari e cartelloni che associano immagini a parole.

«Le lezioni devo alle volte cambiarle prima che passi la mezz’ora – ammette suor L. L., insegnante di I G nel 1932-33 – perché si stancano presto», eppure non manca chi, come suor R. C., a gennaio annota nel giornale di classe (1932-33) che «alla presentazione della consonante “r” parlo di S.M. il Re e della famiglia reale», e resta difficile valutare quanto del suo racconto possano avere compreso i suoi allievi di I F, dopo soli due mesi di frequenza (il primo giorno di scuola risulta il 7 novembre). La stessa suora, del resto, pur sottolineando la difficoltà e soprattutto la reticenza degli alunni a esprimersi, nel suo fiducioso e patriottico ottimismo considera degno di nota registrare come un successo nella relazione finale il fatto che «a fine [anno] si trovava qualcuno [sic] che sapeva formare un pensierino da sè».

In queste condizioni non sorprende la bassa percentuale di promossi che la scuola fa registrare, dovendo i bambini adattarsi a regole, richieste e aspettative del tutto nuove e a forme di applicazione e di studio particolarmente ardue in una lingua sconosciuta.

Dal canto loro, però, non sempre gli scolari sembrano propensi ad accettare di buon grado i giudizi finali sul loro impegno e, con questi, l'autorevolezza dell'insegnante. La contestazione dell'esito negativo, lo scorno e la frustrazione per non aver superato lo scrutinio di fine anno a volte si traducono non in espressioni di cruccio ma in reazioni di stizza che le maestre non sembrano giudicare caso per caso, individualmente, ma piuttosto come segno di indocilità, quando non di bellicosità, di impronta genetica legata alla "razza", e che va, in ogni caso, domata:

«[...] ha avuto luogo la distribuzione delle pagelle. Ho avuto il dispiacere – annota suor A. G. a chiusura dell'anno 1932-33 in I A – di vedere un alunno che l'ha stracciata perché aveva delle qualifiche insufficienti, e un altro che l'ha gettata a terra! Mi convinco sempre più che questa razza orgogliosa di natura dev'essere umiliata ed educata ad un grande rispetto verso l'insegnante».

Declinata con accenti e sfumature diverse, l'opinione risulta largamente condivisa fra le maestre impegnate, sin dal primo giorno di scuola, a inculcare insistentemente il rispetto delle gerarchie, dell'autorità e più in generale, degli italiani, assieme con l'apprezzamento devoto per la loro superiorità. Dalle prime lezioni, di solito basate su recitazione, canto e religione, i bambini imparano, con il segno della croce e le prime preghiere, a lodare la bontà e la grandezza italiana attraverso poesie e inni (al duce, al tricolore, al re e alla famiglia reale), e "facili canti patriottici dilettevoli" (come "La canzone del Piave", l'inno ai bersaglieri, "Giovinezza"), tesi a suscitare sentimenti di appartenenza e di lealtà verso l'Italia, di rispetto e ammirazione verso la sua superiore civiltà e di gratitudine per esserne beneficiari.

Nelle riflessioni che le suore affidano al giornale di classe, l'insistenza sulla superiorità italiana si affianca al costante richiamo a quelli che esse individuano come i caratteri dominanti della razza da civilizzare, riecheggiando supinamente i pregiudizi che all'epoca governano i discorsi sull'alterità africana per legittimarne il dominio: sporcizia, indocilità, indolenza, riluttanza al lavoro sono i tratti più insistiti. Con alcuni di questi i bambini sono chiamati a confrontarsi sin dal primo giorno di scuola e a misurare la propria inadeguatezza: poesie come "il sudicione", "il bimbo sudicio" sono fra le prime attraverso le quali vengono indotti a giudicare se stessi.

L'innalzamento del livello di igiene indigeno figura del resto come il primo compito dell'opera di civilizzazione, considerato dal direttore generale

delle scuole eritree “la parte migliore dell’insegnamento, almeno nei primi anni, in qualsiasi scuola per allievi indigeni. [...] Il resto, il leggere e lo scrivere, verrà certamente dopo”²⁷ e a questa priorità le insegnanti mostrano un’adesione convinta e partecipe. Più in generale, e pur tenendo conto dell’oggettiva difficoltà di eludere i controlli e stemperare, volendo, la loro collaborazione con il regime, le suore mostrano nel complesso un particolare zelo nell’adempiere al dettato del governo e al proprio compito, svolto – come le annotazioni affidate al giornale di classe testimoniano – con entusiasmo non alieno da grumi di pregiudizio razzista (che i tempi giustificano solo in parte) nei riguardi di quella “nigrizia” cui pure sono votate.

Pur essendo fra le poche, tra i religiosi che insegnano in colonia, a essere sin dall’inizio patentate, il risultato che si sforzano di raggiungere seguendo le direttive del governo è, in sostanza, la trasmissione di abilità strumentali quali quelle di leggere, scrivere e far di conto, nella misura di una alfabetizzazione di base, utile per il governo coloniale, affiancata alla trasmissione di ammaestramenti in grado di stimolare consenso e adesione alla presenza italiana.

Considerata per la sua mera funzione strumentale sia dal governo che dai missionari, l’istruzione è utilizzata dalle suore anche come strumento di conversione, il cui esito tuttavia si rivelerà fallimentare: «[...] è doloroso segnalare che nelle scuole frequentate attualmente da 1963 alunni indigeni non è stata possibile nessuna conversione», si afferma in una relazione sullo “stato dell’arte” della congregazione del 1939-40.²⁸

Conclusione

Al di là della maggiore o minore competenza e attitudine di ciascuna suora all’insegnamento, sono numerosi i limiti che sembrano segnare la scuola “Vittorio Emanuele III”: l’assenza di un valido metodo di insegnamento, la povertà dei programmi, ma anche l’affollamento delle classi e la difficoltà di comunicazione fra insegnanti e scolari che si traducono, in qualche occasione, in generatori di giudizi frettolosamente sommari e comportamenti discriminatori. È il caso di un alunno «che interrogato parecchie volte non rispondeva oppure piangeva [e per questo] sempre considerato troppo timido, chiuso, privo di intelligenza, di capacità, senza sentimento e di carattere insulso»: solo a marzo, ad anno scolastico ben avanzato, l’insegnante annota con tardivo ram-

²⁷ Festa, 1937, p. 135.

²⁸ Cfr. AVA, 52(a)/1/19/a.

marico di “aver appreso” che il bambino è in realtà sordo-muto (anno scolastico 1937-38, classe preparatoria A).

Fisicamente separata da quella per italiani, la scuola elementare “Vittorio Emanuele III” sperimenta una netta diversificazione anche dei programmi e dei libri di testo. Questi ultimi, per quanto editi sul modello di quelli metropolitani,²⁹ risultano “adeguati alla realtà coloniale”: l’adattamento più significativo riguarda, non a caso, la storia, ridotta in massima parte a quella della Roma imperiale ma soprattutto emendata di quella risorgimentale, chiaramente troppo pericolosa per le aspirazioni all’indipendenza e all’autodeterminazione che trasmette.

«L’indigeno – afferma chiaramente il direttore generale delle scuole eritree – deve conoscere dell’Italia ciò che ha contribuito a farla grande, potente, temuta. Occorre, quindi, sorvolare sulle condizioni politiche del ’48, sui moti rivoluzionari che precedettero e seguirono tale epoca».³⁰

Considerata strumento di penetrazione e di conquista ‘morale’, per il governo italiano la scuola per indigeni – e la “Vittorio Emanuele III” ne rappresenta il più valido esempio – è anche mezzo di controllo politico e sociale, utile ad assicurare ausiliari e manodopera istruita per le necessità dell’amministrazione coloniale, avviando una nuova classe di eritrei verso forme di emancipazione e di istruzione che tuttavia non minaccino – anche nella loro limitazione al ciclo di studi elementare – l’ordine politico e sociale esistente.

La crescita costante del numero degli iscritti che la “Vittorio Emanuele III” fa registrare,³¹ la loro diversificata appartenenza sociale, che non è quella dell’*élite* tradizionale, dimostra l’interesse che le nuove opportunità rappresentate da un’istruzione di tipo occidentale suscitano fra gli eritrei, i quali rispondono in modo significativo all’offerta educativa italiana,³² chiedendo an-

²⁹ I libri di testo per la scuola governativa vengono pubblicati dal Ministero delle Colonie. Diversi i manuali in uso nelle scuole missionarie editi dai cappuccini. Sui loro contenuti, cfr. Tekeste Negash, 1987; Palma, 2007.

³⁰ Festa, 1931, p. 267.

³¹ La scuola passa dai circa 400 iscritti del 1926-27 ai 1288 del 1938-39. Cfr. AVA, 26(a)/1/14/u.

³² Anche alla luce di conteggi inevitabilmente grossolani e approssimativi è possibile ricavare un’idea del grado di attrazione esercitato dalla scuola. Supponendo che dei 45.000 eritrei residenti in Asmara nel 1939 (Castellano, 1949: Guida dell’AOI, 1938, p. 199) almeno il 20% sia in età scolare e di questa percentuale la metà sia di sesso maschile, si arriva a una stima di 4500 ragazzi. In rapporto a questa cifra si può dedurre che il 28,6% della popolazione maschile in

zi di innalzarne, come si è visto, livelli e qualità. L'apprendimento dell'italiano, l'acquisizione di tecniche e nuove abilità professionali, e anche l'adozione di valori e abitudini italiani, appaiono sicuramente come un modo di far fronte con nuovi mezzi a vecchi problemi, inseguendo le opportunità e i ruoli nuovi che la società coloniale offre, partecipando di una modernità e di una, seppur limitata, occasione di rinegoziare status, ruoli e possibilità.

Da questo punto di vista, le stesse critiche che ancora oggi è possibile registrare in Eritrea sulla limitatezza del sistema scolastico coloniale italiano non sono che una conferma del dinamismo e delle aspettative sociali, ancorché frustrate, che i dati sin qui riportati per altri versi sembrano indicare.

BIBLIOGRAFIA

- Adane Taye, 1991 *A historical survey of state education in Eritrea*, Asmara: Empda.
- Berhane Teklehaimanot, 1996 "Education in Eritrea during the European colonial period", in *Eritrean Studies Review*, 1, pp. 1-22.
- Castellano, V., 1949 "Il censimento del 1939 della popolazione indigena della Eritrea e lo sviluppo della popolazione indigena della Eritrea storica, in un cinquantennio di amministrazione italiana", in Società Italiana di Demografia e Statistica, *Atti della IX Riunione, Roma 15-16 aprile 1947*, Roma: [s.n.], pp. 264-90.
- Ciampi, G., 1996 "La scuola nelle colonie", in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana – Atti del Convegno Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989*, Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, pp. 669-90.
- Festa, A., 1931 "L'opera della scuola in colonia e la politica scolastica del governo fascista", in *Atti del I congresso di studi coloniali*, Firenze: Tip. Giuntina, vol. 4, pp. 258-76.
- , 1937 "Presupposti e fini dell'azione educativa nei territori dell'A.O.I.", in *Atti del III congresso di studi coloniali*, vol. 6, Firenze: Centro di studi coloniali – Istituto coloniale fascista, pp. 126-35.
- Guida dell'Africa Orientale Italiana*, 1938, Roma: Consociazione Turistica Italiana.
- Inzerillo, G., 1974 *Storia della politica scolastica in Italia. Da Casati a Gentile*, Roma: Editori Riuniti.
- Mininni Caracciolo, M., 1930 "Le scuole nelle colonie italiane di dominio diretto", in *Rivista Pedagogica*, 23/3-5, pp. 47-49.
- Ministero delle Colonie, 1913 *Relazione sulla colonia eritrea del R. Commissario Civile Deputato F. Martini per gli esercizi 1902-1907 presentata al Ministro delle Colonie Bartolini nella seduta del 14/6/1913*, Roma: Tip. della Camera dei Deputati.
- Palma, S., 2005 *L'Africa nella collezione fotografica dell'Isiao. Il fondo Eritrea-Etiopia*, Roma: IsIAO – Unior.

età scolare di Asmara nel 1939 frequenta la scuola "Vittorio Emanuele III", che in quell'anno conta 1288 iscritti.

-
- , 2007 “Educare alla subalternità. Prassi e politiche scolastiche nella colonia eritrea”, in B. Carcangiu - Tekeste Negash (a c.), *L'Africa orientale italiana nel dibattito storico contemporaneo*, Roma: Carocci, pp. 211-38.
- Puglisi, G., 1953 “La scuola in Eritrea ieri e oggi”, in *Affrica*, 8/4, pp. 111-13.
- R. Commissione d'inchiesta sulla Colonia Eritrea, 1891 *Relazione generale della R. Commissione d'inchiesta sulla colonia Eritrea*, Roma: Tip. Delle Mantellate.
- Taddia, I., 1996 *Autobiografie africane. Il colonialismo nelle memorie orali*, Milano: Angeli.
- Tekeste Negash, 1987 *Italian colonialism in Eritrea, 1882-1941*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala.
- , 2005 “The ideology of colonialism: educational policy and praxis in Eritrea”, in R. Ben-Ghiat - M.Fuller (eds.), *Italian colonialism*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 109-19.

ROSANNA PIRELLI

Il “Direttore delle Truppe Straniere” nei testi Faraonici del Medio Regno

La stesura di questo articolo rappresenta per me un imprescindibile impegno e un grande onore, per essere stata chiamata, insieme a tanti colleghi, a festeggiare la lunghissima carriera di un caro professore, diventato nel tempo un carissimo amico; ma rappresenta anche il momento della malinconica presa di coscienza che, da quest’anno, il Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, la Facoltà di Lettere e Filosofia e tutto il nostro Ateneo non saranno più gli stessi. Credo si possa dire infatti, senza rischiare di apparire retorici, che Yaqob Beyene è stato testimone e protagonista di momenti importanti degli ultimi decenni dell’Orientale e che, per la sua esperienza e il suo impegno in questo Ateneo, potrebbe scrivere di proprio pugno pagine interessanti della sua storia.

Benché da quando (nel 1978) lo incontrai per la prima volta, molte cose siano cambiate nella vita dell’Istituto e nelle vite personali di molti di noi, la presenza del Professor Beyene nei locali di “Africanistica”¹ ha costituito fino a oggi un punto fermo, quasi una garanzia della nostra identità, che seppur fatta di approcci e interessi diversi rimane comunque strettamente legata all’Africa; e credo che tutti noi abbiamo consultato almeno una volta il saggio che, nei momenti di necessità, in presenza di un dubbio, ci ha aiutato a confrontare, per esempio, il diritto consuetudinario desunto dalle fonti antiche con una tradizione ancora viva in Etiopia, che ha peraltro in Yaqob, una voce chiara e decisa.

Come chiara e decisa è stata la sua attività di Direttore del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi e di Presidente del Corso di Lau-

¹ “Seminario di Africanistica” è stata la denominazione del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi fino al 1983.

rea in Lingue e Culture dell'Asia e dell'Africa, cui si è dedicato per tanti anni con vero spirito di abnegazione e grande impegno. Ed è proprio a Yaqob Beyene in tutte queste sue diverse "nature" – amministratore attento, direttore sempre presente, studioso preciso e meticoloso, oltre che all'amico di tanti anni – che voglio dedicare queste pagine.

L'analogia con il "Direttore delle truppe straniere",² il *mr i'3w* dell'Egitto faraonico, è naturalmente un giocoso pretesto, ma spero che la rilettura globale dei dati relativi a questo titolo e la ricostruzione della sua evoluzione nel tempo possano essere graditi a uno studioso che, oltre a fornirci continuamente chiavi di lettura per affrontare la storia e la cultura del proprio paese, è stato anche un chiaro testimone, nonché protagonista, dei rapporti che si possono creare tra genti di paesi diversi.

Benché il ruolo dell'Egitto, come punto di incontro di differenti culture, non sia mai stato messo in dubbio, pur tuttavia, fino ad alcuni decenni fa, la visione che prevaleva di questo paese era quella di una civiltà solida ma nello stesso tempo immobile, sempre uguale a se stessa, relativamente poco aperta verso l'esterno, se non per i propri interessi economici; era il paese dominante, che dettava le regole di convivenza con i popoli limitrofi, ma che difficilmente ne era influenzato in modo sostanziale (almeno fino a un certo momento della propria storia).

Tuttavia, gli studi degli ultimi anni sulla presenza e sul ruolo di popolazioni straniere in diverse aree del paese, stanno, se non ribaltando la nostra visione dei rapporti dell'Egitto con l'esterno, per lo meno modificando la ricostruzione delle dinamiche che hanno riguardato la presenza e l'integrazione di alcuni gruppi di stranieri nel paese.

La definitiva identificazione, negli anni '70, della città di Havaris con la moderna Tell el-Dab'a, da parte della missione austriaca diretta da Manfred Bietak,³ e la straordinaria scoperta, a opera della stessa missione, delle pitture murali in stile minoico di uno dei palazzi, agli inizi degli anni '90, hanno costituito infatti uno dei primi passi verso una nuova consapevolezza del rapporto che gli egiziani potevano intrattenere con i popoli più o meno interessati dalla loro sfera d'azione: la scena dello "acrobata con toro" in stile minoico, rinvenuta a Tell el-Dab'a, resta ancora oggi, e a ragione, una delle più straordinarie scoperte dell'Egittologia moderna.

² Sulla traduzione di questo titolo, vedi di seguito §§ 1 e 3.

³ Bietak, Marinatos e Palyvou, 2007.

Meno eclatanti, ma non per questo meno significativi, sono stati, in questi ultimi decenni, i risultati degli studi sul Terzo Periodo Intermedio e in particolare sulla ascesa al potere di dinastie di sovrani "libici" sul trono d'Egitto che, secondo la tradizione manetoniana, avevano costituito la XXII e la XXIII dinastia.⁴ Le indagini recenti hanno infatti dimostrato non solo che già la XXI dinastia debba essere considerata a pieno titolo una dinastia libica, ma che il ruolo di gruppi etnici comunemente indicati come "libici" comincia a essere determinante nella politica egiziana già nelle fasi finali del Nuovo Regno.⁵ Dalle ricerche è emerso uno scenario estremamente articolato, nel quale è possibile individuare gruppi "libici" ben distinti (anche nelle denominazioni etniche con cui gli egiziani li designavano), provenienti da aree diverse, che intrattenevano con gli egiziani rapporti che variavano dalla più aperta ostilità, alla collaborazione, fino alla quasi totale integrazione.⁶

Se il ruolo e la presenza degli asiatici in Egitto sono stati frequentemente discussi, soprattutto in relazione al Nuovo Regno, la recente opera di Schneider⁷ *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksos Zeit*, propone una visione ben più complessa della composizione e della natura della presenza di asiatici prima della presa di potere dei sovrani "Hyksos"; nelle conclusioni, Schneider ripropone l'idea di Schulman secondo la quale la nostra visione degli stranieri presenti in Egitto debba modificarsi fino a considerare molti di loro (e secondo Schneider ciò è vero già a partire dal Medio Regno) non come stranieri integrati a diversi livelli nella società egiziana, ma ormai come egiziani di origine straniera: "this point casts a completely different perspective on our perception of the composition of Egyptian society".⁸

Di grande impatto sono infine i dati sempre più consistenti sulla presenza e sul ruolo dei nubiani, non solo in momenti critici della storia egiziana, ma anche in fasi durante le quali lo stato faraonico era forte e coeso. Le recenti indagini archeologiche sia di siti nubiani,⁹ sia di siti di confine egiziani,¹⁰

⁴ La bibliografia recente su questo argomento è piuttosto vasta; per una sintesi si vedano Kitchen, 1996 e Lebro, 2007.

⁵ *Ibid.*

⁶ Lebro, 2007, § "Conclusioni".

⁷ Schneider, 2003.

⁸ Schulman, 1986, p. 193, n. 2.

⁹ Valbelle - Bonnet, 2007.

¹⁰ Raue, 2002, pp. 20-24.

stanno restituendo una visione ben più complessa di quella che dovette essere l'effettiva interazione tra egiziani e i popoli meridionali, e su quale fosse stato il grado di integrazione e acculturazione di genti di "nubiane" in Egitto. Illuminanti testimonianze a riguardo stanno emergendo sempre più concretamente dalle indagini archeologiche della missione congiunta svizzero-tedesca, che opera da circa un ventennio nella città di Elefantina,¹¹ e dalle ancor più recenti ricerche, condotte da una missione congiunta dell'Università di Roma, il British Museum e la Yale University nell'area tra Aswan e Kom Ombo.¹²

Un altro sito particolarmente significativo a riguardo è il porto egiziano di Saw (attualmente Mersa Gawasis), situato sul Mar Rosso a una ventina di chilometri a sud di Safaga.¹³ Scoperto nel 1976, da Abdel Monem Sayed, che vi condusse due stagioni di scavo, il sito è dal 2001 oggetto di una nuova serie di indagini archeologiche, da parte della missione italo-americana diretta Rodolfo Fattovich e Kathryn Bard.¹⁴ Tuttavia non è sulle testimonianze della presenza nubiana a Mersa Gawasis che intendo condurre la mia analisi,¹⁵ quanto su un titolo egiziano, documentato anche in questo sito, che esprime una funzione di supervisione e di comando su personale straniero, e più precisamente nubiano.

1. Il significato di

Il titolo di , (*mr iʕw*),¹⁶ viene alternativamente tradotto con "Direttore delle truppe straniere", "Comandante delle truppe mercenarie",¹⁷ "Capo degli ausiliari nubiani",¹⁸ o ancora "Soprintendente degli interpreti".¹⁹

¹¹ *Ibid.*

¹² Gatto, 2009. Le citazioni si potrebbero moltiplicare perché gli scavi recenti stanno accrescendo notevolmente le nostre conoscenze sulla presenza di stranieri in Egitto: gli esempi portati sono scelti a semplice titolo esemplificativo, soprattutto tra le missioni italiane.

¹³ Sayed, 1977, pp. 138-77.

¹⁴ Per i risultati dei primi 5 anni di scavo, vedi Bard - Fattovich, 2007; per le campagne successive i rapporti di scavo pubblicati su www.archaeogate.org.

¹⁵ Sull'argomento, si vedano i numerosi contributi di A. Manzo nei rapporti di scavo on line della missione italo-americana, su www.archaeogate.org, e Manzo, 2010.

¹⁶ Sulla lettura del secondo gruppo di segni, v. § 2.

¹⁷ Goedicke, 1960, pp. 60-64.

¹⁸ Chevereau, 1991, pp. 43-88, e in part. p. 57.

¹⁹ Bell, 1976. Per una sintesi recente, v. anche Schneider, 2003, pp. 110, 193, 248.

Nonostante già oggetto di più di una disamina, il titolo merita di essere qui riconsiderato anche alla luce della sua attestazione nel sito di Mersa Gawasis, dove, sulle pareti della cappella di Ankhu, un funzionario attivo durante il regno di Sesostri I, viene ricordata una delle spedizioni a Punt. Nell'elenco del personale al seguito del capo della spedizione, figura un non meglio identificato *mr iʿ3w*; la grafia del titolo, secondo la versione pubblicata da Sayed,²⁰ si presenta in una forma abbastanza rara, costituita dalla sequenza del segno della lingua di bovino (F20), seguito dal braccio (D36), e determinato dall'uomo (A1) e dai tre trattini del plurale (Z2A): 

Prima di affrontare l'analisi di questa grafia, converrà tracciare una breve storia del titolo allo scopo di inquadrarne i tratti peculiari.

La sua prima versione appare alla fine della V dinastia e sostituisce i più antichi *hrp-iʿ3w* "Governatore delle truppe straniere", o *shd iʿ3w*, o *imy-ht iʿ3w*, con significati abbastanza simili. Goedicke,²¹ che ha dedicato più di un contributo all'argomento, aveva verificato che, nell'Antico Regno appunto, questo titolo – piuttosto frequente – era legato a funzionari appartenenti a tre differenti categorie:

1. il gruppo più cospicuo era composto da individui menzionati fuori dall'Egitto, nel Sinai o in Nubia;
2. il secondo era costituito dai governatori di Elefantina, località sita all'estremità meridionale del paese, dunque città di confine;
3. l'ultimo gruppo era costituito da alcuni funzionari egiziani, menzionati nella regione menfita (uno dei quali in un decreto di Pepi I a Dahshur) che, secondo l'autore, potevano essere a capo di truppe mercenarie, impiegate in spedizioni oltre confine.

Lo scopo di Goedicke, in questo primo articolo infatti, era quello di circostanziare l'ipotesi secondo la quale *imy-r iʿ3w* non dovesse essere tradotto con "Soprintendente agli interpreti", come teorizzato da Fischer²² e comunemente accettato fino a quel momento, ma con "Comandante di truppe mercenarie". A suo parere, i documenti raccolti dimostravano infatti che, laddove appariva difficile accettare che l'esercito egiziano – seppur impegnato con una certa continuità in aree di confine o al di fuori del proprio territorio na-

²⁰ *Ibid.*

²¹ Goedicke, 1960, pp. 60-64.

²² Fischer, 1964, pp. 28 sgg.

zionale – avesse interi contingenti di interpreti, tanto da necessitare di uno o più “Soprintendenti” per questa categoria di persone, risultava abbastanza naturale che vi fossero, come attestato da numerosi fonti, contingenti di militari stranieri, i quali erano comandati da personale nella maggior parte dei casi egiziano.²³ La nuova traduzione, peraltro, meglio si adattava anche al significato che il termine *ꜥꜣw*²⁴ (secondo la grafia neo-egiziana) assumeva nel Nuovo Regno, ossia “colui che parla una lingua straniera”.²⁵

Nel 1976, Lanny Bell²⁶ riprende l’analisi di questo titolo nell’ambito di un più ampio studio specificamente dedicato all’espressione *iꜥꜣw*. Oltre a ricostruire la storia dell’ortografia del termine dalla sua prima attestazione,²⁷ Bell ritiene di poter identificare almeno due diversi significati per *iꜥꜣw*, a seconda che il termine si riferisca a egiziani o nubiani. Nel primo caso, egli tradurrebbe “interpreti”, riprendendo dunque la precedente ipotesi di Fischer, nel secondo “nubiani egittizzati”. In relazione ai secondi, anche Bell richiama il decreto di Pepi I in favore del culto funerario di Snofru, nel quale appare evidente che gli *iꜥꜣw* sono da mettere in relazione con i cosiddetti *Nḥsyw-ḥtpw* “nubiani pacificati”. Questa espressione, di più recente introduzione nella zona menfita rispetto a *iꜥꜣw* (già attestato a Giza verso l’inizio della V dinastia), dimostrerebbe la presenza di una comunità di nubiani nell’area, probabilmente discendenti dai prigionieri di guerra ivi deportati dallo stesso Snofru, a seguito di una sua vittoriosa campagna nubiana. Considerando i quasi 200 anni intercorsi tra Snofru e Pepi I, ci troveremmo davanti a una comunità ormai completamente egittizzata.

Il notevole rigore con cui l’autore conduce la sua indagine lo porta a elaborare una visione molto articolata sulla entità e sull’integrazione di questi gruppi di stranieri (ivi compresi i loro insediamenti e la loro funzione presso i governatori egiziani), in un’epoca in cui la documentazione archeologica relativa alla loro presenza (soprattutto per l’Antico Regno) era ancora piuttosto scarsa.²⁸

²³ A riguardo, vedi anche: Meurer, 1996, pp. 109-10.

²⁴ La traslitterazione per questo periodo non è incerta, anzi è chiaramente documentata da grafie estremamente precise, Erman - Grapow, 1971, I, p. 3, nrr. 1-2.

²⁵ Goedicke, 1960.

²⁶ Bell, 1976.

²⁷ Si veda oltre, § 2.

²⁸ Bell, 1976, p. 72 e n. 1012.

Ma l'autore non si ferma a indagare il termine in relazione ai nubiani. Il suo studio si sposta poi su tutte le possibili accezioni di *iʕw* – di cui analizza le ricorrenze fino alla definitiva scomparsa del termine nella XX dinastia – anche nei testi letterari, amministrativi e funerari, enucleando i casi in cui – a suo parere – il termine dovesse essere certamente tradotto con “interprete”. Nei testi funerari in particolare, Bell rileva numerosi esempi a sostegno della sua tesi, e, soprattutto in relazione al dio Thot, dimostra come *iʕw* ben si addatti a esprimere la sua funzione di interprete ed esperto conoscitore di lingue.²⁹

Tuttavia la sua distinzione tra interpreti (egiziani) e nubiani (egizianizzati) va probabilmente rivista, anche in virtù di quanto si diceva in relazione alla profonda integrazione di numerosi gruppi nubiani in Egitto, quale sta sempre più chiaramente emergendo dalle indagini archeologiche e dagli studi recenti:³⁰ matrimoni misti, introduzione nell'onomastica di nomi egiziani e adozione di usi e costumi locali rendono con il tempo sempre meno riconoscibile l'originaria identità etnica di un individuo.

In particolare Schneider,³¹ nel suo studio sugli stranieri in Egitto tra il Medio Regno e il periodo Hyksos,³² ritiene che la doppia traduzione sia un falso problema e la conseguente diversa interpretazione del termine *iʕw*, a seconda che si riferisca a un egiziano o a un nubiano, una forzatura che esula dal valore semantico insito nel termine stesso: a suo parere, anche nel caso di un nubiano, l'espressione può essere utilizzata, talvolta, con il significato di “interprete”, piuttosto che di “straniero”.³³

Nel corso del Medio Regno, comunque, il titolo *mr iʕw*, benché ancora documentato per uno dei principi di Elefantina e per il personale impegnato soprattutto nel Deserto orientale,³⁴ diviene sempre meno frequente, per scomparire quasi definitivamente nel corso del Secondo Periodo Intermedio.³⁵

²⁹ Bell, 1976, p. 88.

³⁰ Si veda oltre, § 3.

³¹ Schneider, 2003, p. 111.

³² *Ibid.* Contrario ad una traduzione di *mr iʕw* come «soprintendente degli interpreti» è invece Meurer, che sottolinea peraltro il fatto che questo funzionario – per quanto ci è dato a tutt'oggi di sapere – fosse sempre un egiziano.

³³ Schneider, 2003, p. 111.

³⁴ Chevereau, 1991, pp. 43-88, e in part. p. 57.

³⁵ Sembra comunque che almeno un'attestazione rinvenuta a Bir Dunkash possa essere databile al Nuovo Regno Rothe, Rapp Jr. e Miller, 1996, pp. 77-104.

Delle 10 attestazioni raccolte da Chevereau per questo periodo, sette provengono dalla Nubia, una da Elefantina, una dal Sinai, e una dallo Wadi Hammamat (nr. 60). A esse vanno aggiunte la già citata epigrafe proveniente da Wadi Gawasis e un'iscrizione incompleta dallo Wadi Hammamat (nr. 87).³⁶

Durante il Nuovo Regno, l'espressione nella sua più recente grafia ꜥꜥ, viene utilizzata sempre da sola, e non come parte di un titolo, nella menzione di stranieri o, come si accennava più sopra, di "persone che parlano una lingua straniera".

2. L'ortografia di "straniero/i"

Oltre alla portata innovativa della traduzione proposta da Goedicke nel 1946, traduzione che successivamente era stata adottata da numerosi studiosi, un altro dato interessante emergeva dal suo breve ma denso contributo: tra tutte le attestazioni raccolte per l'Antico Regno, in un solo caso la grafia del titolo appariva "with the full spelling — ",³⁷ ossia con i due monolitteri ꜥ e ꜥ seguiti dal segno raffigurante il grembiale (S25 della lista di Gardiner); il termine "straniero" insomma veniva per la maggior parte dei casi reso con la grafia .

In un successivo articolo, Goedicke³⁸ riprendeva una nota di Goyon,³⁹ che confermava la teoria secondo la quale il segno S25 dovesse essere letto come bilittero, esprimente i due fonemi ꜥ e ꜥ, e non come omofono del monolittero ꜥ, che risultava invece nella traslitterazione adottata nel Wörterbuch.⁴⁰

La ricostruzione definitiva del valore fonetico espresso dal segno S25 è venuta ancora una volta dall'opera di Lanny Bell,⁴¹ che ripercorre l'evoluzione della grafia del termine *iꜥw* partendo dai documenti dell'Antico Regno, attraverso i cambiamenti occorsi nel medio-egiziano fino agli esiti del neo-egiziano, ricostruendone con grande rigore tutte le tappe. Appare così ben documentata non solo la lettura completa *iꜥw*, anche a fronte di una grafia costi-

³⁶ Couyat - Montet, 1912.

³⁷ Chevereau, 1991.

³⁸ Goedicke 1966, pp. 172-74.

³⁹ «Cette orthographe démontre que cet mot doit être transcrit ꜥꜥ et non ꜥ comme le fait le *Wörthb*», Goyon, 1957, p. 56, n. 5.

⁴⁰ Erman - Grapow, 1971, I, p. 3, nrr. 1-2.

⁴¹ Bell, 1976.

tuita da un unico segno, fino a quel momento dalla discussa traslitterazione, ma anche la sua trasformazione in $\text{ʕw}/\text{ʕw}$ verso la fine del Medio Regno, e infine in ʕw in neo-egiziano.

Solo allo scopo di completare la documentazione sul titolo nei testi del Medio Regno, ho raccolto tutte le sue attestazioni, con relative ortografie. Ripercorrendo tali documenti, (v. Appendice),⁴² emergono alcune particolarità che può essere interessante rimarcare: in nessun caso la grafia per "straniero", all'interno del titolo *mr iʕw*, mostra la presenza della *yod* 𓂏 (M 17) o della *alef* 𓂐 (G1), come complementi fonetici di S25. La sequenza più frequente di segni, per indicare *iʕw*, è data da D36 + S25 𓂏𓂐 , qualche volta completata dalla *w* 𓂑 (G43), più frequentemente dal determinativo del plurale (Z1); in qualche caso è presente il determinativo dell'uomo (A1).

Va notata inoltre una grafia abbreviata - non segnalata da Bell - dove, in alternativa alla più comune sequenza D36 + S25, troviamo il braccio (D36) da solo (nr. 6 dell'Appendice),⁴³ una volta seguito dalla *w* (nr. 7 dell'Appendice) e nell'altro caso dal determinativo dell'uomo e del plurale (nr. 5 dell'Appendice). Questa grafia è attestata solo a Wadi el Hudi e a Mersa Gawasis. Infine, in altri quattro casi (nr. 9, 10, 11, 12 dell'Appendice), il termine è scritto solo con il segno S25, seguito da uno degli stessi determinativi: questa variante, registrata anche da Bell,⁴⁴ è la forma utilizzata nell'unico caso di *mr iʕw* documentato in questo periodo a Rod el-Air, nel Sinai.⁴⁵

3. Considerazioni d'insieme

Ripercorrendo la storia del titolo "*mr iʕw*", non possiamo che confermare molte delle conclusioni cui erano giunti, a partire già dalla prima metà del '900, studiosi quali Gardiner,⁴⁶ seguito da Goedicke⁴⁷ e successivamente da Bell.⁴⁸

⁴² Sulla sequenza secondo la quale sono ordinati i documenti nell'Appendice, v. § 3.

⁴³ Quest'ultima peraltro doveva essere sconosciuta da Bell al momento del completamento della sua tesi, perché rinvenuta e pubblicata da Sayed nel corso del 1976, Sayed, 1977.

⁴⁴ Bell, 1976, n. 10.

⁴⁵ Gardiner - Peet - Cerny, 1952, tav. XCIV.

⁴⁶ Gardiner, 1915, pp. 117-25.

⁴⁷ Goedicke, 1966 e *Id.*, 1960, pp. 172-74.

⁴⁸ Bell, 1976.

Ad una sua frequente ricorrenza nel corso dell'Antico Regno, seppur caratterizzata da alcune varianti, segue un significativo decremento nel corso del Medio Regno, accompagnato da una diversa distribuzione delle sue attestazioni: se infatti nell'Antico Regno, queste sono documentate sia nel sud (Elefantina e Nubia), sia nel nord (Sinai, Dahshur, Menfi), nel Medio Regno si concentrano invece in contesti alto-egiziani, Nubia e Deserto Orientale, a chiara dimostrazione di un cambiamento nell'organizzazione delle spedizioni commerciali nel nord del paese, con l'utilizzo di maestranze provenienti anche dall'Asia.⁴⁹ La scomparsa pressoché totale del titolo nel Nuovo Regno,⁵⁰ non comporta la definitiva scomparsa della denominazione *iʿ3w* che, nella variante neo-egiziana, continua a indicare "parlanti una lingua straniera" o "interpreti"; anche questo termine però scompare nel corso della XX dinastia, ossia, secondo Bell, nel momento in cui la Nubia cessa di essere legata all'Egitto,⁵¹ e forse più in generale nel momento in cui l'Egitto smette di essere un impero.

Come emerge dalla letteratura citata, il titolo è caratterizzato da una notevole variabilità grafica (soprattutto in relazione al secondo elemento) e una certa ambiguità che rende difficile darne una definizione e una traduzione univoca. Credo che sia utile a questo punto aggiungere qualche altra considerazione su entrambi gli argomenti, con particolare riferimento ai documenti del Medio Regno.

L'unica ricorrenza del titolo *mr iʿ3w* nel Sinai mostra una grafia per *iʿ3w* caratterizzata dal solo segno S25 seguito dal complemento fonetico *w* e dal determinativo del plurale.⁵² Nonostante il documento non sia datato da alcun cartiglio, il contenuto della sua iscrizione mi spinge a considerare più che probabile una sua collocazione cronologica nella seconda metà della XII dinastia, verosimilmente non prima del regno di Amenemhat III.⁵³

⁴⁹ Bell, 1976, nn. 991 e 1015, e p. 85.

⁵⁰ Ad eccezione sembra di un'unica attestazione, v. n. 35.

⁵¹ Bell, 1976, p. 89.

⁵² Questa scrittura al singolare caratterizza anche le numerose attestazioni dell'epiteto semplice *iʿ3w*, in un solo caso privo del complemento fonetico *w*, v. Bell, 1976, n. 53, p. 100.

⁵³ Pirelli, 2007 e 2010. D'altra parte anche la maggior parte delle attestazioni dell'epiteto semplice *iʿ3w* nel Sinai, caratterizzate dalla stessa grafia, sono databili tra il regno di Amenemhat III e IV (v. n. 52).

Tutte le altre attestazioni del titolo sono invece documentate nel sud e/o in Nubia e non presentano una forma standard,⁵⁴ ma, basandosi sulla grafia di *iʿ3w*, possono essere suddivise sostanzialmente in quattro gruppi:

1. : Wadi el Hudi (XI dinastia, regno di Menuhotep IV); Medik (?), Qubbet el-Hawa⁵⁵ (XII dinastia, regno di Sesostri II);
2.  / : Mersa Gawasis (XII dinastia, regno di Sesostri II); Wadi el Hudi (XII dinastia, regno di Amenemhat III); Wadi el Hudi (?);
3. : 2 Stele da Buhen (XIII dinastia);
4. : Tavola d'offerta di Semna (?).

Del primo gruppo, solo il graffito da Medik non è datato, ma riferendoci all'arco cronologico coperto dagli altri due esemplari, potremmo verosimilmente assegnare a questo documento una datazione tra la fine dell'XI e la prima metà della XII dinastia.

Per il secondo gruppo, potremmo immaginare un ragionamento simile, anche perché il documento non datato proviene da Wadi el Hudi come il documento nr. 6. Si potrebbe dunque ragionevolmente pensare che il nostro documento nr. 7 possa essere inserito nella piena XII dinastia.

Per quanto riguarda il terzo gruppo, si tratta di due documenti appartenenti allo stesso personaggio, datato alla XIII dinastia.

Infine, se la copia effettuata da Dunham sulla tavola d'offerte proveniente da Semna è fedele,⁵⁶ credo che anche questa possa essere assegnata al tardo Medio Regno, dal momento che questa grafia è attestata una volta nella XIII dinastia (Papiro Boulaq) e diviene più comune nel Nuovo Regno.⁵⁷

La sequenza adottata nella tabella in Appendice è redatta sulla base delle precedenti osservazioni e ricostruisce – a mio parere – una cronologia plausibile dei documenti presi in esame. Benché con la dovuta prudenza, ne possiamo dedurre un dato interessante: sembra infatti che, dopo la prima metà della XII dinastia, il titolo *mr iʿ3w* smetta di esser impiegato all'interno dei confini egiziani veri e propri, per essere conservato in Nubia e in un caso nel Sinai.

Per ritornare ora, con questi dati a disposizione, alle possibili traduzioni, sulle quali non si è ancora raggiunta una piena comunità di vedute, potrà esse-

⁵⁴ V. Appendice.

⁵⁵ Quest'ultimo con l'aggiunta del determinativo dell'uomo A1 (v. Appendice).

⁵⁶ Dunham, 1960, pp. 61-62, pl. 92c.

⁵⁷ Bell, 1976, pp. 2-3.

re utile ancora una volta richiamare due caratteristiche fondamentali del titolo *mr iʿ3w*: la sua associazione a funzioni di tipo militare e l'implicazione etnica del termine *iʿ3w*. Non ci sono dubbi che contingenti di stranieri abbiano fatto parte dell'esercito egiziano, sia nel corso di spedizioni propriamente militari, sia durante spedizioni commerciali e attività minerarie; dalla documentazione archeologica, apprendiamo che alcuni di loro erano certamente insediati in Egitto,⁵⁸ ma è probabile che altri non lo fossero, e che venissero reclutati localmente nel momento in cui il contingente egiziano giungeva a destinazione. Con il tempo, i nubiani insediati in Egitto cominciavano naturalmente a radicarsi nel paese e i loro discendenti avranno, a un certo momento, cominciato a *sentirsi* e a *essere sentiti* come egiziani. Forse in queste fasi il valore etnico dell'espressione *iʿ3w* si sarà arricchito di ulteriori sfumature, per andare a designare individui stranieri integrati nella realtà locale ("nubiani egizianizzati" appunto), per poi giungere a indicare anche coloro che erano in grado di parlare una lingua straniera, fossero essi egiziani o nubiani.⁵⁹ Sulla base di questo scenario, però, direi che nel momento in cui, dopo un certo numero di generazioni, uno straniero si era completamente integrato nella società egiziana (attraverso l'adozione di nomi, usi e costumi egiziani), la sua natura di *iʿ3w* = "nubiano egizianizzato" tendeva a sfumare in quella di "egiziano che parla una lingua straniera".

L'Egitto d'altra parte restava sempre un forte polo d'attrazione, per cui gruppi di stranieri continuavano ad affluire con regolarità nel paese, andando di volta in volta a colmare quegli spazi lasciati vuoti da coloro che ormai erano completamente inseriti nel tessuto sociale locale.

Nel corso del Medio Regno, comunque, il titolo *mr iʿ3w* è registrato quasi esclusivamente in aree in cui questo è più facilmente associabile alla presenza di "ausiliari nubiani", piuttosto che di interpreti: anche perché le aree di confine sono sempre caratterizzate (e lo erano certamente anche allora) da un bilinguismo più o meno accentuato, soprattutto nei casi in cui, non la semplice contiguità, ma la continua collaborazione e convivenza avranno portato a forme avanzate di integrazione.

Una situazione simile doveva verificarsi probabilmente anche a Mersa Gawasis, dove i risultati delle recenti indagini archeologiche hanno arricchito notevolmente le nostre conoscenze sull'organizzazione delle spedizioni via mare e sul personale che vi prendeva parte, e mi sembra che ci consentano di

⁵⁸ Bell, 1976, p. 72 e §§ 85-87, pp. 80-83 e bibliografia relativa.

⁵⁹ Su questo punto v. anche Schneider, 2003, pp. 110-11.

confermare un siffatto scenario. Il sito portuale di Saw ha fino a oggi restituito sia frammenti di ceramica prettamente nubiana, sia frammenti di ceramica in stile nubiano, ma di fabbricazione egiziana, databile a un arco di tempo che va dalla fine del III alla metà del II millennio.⁶⁰ Questi ritrovamenti testimoniano non solo una continuità nella partecipazione di nubiani alle imprese commerciali egiziane, ma nel caso di ceramica di imitazione nubiana, anche la probabile stanzialità di alcuni di questi gruppi nella Valle del Nilo egiziana.⁶¹ Il materiale finora rinvenuto non consente per il momento di andare oltre nella identificazione precisa dei rapporti che intercorrevano in questo sito tra egiziani e nubiani, ma può essere utile ricordare, che allo stato attuale l'unica attestazione di un *mr iʿ3w* a Mersa Gawasis risale alla prima metà della XII dinastia. Non possiamo affermare con certezza che dopo questa data le spedizioni in partenza da Saw non abbiamo più contato tra le proprie fila “Direttori di ausiliari nubiani”, ma possiamo invece essere sicuri che personale nubiano parzialmente o completamente egizianizzato abbia continuato a rappresentare una componente significativa del personale addetto alle spedizioni egiziane a Punt.

Mi sembra quindi plausibile che il titolo *mr iʿ3w* abbia continuato a esistere (finché non è stato completamente sostituito) per indicare un funzionario egiziano che, nell'ambito del personale impiegato nelle spedizioni commerciali, dirigeva un contingente di nubiani regolarmente impiegati dagli egiziani, senza particolare riferimento al loro grado di acculturazione, ma certamente ancora riconoscibili come stranieri. I cambiamenti, che intervengono infine nell'amministrazione egiziana nel corso del Medio Regno,⁶² causano la scomparsa del *mr iʿ3w* dalla Valle del Nilo, e il nuovo assetto dell'Egitto del periodo imperiale porterà alla sua definitiva sostituzione con altre figure, senza che questo significhi però la cancellazione del termine *iʿ3w* per indicare l'individuo in grado di parlare una lingua straniera.

In conclusione, mi sembra di poter affermare che, dopo la prima metà della XII dinastia, l'Egitto abbia impiegato *mr iʿ3w* solo al di fuori dei propri confini e che il significato di questa espressione sia da ricondurre con una certa sicurezza a quanto indicato da Goedicke, indipendentemente dal valore e dalle sfumature assunte nel tempo dal termine *iʿ3w*. L'unico dubbio potrebbe riguardare il documento proveniente dal Sinai, appartenente – a mio parere –

⁶⁰ Manzo, 2010.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Quirke, 1990.

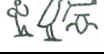
al regno di Amenemhat III. Considerando che sotto il regno di questo sovrano, le spedizioni egiziane nel Sinai, a Wadi el Hudi e a Punt sono piuttosto numerose, non mi meraviglierebbe che personale specializzato nubiano, ma profondamente egizianizzato, abbia partecipato anche a imprese egiziane nel Sinai. Va ricordato però che ci troviamo davanti all'unico caso di presenza del titolo nel nord dell'Egitto: si potrebbe pertanto ipotizzare anche che, mentre nel sud il titolo continua a essere impiegato per lo stesso tipo di funzionario, nel nord è il senso più ampio del secondo termine a prevalere e che, in presenza di nuova manovalanza proveniente dall'Asia, il titolo sia stato assegnato a un funzionario che aveva il compito di dirigere e di soprintendere a squadre di stranieri con i relativi interpreti.

I risultati degli scavi e delle ricerche in corso, basati sulla multidisciplinarietà e sulla rigorosa scientificità delle metodologie, associati all'uso di strumentazione digitale e supporti informatici, che consentono una veloce divulgazione dei risultati conseguiti, ci fornisce spunti continui per rileggere i dati a nostra disposizione e aggiornare interpretazioni e teorie. Ciononostante molti sono i casi in cui il valore di una pubblicazione risalente anche a parecchi decenni addietro resti immutato nel tempo per la portata innovativa e per la ricchezza dei dati messi a disposizione degli studiosi e costituisca una base irrinunciabile per gli studi contemporanei.

Così come nel caso di alcune delle opere citate nel presente articolo, credo che questa sia una delle caratteristiche di molti dei lavori di Yaqob Beyene: le sue traduzioni di testi tigrini e amarici così come le edizioni critiche di raccolte di norme tratte dal diritto consuetudinario rappresentano un patrimonio di inestimabile valore per coloro che gli succederanno, e non solo per la profonda conoscenza che Yaqob ha del proprio paese e delle proprie tradizioni, ma anche e soprattutto per la sua volontà di condividere questa conoscenza con altri studiosi e di permettere a un pubblico ampio di entrare in contatto e comprendere profondamente la cultura che egli (ormai da molti anni italiano) rappresenta generosamente fra noi.

APPENDICE

	<i>Grafia titolo</i>	<i>Personaggio</i>	<i>Provenienza</i>	<i>Epoca</i>	<i>Bibliografia</i>
1	 iscr. 1	--	Graffito di Wadi el Hudi	XI,7	Chevereau, 1991, nr. 115

	iscr. 3  iscr. 4				
2	 iscr. 1  iscr. 2  iscr. 3	<i>In-it.f</i>	Graffito da Medik (Nubia)	XI,7 (?)	Chevereau, 1991, nr. 114
3		<i>Bbi</i>	Graffito Wadi Hammamat nr. 60	XI,7	Chevereau, 1991, nr. 117
4		<i>S3-rnpwt I</i>	Tomba di Qubbet el Hawa	XII,2	Chevereau, 1991, nr. 119
5		--	Stele di Ankhu da Mersa Gawasis	XII,2	Sayed, 1977, p. 161, nr. 7
6		<i>Snwsrt</i>	Graffito di Wadi el Hudi nr. 20	XII,6	Chevereau, 1991, nr. 120
7		<i>Mntw-m-h3t</i>	Graffito di Wadi el Hudi nr. 66	XII (?)	Chevereau, 1991, nr. 118
9		<i>nhw</i>	Graffito dal Sinai nr. 511	XII,6-8 (?)	Chevereau, 1991, nr. 116
10		<i>ddwsbk</i> var. di Dedi	Stele di Buhen	XIII	Chevereau, 1991, nr. 121
11		<i>ddwsbk</i> var. di Dedi	Stele di Buhen,	XIII	Chevereau 1991, nr. 121
12		<i>Imny</i>	Tavola d'offerte di Semna	XIII (?)	Chevereau 1991, nr. 113

BIBLIOGRAFIA

Bard, K. - Fattovich, R. (eds.), 2007 *Harbor of the Pharaohs to the Land of Punt. Archaeological Investigations at Mersa/Wadi Gawasis. Egypt, 2001-2005*, Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

- Bard, K. - Fattovich, R. (eds.), 2009 "Mersa/Wadi Gawasis, Mission 2007-2008", documento elettronico (consultato in giugno 2009) (www.archaeogate.org).
- Bell, L.D., 1976 *Interpreters and Egyptianized Nubians in Ancient Egyptian Foreign Policy: Aspects of the History of Egypt and Nubia*, Philadelphia: University of Pennsylvania (Ph.D. dissertation).
- Bietak, M. - Marinatos, N. - Palyvou, C., 2007 *Taureador Scenes in Tell el-Dab'a (Avaris) and Knossos*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften (Denkschriften der Gesamtakademie, 43).
- Chevereau, P.M., 1991 "Contribution à la prosopographie des cadres militaires du Moyen Empire", in *Revue d'Égyptologie*, 42, pp. 43-88.
- Couyat, J. - Montet, P., 1912 *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammamat*, Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale (Mélanges de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 34).
- Dunham, D. - Janssen, J.M.A., 1960 *Second Cataract Forts, I, Semna Kumba (excavated by G. Andrew Reisner)*, Boston: Museum of Fine Arts.
- Erman, A. - Grapow, H. (Hrsg.), 1971 *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, Berlin: Akademie Verlag.
- Fischer, H.G., 1964 *Inscriptions from the Coptite Nome, Dynasties VI-XI*, Rome: Pontificium Institutum Biblicum (Analecta Orientalia, 40).
- Gardiner, A.H., 1915 "The Egyptian word for 'Dragoman'", in *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 37, pp. 117-25.
- Gardiner, A.H. - Peet, T.E., 1952 *The Inscriptions of Sinai (Second Edition revised and augmented by J. Cerny)*, London: Egypt Exploration Society.
- Gatto, M.C., 2009 "Progetto archeologico nella regione di Assuan-Kom Ombo: Rapporto sulle missioni 2006-2008", in R. Pirelli (a c.), *Ricerche Italiane e Scavi in Egitto*, III, Il Cairo: Centro Archeologico Italiano, pp. 129-39.
- Goedicke, H., 1960 "The Title  in the Old Kingdom", in *Journal of Egyptian Archaeology*, 46, pp. 60-64.
- , 1966 "An additional note on ʿ3 'foreigner'", in *Journal of Egyptian Archaeology*, 52, pp. 172-74.
- Goyon, J.C., 1957 *Nouvelles inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat*, Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Kitchen, K.A., 1996³ *The Third Intermediate Period in Egypt, 1100-650 B.C.*, Warminster: Aris & Phillips.
- Lebro, G., 2007 *Il ruolo dei "libici" in Egitto dalla fine del Nuovo Regno alla XXII dinastia*, Napoli: Tesi di Dottorato in Vicino Oriente Antico, Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- Manzo, A., 2010 "Exotic Ceramics Materials from Mersa Gawasis, Red Sea, Egypt", in W. Gadlewski - A. Lajtar (eds.), *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference for Nubian Studies*, Part. II, fasc. 2, Warsaw: Warsaw University, pp. 439-53.
- Meurer, G., 1996 *Nubier in Ägypten bis zum Beginn des Neuen Reiches. Zur Bedeutung der Stele Berlin 14753*, Berlin: Achet Verlag (Abhandlungen des deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe, 13).
- Pirelli, R., 2007 "Two New Stelae from Mersa Gawasis", in *Revue d'Égyptologie*, 58, pp. 87-109.
- Pirelli, R., 2010 "Epigraphic Documents from Mersa Gawasis. A reassessment", in F. Raffaele - M. Nuzzolo - I. Incordino (eds.), *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology*.

-
- Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 237-44.
- Quirke, S., 1990 *The administration of Egypt in the Late Middle Kingdom. The Hieratic Documents*, Suerrey: SIA Publishing.
- Raue, D., 2002 "Nubians on Elephantine Island", in *Sudan & Nubia*, 6, pp. 20-24.
- Rothe, R.D. - Rapp, G.Jr. - Miller, W.K., 1996 "New Hieroglyphic inscriptions for Pharaonic Activity in the Eastern Desert of Egypt", in *Journal of the American Research Center in Egypt*, 33, pp. 77-104.
- Sayed, Abdel Monem, 1977 "Discovery of the site of the 12th Dynasty Port at Wadi Gawasis on the Red Sea Shore", in *Revue d'Égyptologie*, 29, pp. 138-77.
- Schneider, T., 2003 *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit. Teil 2. Die Ausländische Bevölkerung*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Ägypten und Altes Testament, 42).
- Schulman, A.R., 1986 "The Royal Butler Ramessessami'on", in *Chronique d'Égypte*, 122, pp. 187-202.
- Valbelle, D. - Bonnet, C., 2007 *The Nubian Pharaohs: Black Kings on the Nile*, Cairo: American University in Cairo Press.

BARTOLOMEO PIRONE

La morte di Giuseppe l'Ebreo

La vita di Giuseppe figlio di Giacobbe, così come compare in più di un manoscritto, è quasi sempre accompagnata dalla descrizione della sua morte o transito, che tuttavia costituisce una narrazione a parte, difficilmente reperibile come continuazione della vita stessa. Ci troviamo di fronte ad un canovaccio che è già tipico della vita e del transito di Giuseppe il Falegname, padre putativo di Cristo e sposo di Maria, dentro cui convergono non poche di quelle tradizioni apocrife passate sotto il nome di *Vangeli dell'Infanzia* e *De transitu Mariae Virginis*. Molte di queste elaborazioni del nucleo originario evangelico sono state pubblicate in diverse lingue e anche per esse le testimonianze confluite nella tradizione arabo-cristiana sono attestate da una mole di manoscritti reperibili in quasi tutti i fondi di proprietà di singoli monasteri o di fondazioni culturali o di istituzioni accademiche. Fu proprio dopo la lettura del transito o morte di Giuseppe il Falegname che padre Vincenzo Ianniello, attuale Direttore del Centro Franciscano di Studi Orientali Cristiani del Muski (il Cairo) mi persuase a riprendere la ricerca di manoscritti concernenti il transito di Giuseppe figlio di Giacobbe, pur avendo egli stesso già fatto una sommaria lettura di uno di detti manoscritti. Questo mio studio di alcune fonti non è definitivo. Occorrerebbero una più approfondita analisi di ciascuna fonte e un accurato confronto di ciascun manoscritto con altre tradizioni apocrife e, soprattutto, con i vari testi della storia di Giuseppe nelle fonti arabe editi e non editi, senza trascurare i passi biblici che permeano di sé gli intrecci della narrazione in oggetto.

Per ragioni di spazio, ci limitiamo quindi ad una breve introduzione generale sullo stato dei manoscritti, alla decifrazione del testo nella sua lingua d'origine e alla traduzione del medesimo.

Per il testo riguardante la narrazione degli ultimi giorni di vita di Giuseppe l'Ebreo, divenuto governatore dell'Egitto per decisione del faraone al quale aveva interpretato sogni conturbanti e forieri di terribili eventi che si sa-

rebbbero abbattuti sul paese e la gente del suo regno, siamo riusciti a reperire quattro manoscritti. Sono tuttavia testi di difficile datazione, per alcuni dei quali è fatto cenno al tempo di una loro copiatura ma non di precisi rinvii al testo da cui si copia. Era questa la maniera di riproporre spezzoni del proprio patrimonio religioso e culturale. Non si sentiva necessità di fornire ragguagli sulla struttura originaria del testo, quanto di palesare l'utilità sempre attuale del messaggio. La priorità della testimonianza di una devozione nutrita sin da tempi antichi, nei confronti di personaggi biblici e della storia della Chiesa, molto spesso per evidenziarne gli intrecci dottrinali o di pura paranesi, prevaleva su dettagli che interessavano molto meno rispetto alla sostanza del messaggio. Di fatto, analizzando i quattro testi che qui presentiamo, ci rendiamo conto che sin dagli *incipit* riscontriamo peculiarità teologiche ben nette. Nel testo K, ossia quello presente nel fondo di Qaṣriyyat al-Rayḥān, Agiografia 12, f. 75v, esso comincia così: *بسم الله الرؤوف الرحيم نبتدي بعون الله تعالى وحسن توفيقه*. Quindi in una maniera molto sobria, essenziale, alquanto vicina ad una formulazione islamica piuttosto che ad una asserzione unitrinaria, come solitamente riscontriamo in disparati manoscritti di area cristiana. Ancora più vistosamente islamico, quanto all'adozione di un vero e proprio versetto della prima sura del Corano, sembra essere C, che in f. 128r così recita, pur se con una strana imperfezione sui due attributi divini: *بسم الله الرؤوف الرحيم وبه نستعين نبتدي بعون الله تعالى*. Diverso è invece quello che compare nel manoscritto C1, catalogato con numero 631, Storia 5, conservato nel Patriarcato copto del Cairo, che nel f. 37v recita: *بسم الآب والابن والروح القدس*. Bism ilāh al-āb wa-l-ibn wa-l-rūḥ al-qadīs dove alla formula unitrinaria si fa seguire altresì un'eulogia di sempiterna lode. Dottrinalmente, quindi, più vigoroso, distante dall'asciuttezza del precedente e più marcatamente cristiano sotto il profilo dogmatico. Nel codice arabo 275, già 3861, della Nazionale di Parigi, da noi indicato sotto la sigla P, al f. 74r troviamo invece una formulazione quasi identica nella forma unitrinaria e già ampliata per quel che concerne l'eulogia di sempiterna lode, ma con diversificazione di formulazione in quel che segue, che così recita:

*بسم الآب والابن والروح القدس اله واحد له المجد الدائم إلى الأبد آمين نبتدي بعون الله تعالى وحسن
ارشاده بشرح نياحة يوسف الصديق ابن يعقوب اسرائيل بركته تكون معنا آمين*

Quattro *incipit* diversi, quindi, che denotano e anticipano anche differenze e varianti interne al racconto stesso. Un avvio di vero e proprio racconto caratterizza il testo K che, a differenza degli altri tre, avvia la narrazione con la classica forma *كان في زمان يوسف*. Gli altri tre, invece, introducono il racconto con la voce verbale *قال*. È solo per questa sua particolarità nei riguardi degli altri che lo abbiamo scelto come testo base, anche perché difettano criteri og-

gettivi di anteriorità o posteriorità nelle recensioni stesse. Sporadici elementi accomunano il nostro testo a testimonianze di una certa originalità e inducono a collocarlo nella fase della sorgente letteratura agiografica con finalità devozionali e parenetiche, come il termine استخارية o استخايره, che andrebbe tuttavia meglio letto استخارة o استيخارة, coniato sul greco *stikàrion* o *stoikàrion*, per indicare la tunica in cui si avvolge Giuseppe. Sembra comunque che P sia quello che sostanzialmente si discosta dagli altri per alcune particolarità lessicali. Così mentre K, C e C1 hanno وتغررت P 74r,14 ha invece واسكبت; se i primi tre hanno حم in P74r,12 leggiamo invece انخم; se in K, C, C1 leggiamo صلاته in P74v,4 troviamo invece صوته; se K, C, C1 hanno solo لانك P74v,4 ha invece لانك; se K, C, C1 hanno اخرجتني P 74v,8 ha invece واخرجتهم; se K, C, C1 hanno جدًا P 75r,7 ha invece حينيدًا; se K, C, C1 hanno لم P 75r,10 ha invece لم. Ancora P è il solo ad avere يعزها in f. 75r,14 ed è ancora il solo a scrivere un nome di ultima šaddah con l'aggiunta di una alif come الجوا e الجوا invece che الجوا e العدو di ff. 74v,16 75r,2. Altre peculiarità di P son quelle di una scrittura più frequentemente difettosa, come quelle, tanto per citarne alcune, di تظري al posto di تضرعي in f. 74v,4 e di ضيق al posto di ضيق in f. 74v,16. Solo insieme con K scrive la parola شيطان con la ن rovesciata, ma da un quadro d'insieme appare essere molto più vicino a C che non agli altri due. Altre sue specificità sono indicate nelle varianti.

Per quanto riguarda i manoscritti in sé, K copre i ff. 75v-80 accanto ad una numerazione in copto non sempre leggibile sul testo microfilmato. Ogni foglio è costituito di 14 righe, la grafia è chiara ma compromessa da diacritici spesso in disordine o assenti. Presenta alcune aggiunte ai margini e, tra un rigo e l'altro, delle cancellature. Ogni foglio verso porta sotto l'ultimo rigo, a sinistra, la parola con la quale inizia il foglio seguente. Purtroppo la riproduzione del testo su microfilm non registra fedelmente il *colophon* e le due aggiunte a destra e a sinistra del medesimo. Il testo della *niyāḥah* o morte è preceduto dalla narrazione della *qiṣṣah* o storia di Giuseppe contenuta nei ff. 39v-75r. È conservato a Qaṣriyyat al-Rayḥān, catalogato in Agiografia 12. La copia è stata eseguita nel 1574-1575.

Il manoscritto C copre i ff. 128r-133r. Ogni foglio contiene 15 righe. La scrittura è chiara, con sporadiche aggiunte ai margini e una sola correzione dentro una parola già scritta. Strutturalmente è più corretto dei precedenti. Ogni foglio verso porta sotto l'ultimo rigo, a sinistra, la parola con la quale inizia il foglio seguente. È conservato nel Patriarcato Copto del Cairo ed è catalogato con il nr. 56 nella sezione Sacra Scrittura.

Quanto a C1 è contenuto tra il f. 37v e il f. 41r, in una raccolta che contiene anche la Storia di Giuseppe nei ff. 65r-89v. È conservato nel Patriarcato Copto del Cairo ed è catalogato con il nr. 5 nella sezione *Storia*. Ogni foglio

consta di 19 righe, con scrittura oltremodo chiara, con cancellature che evidenziano copiatura da altro testo, come in f. 37v,15 e in f. 39v,6 e 40v,2, qualche aggiunta ai margini. È l'unico a riportare in testa ad ogni foglio verso la dicitura *niyāḥat Yūsuf* e su quello recto la parola *al-ṣiddīq* fatta eccezione per il f. 38r dove troviamo invece *Yūsuf al-ṣiddīq* e f. 37r che inizia direttamente con l'eulogia trinitaria. Anche in C1 ogni foglio verso porta sotto l'ultimo rigo, a sinistra, la parola con la quale inizia il foglio seguente. La sua datazione è collocata nell'anno dei Martiri 1405 corrispondente al 1689, stando al catalogo di Simaika, p. 285.

P si trova invece nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Corrisponde al nr. 275 della sezione araba, già 3861. È contenuto nei ff. 74r ss. ma non abbiamo potuto visionarlo per intero perché il testo che ci è stato consegnato risultava mutilo, coprendo in effetti solo i ff. 74r-75r dentro la vera e propria descrizione della *Storia*. Ogni foglio consta di 20 righe. In cima a quello recto compare la scritta *niyāḥat al-sayyid Yūsuf al-ṣiddīq*. Ha una scrittura limpida, con qualche aggiunta sopra il rigo interno. Il foglio verso porta sotto l'ultimo rigo, a sinistra, la parola con la quale inizia il foglio seguente.

Avendo già poc'anzi proposto gli *incipit* nelle loro specifiche formulazioni, non evidenzieremo le loro difformità con l'*incipit* di K. Cominceremo a farlo, perciò, a partire dalla narrazione vera e propria.

Particolarità comuni ai quattro testi quanto alla scrittura

L'andamento generale della narrazione è stilato sulla forma vernacolare della pronuncia di alcune lettere, fenomeno diffuso sin dalla prima produzione di testi di un certo spessore dottrinale, liturgico, agiografico, storico e di vera e propria letteratura popolare. Accanto a questo vistoso fenomeno, troviamo concordanze verbali e di precipui costrutti della lingua araba che disattendono le norme generalizzate e codificate nei manuali di grammatica e di sintassi, fenomeno, anche questo, alquanto diffuso nel patrimonio culturale delle popolazioni d'Egitto, della Grande Siria e di altre regioni in cui la lingua d'espressione quotidiana era l'arabo. Le *lectiones* difettive dei testi in questione si conformano sotto molteplici aspetti a quanto abbiamo testé detto. Abbiamo tuttavia preferito proporre il testo base non così come è scritto, ma cercando di recuperare l'esattezza grafica, pur lasciando, però, le inesatte concordanze tanto grammaticali quanto sintattiche e di concordanza. Per il primo aspetto precisiamo che le maggiori anomalie sono nell'uso di una *د* al posto di una *ذ* o viceversa; di una *ي* al posto di una *ی*; di una *ط* al posto di una *ظ*; di una *ت* al posto di una *ث*; di una *ض* al posto di una *ظ*; di una *hamzah* preceduta da *alif* scritta con una *maddah* (scriptio plena), come in *ترآي* al posto di *تراءى* o

di una doppia *alif* al posto di una *hamzah* seguita da una *alif maqṣūrah* come in را al posto di رأى o l'assenza totale di una *hamzah* in fine di parola, come in ابا al posto di آباء o, ancora, l'uso di una semplice ي al posto di una *hamzah* con suffisso ي come in اباي al posto di آبائي. Costante è pure la sostituzione di una *hamzah* mediana di un participio di media debole con una ي come in قائل al posto di قائل. Ci sono ricorrenze nelle quali una *alif* finale è anche *alif* di una parola seguente, come in 76v,11 dove troviamo scritto يالاها al posto di يالاها; r,14 dove troviamo حضروا ابني al posto di حضروا ابني e 78v,6 dove troviamo طنوان al posto di طنوان e molti altri casi.

Non mancano nemmeno i ricorrenti casi di concordanze improprie tanto in contesti verbali quanto in contesti di sostantivi e aggettivi, che tuttavia non porremo in evidenza essendo facile constatarli anche ad una lettura superficiale dei testi.

Omettiamo al momento l'analisi dei toponimi e della denominazione di alcuni personaggi, tra cui la moglie di Giuseppe che nel testo canonico è sempre chiamata Asinat e con diverse varianti nei manoscritti. Interessante è anche il toponimo Arābiyah o Arābiyā che in verità designava il territorio situato a sud di Damasco e che faceva parte del regno dei Nabatei, pur se il riferimento al luogo in cui si trovavano i fratelli di Giuseppe trova riscontro nel racconto di Gn 45,10-11 che però parla chiaramente della terra di Gessen. Lo stesso nome dato al successore del Faraone richiama molto da vicino Sethi I (ca. 1318-1301) che fu, secondo una sentenza, il faraone dell'oppressione.

Si tenga presente che per meglio facilitare la lettura del testo, abbiamo messo sempre la *šaddah* quando essa è strutturale al vocabolo e abbiamo fatto ricorso ad una vocalizzazione essenziale o totale su alcuni termini che nel testo sono invece privi di vocali. Se quindi si riscontrerà una vocalizzazione errata sarà da imputare soltanto a noi e non al testo in quanto tale. Giacché nel testo stesso ci sono parole di ultima *hamzah* in cui essa compare espressamente nell'originale, la indicheremo anche alla fine di quelle parole in cui essa è assente. Non trattandosi di uno studio complessivo e definitivo sulla diversa formulazione sotto la quale i testi ci sono stati trasmessi, abbiamo preferito rendere nella loro scrittura normale le lettere che nel testo sono scritte così come si pronunciano nel vernacolo e le *yā'* che stanno per una *alif maqṣūrah* finale, lasciando tuttavia immutate le parole in cui una *hamzah* mediana è resa con una *yā'*. Tale criterio non sarà applicato nell'indicazione delle varianti e nemmeno quando i termini o le espressioni vengono riferiti fuori del loro contesto. La sommaria divisione in paragrafi, con relativa numerazione, è nostra, come nostre sono le parole tra i segni /.../. Quanto compare invece tra i segni [...] è adozione di varianti rispetto al testo base.

TESTO

ك ٧٥١\ظا

بسم الله الرؤوف الرحيم وبه نستعين

١ نبتدىء بعون الله تعالى وحسن توفيقه نياحة البار والثناء المختار السيد يوسف ابن يعقوب اسرائيل. نفعا الله بمقبول طلباته. امين.

٢ *كان في زمان يوسف لما اكمل اجله في^١ هذا العالم كالمحتوم على ساير البشر تراي^٢ رويًا^٣ في الليل وهو منضجع* داخل قصره^٤ بمدينة منف انسان نوراني قائمًا^٥ امامه قايلاً له : "قد كل زمان مقامك مع فرعون ومن الان سيكون محلك^٦ مع الملائكة كمثلي^٧ ابايك ابراهيم واسحق ويعقوب". ولوقت استيقظ يوسف^٨ من منامه^٩ فاستنشق^{١٠} رائحة طيب حول مضجعه فاكتب^{١١} قلبه لذلك وتحقق الموت. فعند ذلك حم^{١٢} جسده وتوجع قلبه ولوقت دعا^{١٣} زوجته ستات^{١٤} من مقصورتها فقص عليها منامه وتهد من غمق^{١٥} قلبه.

٣ فقلقت لذلك زوجته واطربت^{١٦} جدا وتغرغرت^{١٧} عيناها^{١٨} بالدموع، ثم قال لها: "احضري لي^{١٩} قليل ٧٦١\ج ماء* ليغتسل سيدها به^{٢٠}. فلما اغتسل يوسف وتنظف جميعه فقام وهو ضعيف الجسد واشتمل

قال لما قرب نياحة يوسف الصديق وانتقاله من P; قال لما قربت نياحة يوسف الصديق وانتقاله من C, C1

٢ رآي P; راي C, C1

٣ رويًا P

٤ على سرير C, C1, P

٥ قائم C, C1, P

٦ مقامك C

٧ متل P

٨ C, C1, P om.

٩ نومه P

١٠ فاستنشق C1; استنشق C

١١ فحزن P; حزن C, C1

١٢ انهم P

١٣ دعي C

١٤ صابات P; سناط C1; سانات C

١٥ قبل C

١٦ واضطربت C1

١٧ واسكبت P

١٨ عيناها C1; عيونها C, P

١٩ الي C, C1

باستخارية²¹ كئان وشدّ وسطه وقام ليصلي امام الرب. اما²² زوجته فخرجت * واغلقت الباب²³ وجلس خارج الباب لتسمع صلاته²⁴. حينئذاً رفع يوسف يديه²⁵ الى الله²⁶ وفتح فاه قايلًا²⁷: "اللهم اله²⁸ اباي ابراهيم²⁹ واسحق ويعقوب استجب * لي، انا عبدك³⁰ المسكين وانصت الى صوت تضرعي³¹ وابتهالي لائك³² الذي خلّصتني من جميع شدايدي حين كنت في الغربة³³ ومرارة³⁴ ورق³⁵ العبودية وكرّب ضيق³⁶ الصدر³⁷ والسجن وانقذتني³⁸ واخرجتني واطلقني واقتني ملكا على سائر الديار المصرية وعلت³⁹ كور كثيرة واخرجتني⁴⁰ من الغلاء.

٤ وانت ايضا⁴¹، يا ربي والاهي، جمعت شملي باي⁴² واخوتي وجعلت رحمتك في قلب فرعون حتّى اعطاهم ارض طيبة خصبة فوجدوا فيها قوتهم وكفائتهم⁴³ وبنهم⁴⁴ ونسايهم ومواشيهم وعلتهم، يا رب، في القحط

P: لكي اغتسل فامرت جاريه ان تاتي بقليل ماء ليغتسل سيدها C1; لاغتسل فامرة جاريه ان تاتي بقليل ما ليغتسل سيدها C
اغتسل به فامرت جاريه ان تاتي بقليل ما ليغتسل بها

²¹ استخارية o استخارة Meglio. باستخاره C

²² واما C

²³ C, C1, P om.

²⁴ صوته P

²⁵ يديه المقبولة C1

²⁶ الله تعالى C

²⁷ فقال C1

²⁸ اله C1

²⁹ ابراهيم C, C1

³⁰ لعبدك C, C1, P

³¹ نظري P

³² لائك انت P

³³ الغربا C, P

³⁴ ومرارت C1

³⁵ رق C, P

³⁶ دقيق P

³⁷ C, C1, P om.

³⁸ فانقذتني C, C1, P

³⁹ وعلت e sopra وعلت C1 scrive prima; وعلت C, P

⁴⁰ واخرجتهم P

⁴¹ C1 om.

⁴² بوالدي C, C1, P

⁴³ وكفاهم P, وكفاهم C1, وكفاهم C

والجوع ٧٦١ ط العظم بغير تعب ولا كلفة كما الهمني عنايتك⁴⁵. وليس انا الان حزين القلب على فراقك لهذه⁴⁶ العالم الكثير التقلبات⁴⁷، السريع الزوال، حتى⁴⁸ افتقدتني⁴⁹ * برحمتك ورافتك⁵⁰. * بل انا⁵¹ خائف من فراق النفس من الجسد ومن مرارة⁵² الموت * ومن صعود⁵³ النفس الى الجو⁵⁴ وكيف تفرق⁵⁵ لها الشياطين واخاف⁵⁶ ان يجدوا لهم فيها⁵⁷ شيئا⁵⁸ يلايم فعلهم⁵⁹ فيقو⁶⁰ عليها لذلك العدو⁶¹ الشيطان⁶² ويمضي بها الى⁶³ عذابه. ولهذا⁶⁴ اتضرع اليك يا رب برحمتك العميمة لجنس البشر ان ترسل لنفسك البايسة احد ملايكتك المقدسين

⁴⁴ هم وبنينهم C1, P

⁴⁵ عناياتك C1

⁴⁶ من هذا P بهذا C1

⁴⁷ التقلب C1

⁴⁸ حين C1, تخنن C, P

⁴⁹ P om.

⁵⁰ برحمتك ورافتك P: برافتك ورحمتك C1

⁵¹ فانا C, P

⁵² مرارت C1

⁵³ وصعود C, P

⁵⁴ الجوا P

⁵⁵ تفرق P; تنفرق C1, C

⁵⁶ فاخاف C

⁵⁷ فيهم C

⁵⁸ شيء C1, C

⁵⁹ فعلهم وان تكون النفس مظلمه ولا تعلم اين تتوجه C1; فعلهم وان تكون النفس مظلمه فلا تعلم اين تتوجه C, P

⁶⁰ فيقوا C1, P; فيقوي C

⁶¹ العدو P

⁶² الشيطان لذلك C1

⁶³ الي محل C1, P, C

⁶⁴ ولهذا C1, P, C

*ليعبر بها⁶⁵ في الجوّ⁶⁶ اياتي⁶⁷ بها الى صلاحك، يا محبّ البشر، لآنك⁶⁸ صاحب الرحمة والتحنّن. لان⁶⁹ لك المجد *الى ابد الابد. امين. امين.⁷⁰

٥ وايضا اسالك، *يا الاهي⁷¹، ان تكون عنايتك⁷² مع زوجتي هذه⁷³ واولادي واخوتي، لانيهم غريباء في هذه⁷⁴ الارض. احفظهم *هؤلاء من يد⁷⁵ المصريين ومن يدي⁷⁶ سنوتيون⁷⁷ ابن فرعون لانه مفكر بَشَر عظيم عليّ وعليهم جدًا⁷⁸.

٦ فلما⁷⁹ سمعت زوجته سنات⁸⁰ ٧٧١ ج | جميع طلبته لم تملك الصبر بل طفقت صارخة ببكاء ونحيب كثير. ثم دخلت اليه وانطرحت ساجدة له قايلة: "الويل لي، انا *الحزينة الشقية⁸¹! ليتني لم⁸² اولد في هذه⁸³ العالم! من يقدر على فراقك، يا سيدي يوسف⁸⁴! اه عليّ، انا الغريبة المسكينة! اطلب *من الله سبحانه⁸⁵ ان يعجل عليّ *والحقك سريعا⁸⁶".

⁶⁵ ليعبروا بها P; ليعبرها C1 (?); ليعبرها C

⁶⁶ الجوا P

⁶⁷ وياتوا P; وياتي C, C1

⁶⁸ انك P

⁶⁹ C, C1, P om.

⁷⁰ الى الابد P; الابد امين C, C1

⁷¹ P om.

⁷² عنايتك C1

⁷³ C om.

⁷⁴ هذا C

⁷⁵ من يد هؤلاء المصريين C, C1, P

⁷⁶ ايدي C1; يد P, C

⁷⁷ سيونوس P; سوسينوس C

⁷⁸ حينئذ P

⁷⁹ C, P لما

⁸⁰ صاباط P; سنات C1; سناتات C

⁸¹ الشقية C, C1, P

⁸² لو لم P

⁸³ هذا C, C1, P

⁸⁴ يوسف ابن يعقوب C, C1, P; يوسف ابن يعقوب C

⁸⁵ الى الله سبحانه P; الى سبحانه C1; الى الله سبحانه وتعالى C

⁸⁶ سريعا والحقك C

٧ فلما رأى⁸⁷ الصديق عظم ما نالها واحتراق قلبها، توجع من اجلها كثيرا⁸⁸ ومدّ يده واقامها واخذ⁸⁹ بان⁹⁰ يعزّيها. وفيما هما⁹¹ هكذا⁹²، اشرق نور الصبح. ولما استبطى⁹³ فرعون مجيء يوسف اليه، ارسل اليه⁹⁴ احد خواصه ليستدعيه. فلما حضر الرسول الي يوسف فوجده⁹⁵ محموم فسلم عليه وقال له: "سيدي"⁹⁶، الملك يستدعيك اليه". وللوقت قام يوسف⁹⁷ ولبس ثياب الملك وتمنطق بمنطقة الملوكة.

٨ فلما خرج مع الرسول الى عند الباب الكبير، سمع صوتا قايلا له⁹⁸: "يوسف، يوسف"⁹⁹، ارجع الي فراشك لانّ زمانك قد كمل". فلما سمع يوسف الصوت ارتعب قلبه وانحلت قوّته فجلس^{٧٧} مغشيا عليه¹⁰⁰.

٩ فلما نظر الرسول ما حلّ بيوسف، تألم لاجله كثيرا ومضي الي الملك واعلمه بما كان. وانّ فرعون قلق كثيرا¹⁰¹ لانّ يوسف امين¹⁰² علي جميع مال فرعون* وكان¹⁰³ يجبه جدا. وللوقت ركب مع بعض خواصه ومضي الي يوسف¹⁰⁴. فلما دخل اليه فوجده¹⁰⁵ منضجع علي سريره فجلس عنده فقام¹⁰⁶ يوسف وجلس وقبّل يدي فرعون.

⁸⁷ P رآ

⁸⁸ P كثير

⁸⁹ P واراد

⁹⁰ من P; ان C

⁹¹ P هم

⁹² كذلك C1; هكدي C

⁹³ استبطا P, C1

⁹⁴ P له

⁹⁵ وجده C1

⁹⁶ يا سيدي P, C1, C

⁹⁷ C, C1, P om.

⁹⁸ C, C1, P om.

⁹⁹ Fin qui P. Mancano i restanti fogli.

¹⁰⁰ C, C1 om.

¹⁰¹ C حدا كثير

¹⁰² C, C1 كان

¹⁰³ C, C1 وخزايته وانه كان

¹⁰⁴ C, C1 قصر يوسف

¹⁰⁵ C وجده

¹⁰⁶ C1 فقام حينئذ

١٠ فلما رآه¹⁰⁷ فرعون محموم تأسف عليه وقال له: "يا يوسف، تعطل الآن كل أمور المملكة!" فاجابه يوسف بصوت ضعيف قايلاً: "اتني"¹⁰⁸ لما كنت في خدمة سيدي الملك كنت¹⁰⁹ فرحان بخدمته وكنت أود أن ابذل نفسي عنه في كل خدمتي ولم اقصر في شي من خدمته، بل بالغت في خدمته بكل مجهودي¹¹⁰ والآن، يعيش الملك، اتني رايت في هذه الليلة * روية¹¹¹ كان¹¹² ملاك منير قايلاً لي: "يوسف، يوسف، قد كمل زمانك لتضي¹¹³ الي محلّ ابايك". اله¹¹⁴ اباي يعدّ لك انسان صالحاً¹¹⁵ لخدمتك ويكون حرّاً¹¹⁶ في خدمته".

١١ فلما سمع الملك كلام يوسف تنهد من غمق قلبه ودعمت ٧٨١ ج| عيناه وقال¹¹⁷: "يوسف¹¹⁸ حبيبي، لو امكنتي¹¹⁹ ان افديك * بكلّ ما¹²⁰ يحويه¹²¹ ملكي لفعلت ذلك فرحاً¹²². لكن اسالني¹²³ ما¹²⁴ بذلك وادع لنا عند الهك¹²⁵". وللوقت نادى¹²⁶ ستات¹²⁷ زوجة يوسف وسجدت امام فرعون¹²⁸ وهي باكية. فلم¹²⁹ يعرفها الملك لانه قطّ ما راها¹³⁰. فأخبر¹³¹ انّ هذي¹³² زوجة غلامك يوسف. فقال لها فرعون: "تبتي

¹⁰⁷ رآه C1

¹⁰⁸ اني C

¹⁰⁹ C1 om.

¹¹⁰ C, C1 الجهد

¹¹¹ C روي

¹¹² C, C1 om.

¹¹³ امضي C

¹¹⁴ C, C1 اله

¹¹⁵ C, C1 صالح

¹¹⁶ C, C1 حرّاً

¹¹⁷ C وقال له

¹¹⁸ C, C1 يا يوسف

¹¹⁹ C, C1 امكن

¹²⁰ C, C1 بكلّ

¹²¹ C, C1 يحتويه

¹²² C بفرحاً

¹²³ C سألني

¹²⁴ C, C1 فيما

¹²⁵ C, C1 الالهك

¹²⁶ C, C1 بادرت

¹²⁷ C, C1 سانات

¹²⁸ C الملك فرعون

¹²⁹ C ولم

¹³⁰ لم يكن قط راها C1; لم يكن قط راها C¹³⁰

قلبك وتقوي والخير يكون¹³³. فقال يوسف لفرعون: "اتضرّع اليك، يا سيدي، ان تأتيني¹³⁴ بأولادي من أرابية¹³⁵ لأنهم في المكتب يتعلّمون وهم يقيمون¹³⁶ عند اخوتهم¹³⁷ وتُعلّم¹³⁸ اخوتي¹³⁹ ان يأتوا¹⁴⁰ الجميع¹⁴¹ لكي¹⁴² اشاهدهم قبل الموت واقرّر معهم عهدي وميثاقي".

١٢ وبعد ذلك مضى الملك من عند يوسف وهو متأسّف عليه ومغمّ جدًا وسيّر له¹⁴³ طبيبًا¹⁴⁴ حكميًا ماهرًا¹⁴⁵ وسيّر ليحضر¹⁴⁶ اولاده واخوته. ولم يقدر أحدًا¹⁴⁷ يعبر لفرعون في ذلك اليوم لما ناله¹⁴⁸ من الهم والغمّ¹⁴⁹ لاجل يوسف لأنه كان يتحقّق أنّه لا يجد أحدًا يسوس المملكة ويدبّرّها مثل يوسف أبدًا.

١٣ وبعد قليل حضروا¹⁵⁰ ابني يوسف واخوته¹⁵¹ ونسائهم واولادهم* منزعجون جدًا¹⁵² لأنّ ٧٨ ظا¹⁵⁶ يوسف كان لهم مثل الحصن. فلما وصلوا من¹⁵³ منف فدخلوا ابنا¹⁵⁴ يوسف الي القصر. فلما رايا¹⁵⁵ والدتهم¹⁵⁶

¹³¹C, C1 فاخبر الملك

¹³²C, C1 هذه

¹³³C يكون لك

¹³⁴C تأتي

¹³⁵C ادار

¹³⁶C مقيمون

¹³⁷C اخوتي

¹³⁸C om.

¹³⁹C اخوتي أيضًا C1; ايضاً

¹⁴⁰C, C1 يأتون

¹⁴¹C الجميع الي

¹⁴²C om.

¹⁴³C, C1 اليه

¹⁴⁴C, C1 om.

¹⁴⁵C, C1 ماهرًا في صناعته

¹⁴⁶C, C1 احضر

¹⁴⁷C, C1 احدا ان

¹⁴⁸C, C1 حصل عنده

¹⁴⁹C, C1 من الهم والحزن

¹⁵⁰C حضروا

¹⁵¹C, C1 وكل اخوته

¹⁵²C, C1 وهم في قلق عظيم

¹⁵³C, C1 الجميع

¹⁵⁴C, C1 ابني

¹⁵⁵C, C1 نظروا

بأية وقد نزع جميع حليها وزينتها ونظروا¹⁵⁷ ايها وهو¹⁵⁸ منضع ضعيف، فرفعا¹⁵⁹ اصواتهم¹⁶⁰ لالبكاء¹⁶¹ والنحيب ووقعا علي صدر ايها.

١٤ فلما رآها ايها¹⁶² تقوت¹⁶³ نفسه قليلاً وسلم علي ولديه وقبليها. ولما¹⁶⁴ سمعوا اخوته ضجيج ولدي يوسف وصراخهما ظلوا ان اخاهم قد تُوفي فخرجوا من تياها¹⁶⁵ ودخلوا القصر وهم صارخون¹⁶⁶ الي ان احتلت¹⁶⁷ كل المدينة من جلبة¹⁶⁸ اصواتهم. فلما سمع فرعون ذلك الضجيج ركب واتي الي قصر يوسف* فدخل وجلس¹⁶⁹ عند راسه وكان يشتهي ان يسمع خطابه لاختوته.

١٥ وان يوسف اشار الي ولديه ليسكتا قليلاً. فلما¹⁷⁰ دخلوا اخوة يوسف اليه وهم ملتبهون¹⁷¹ قال فرعون ليوسف: "يا حبيبي يوسف، طيب قلب اخوتك وخاطبهم قليلاً ليشندوا بذلك". فتطلع يوسف الي ابنه منسياً¹⁷² وقال له بصوت ضعيف: "أذن متي لتسمع كلامي وتخطب¹⁷³ به اعمامك". فقال له¹⁷⁴: "تكلم، يا ابتاه". ٧٩١ ج فقال يوسف: "انتم¹⁷⁵ تعلمون¹⁷⁶، يا اخوتي، ما جري¹⁷⁷ لي معكم من البدي¹⁷⁸ وكان كل

¹⁵⁶C, C1 والديها

¹⁵⁷C1 ونظراً

¹⁵⁸C, C1 om.

¹⁵⁹C رفعا; رفعوا

¹⁶⁰C, C1 اصواتهم

¹⁶¹C بالبكاء

¹⁶²C molto male انها

¹⁶³C تقوة

¹⁶⁴C, C1 فلما

¹⁶⁵C, C1 تياهم

¹⁶⁶C باكين صارخين

¹⁶⁷C امتلت

¹⁶⁸C جلبت

¹⁶⁹C جلس وقعد

¹⁷⁰C ولما

¹⁷¹C ملتبهين

¹⁷²C1 منسي

¹⁷³C, C1 ولتخطب

¹⁷⁴C1 om.

¹⁷⁵C molto male انتوا

¹⁷⁶C تعلموا

¹⁷⁷C جراً

ذلك تدبير¹⁷⁹ من الله اله¹⁸⁰ اباي * شاء بمصلحتي وتدبير من الله لحياتكم واولادكم ونسايتكم. وقد تفضل عليّ وعليكم اله¹⁸¹ اباي يضاعف جزاه بكلّ الخيرات اذ اعطاكم¹⁸² ارضاً¹⁸³ مخصبة طيبة وعالمكم¹⁸⁴ في القحط الشديد.

١٦ ولما دخلتم الي هذه الارض كنتم خمسة وسبعين نفساً فبارككم الله الان¹⁸⁵ انتم وبنيتكم ومواشيكم الي ان صرتم جماعة كبيرة. تفهموا¹⁸⁶ انّ ليس احداً¹⁸⁷ باقي¹⁸⁸ علي وجه الارض كلّها¹⁸⁹ وانّ اله¹⁹⁰ اباي الان قد افتقدني لنقلني¹⁹¹ من هذه الارض الزائلة الي السماء الدائمة حيث مقر اباي. فاما انتم فانتقلوا من هذه الارض الي كورتكم الاولى¹⁹² في ايام سيدي الملك¹⁹³ لكم ولتادب¹⁹⁴ كباركم صغاركم¹⁹⁵ بخشية الله وخوفه. ولتكن¹⁹⁶ صبيانكم طايعين لكباركم¹⁹⁷ وأكرموا نسايتكم لانهم¹⁹⁸ لَحُمُكُمْ ودمكم بغاية العقّة والادب. اياكم¹⁹⁹ ان تقصروا في صلواتكم المفترضة * عليكم الله²⁰⁰ في ليلكم ونهاركم ليلاً يبعد الله معونته عنكم. ٧٩| أحسنوا تدبير جسدي

¹⁷⁸ البدء C, C1

¹⁷⁹ تدبيراً C, C1

¹⁸⁰ اله C

¹⁸¹ شاء بذلك وتدبير حياتكم ونسايتكم واولادكم ولقد تفضل سيدي الملك علي وعليكم اله C, C1

¹⁸² اعطاكم ايضاً C, C1

¹⁸³ ارض C, C1

¹⁸⁴ وعالمكم C

¹⁸⁵ عز وجل C, C1

¹⁸⁶ تفهموا الي C

¹⁸⁷ احد C1

¹⁸⁸ يأتي C

¹⁸⁹ C1 om.; الا غريب C

¹⁹⁰ اله C, C1

¹⁹¹ لينقلني C1

¹⁹² الاولى C

¹⁹³ الملك لعلمكم بحسد أكثر الناس لكم C1; الملك لعلمكم بحسد أكثر الناس لكم لانهم كانوا يتكلفون أكرامكم لأكرام سيدي الملك C
لانهم كانوا يتكفون أكرامكم لأكرام سيدي الملك

¹⁹⁴ وليادب C, C1

¹⁹⁵ وصغاركم C1 C

¹⁹⁶ وليكن C

¹⁹⁷ لكبارهم C1

¹⁹⁸ لانهم Meglio

¹⁹⁹ اياكم C, C1

²⁰⁰ لله عليكم C, C1

واحملاه²⁰¹ معكم. أُنزلوه²⁰² في مقبرة²⁰³ ابي يعقوب. اله²⁰⁴ اباي²⁰⁵ يكون معكم اذا ما سلكتم وصياه²⁰⁶ المنيرة²⁰⁷. امين".

١٧ فلما سمعوا هذه²⁰⁸ لم يطبقوا الصبر والاحتمال، بل رفعوا اصواتهم باكين²⁰⁹. وانصرف فرعون الملك²¹⁰ من عند يوسف مغموماً جداً وامر بضيافة اخوة²¹¹ يوسف والعلايف²¹² لدواهم. ولما كان الغد ثقل يوسف في المرض وثقل لسانه عن الكلام. وفي²¹³ نصف النهار فتح²¹⁴ عينيه ورفع نظره الي السماء طويلاً²¹⁵ محرّكاً شفتاه. ثم²¹⁶ فتح فاه واسلم²¹⁷ الروح.

١٨ وكان* اضطراب عظيم²¹⁸ وقلق شديد في مدينة منف وكل بيت اسرائيل لعلمهم انهم لا يجدون انساناً²¹⁹ اخر يشفق عليهم ويدبروا²²⁰ حياتهم كمثل يوسف. وكذلك²²¹ قصر فرعون وكل²²² خواصه كان²²³

²⁰¹ احملاه C

²⁰² واتركوه C

²⁰³ مقبرت C1

²⁰⁴ اله C, C1

²⁰⁵ ابي C

²⁰⁶ وصاياه C, C1

²⁰⁷ النيره C, C1

²⁰⁸ هذا C, C1

²⁰⁹ باكين C

²¹⁰ C, C1 om.

²¹¹ اخوت C1

²¹² والعلايق C

²¹³ في C, C1

²¹⁴ ففتح C1

²¹⁵ حينما طويلاً C1; وقتاً طويلاً C

²¹⁶ ولما C

²¹⁷ اسلم C

²¹⁸ اطراب شديد C

²¹⁹ انسان C, C1

²²⁰ ويدبر C

²²¹ وكذا لك C

²²² بكل C1

²²³ وكان C

عندهم بكاء كثير وعويل شديد. حينئذ²²⁴ مضوا²²⁵ ابنا²²⁶ يوسف افرام ومنسي واخوته الي فرعون وهم مشعثون الشكل في غاية الحزن فسجدوا له.

١٩ فلما راهم فرعون علي تلك²²⁷ الحالة²²⁸ رق قلبه لمصاهم²²⁹ وهطلت دموعه لاجلهم وقال ٨٠١ ج لهم: "اسالو²³⁰ كلما تحتاجون". فقالوا له: "غلامك يوسف كان أكد علينا ان نمضي بجسده الي²³¹ عين شمس²³² ونضعه²³³ عند جسد قيظافار حموه الكاهن الي نخله²³⁴ * ونذهب به الي كورتنا²³⁵ * ونقبره في²³⁶ قبر ابيه * باكفان فاخرة واطياب فايقة²³⁷ علي سنة بني اسرائيل".

٢٠ وقال لهم فرعون: "ان اخترتم مقامكم في الموضع الذي هو²³⁸ الان برسمكم فامكثوا الان²³⁹ فيه مكرمين كجاري عادتكم. ان²⁴⁰ اخترتم ان تعودوا الي كورتكم ساعدتكم²⁴¹ علي ما يطيب به عيشكم". فسجدوا الجميع لفرعون ودعوا له * ثم مضوا²⁴² وغسلوا جسد يوسف وكفنوه وطيبوه كعادتهم. ثم حملوه الي مدينة عين شمس كما اشار به²⁴³ عليهم يوسف اولًا. ومكثوا هناك قليلًا الي²⁴⁴ انتهت ايام الجنازة. وبعد ذلك اخذوا اخوة

حينئذ C1; حينئذ C²²⁴

مضي C²²⁵

ابني C1; بني C²²⁶

ذلك C1, C²²⁷

الحال C1, C²²⁸

لما صاهم C1; لما اصاهم C²²⁹

اسالوا C1, C²³⁰

الان C1; الان الي C²³¹

مدينة عين شمس C1, C²³²

وندعه C²³³

ان غمله C1²³⁴

ونمضي به الي بلادنا وكورتنا C1²³⁵

ونصبره الي C²³⁶

فامر فرعون ان يكفن يوسف باكفان فاخرة واطياب فاخرة C1; فامر فرعون ان يكفن يوسف باكفان فاخرة واطياب فايقة C²³⁷ فايقة

C om.²³⁸

C, C1 om.²³⁹

وان C²⁴⁰

ساعدناكم C1²⁴¹

ومضوا C²⁴²

C, C1 om.²⁴³

الي ان C, C1²⁴⁴

يوسف افرام ومنسى ولدي اخيهم يوسف والدتهما²⁴⁵ ومضوا الي اراية، الي بيوتهم واهملو كل²⁴⁶ كان وصاهم به يوسف وما كان حذرهم عن فغله.

٢١ واقاموا بمصر الي ان²⁴⁷ تُوفِّي²⁴⁸ فرعون وقام²⁴⁹ فرعون اخر لم تكن²⁵⁰ يعرف يوسف. فذهبوا²⁵¹ قوم اشرار وسعو²⁵² في اخوة يوسف عنده فضيق عليهم وقطع عنهم ما كان يرسمهم ولم يمكنهم ان يمضوا الي بلادهم لان الله سبحانه ٨٠١ ظا غضب عليهم لاجل عصيانهم²⁵³ عهد يوسف²⁵⁴ وميثاقه. وهكذا كتب لمنفعتنا وتنبيهنا باننا²⁵⁵ متي اهلنا وصايا الله تعالى *تسلط هنا في هذه²⁵⁶ العالم الظلمة الاشرار وبلايا كثيرة وبعد مماتنا لم تدعنا الارواح الشريرة ان نمضي الي مدينتنا الحَقَّانِيَّة التي هي اورشليم²⁵⁷ السايبة من له اذان²⁵⁸ سامعتان فليسمع.

٢٢ ولم تزل²⁵⁹ اهل مصر يضيقوا علي بني اسرائيل بالسحر²⁶⁰ المتواترة والاعمال المتعبة الي ان كمل لهم اربعمائة وثلاثون²⁶¹ سنة. فاطلع الله الرحوم عليهم بتحتنه²⁶² وارسل اليهم موسي وهرون²⁶³ وكلما²⁶⁴ بسبب خلاصهم وصنعا²⁶⁵ ايات وعجايب باهرة الي ان اطلقهم فرعون الجميع. ثم *من بعد ان²⁶⁶ اطلقهم فرعون ندم ثم

²⁴⁵ C, C1 ووالدتهما

²⁴⁶ C, C1 ما

²⁴⁷ C حين

²⁴⁸ C توفي

²⁴⁹ C فقام

²⁵⁰ C, C1 يكن

²⁵¹ C, C1 فذهبوا

²⁵² C, C1 وسعوا

²⁵³ C, C1 عصاينهم

²⁵⁴ C, C1 يوسف اخيهم

²⁵⁵ C, C1 فاننا

²⁵⁶ C, C1 تسلطت علينا هاهنا في هذا; تسلطت علينا في هذه

²⁵⁷ C1 يروشليم

²⁵⁸ C اذان

²⁵⁹ C, C1 تزل

²⁶⁰ C (?) بالمضجر

²⁶¹ C, C1 وتلتين

²⁶² C بتحتنه ورحمته

²⁶³ C وهارون

²⁶⁴ C, C1 وكلما فرعون

²⁶⁵ C, C1 وضعوا

تبعهم²⁶⁷ وجميع عسكره* في البحر²⁶⁸ وعبروا²⁶⁹ بني اسرائيل الي طور سيناء ممجدين²⁷⁰ الله سبحانه
*ومسبحين لاسمه القدوس الذي له المجد والإكرام والسجود الان وكلّ اوان والي دهر الداهرين وابد الابد
امين امين امين²⁷¹.

*كل نياحة البارّ يوسف ابن يعقوب
في اليوم الاول من شهر ابيب
سنة...وتسعين بعد الف و²⁷²

TRADUZIONE

Nel nome di Dio compassionevole e misericordioso.

In Lui noi cerchiamo soccorso

1. Cominciamo con l'aiuto di Dio Altissimo e sotto la bontà della sua assistenza /a scrivere/ della morte del giusto, vaso d'elezione e *sayyid* Giuseppe figlio di Giacobbe-Israele. Iddio ci sia propizio per le sue accette suppliche. Amen.

2. Visse un dì Giuseppe /e/ quando fu per lui tempo di morire in questo mondo, come è per tutte le creature umane decretato, egli vide in visione, nottetempo, disteso dentro il suo palazzo, nella città di Menfi, un uomo circonfuso di luce, dritto innanzi a lui, che gli diceva: "Giunto è il termine del tuo stare con il Faraone. D'ora a venire il tuo posto sarà con gli angeli, come già fu per i tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe". Giuseppe si riebbe d'un subito dal sonno, sentì la fragranza d'un buon odore ma, percependo per certa la sua morte, ne ebbe il cuore contristato, il suo corpo fu pervaso da brividi di febbre e per alcuni istanti si torse di dolore. Chiamò subito la moglie Sitāt dai suoi appartamenti e, sospirando dal profondo del cuore, le raccontò il suo sogno.

3. La sua sposa ne fu angosciata, provò grande turbamento e gli occhi le si inondarono di lacrime. Poi /Giuseppe/ le disse: "Fammi portare dell'acqua

²⁶⁶ ان بعد C1; بعد ان C²⁶⁶

²⁶⁷ تبعهم فرعون C1, C²⁶⁷

²⁶⁸ ليعيدهم لما كانوا فيه اولاً ففرقه الله وجميع عسكره في البحر C1, C²⁶⁸

²⁶⁹ وعبروا C1; وعبروا C²⁶⁹

²⁷⁰ وهم ممجدين C1, C²⁷⁰

²⁷¹ وتعالى له المجد الى الابد امين ولربنا المجد دائما C1; وتعالى له المجد والاكرام الى ابد الابد امين والشكر لله دائما C²⁷¹

²⁷² تم وكل نياحة يوسف C1; تم وكل خبر وفات يوسف الصديق ابن يعقوب بمعونة الله تعالي والمجد لله دائما امين امين امين C²⁷²
ابن يعقوب بسلام من الرب امين

[perché mi lavi”, ed ella ordinò ad una ancella di portare un poco d’acqua] affinché il suo signore si lavasse. Quando Giuseppe si lavò e si pulì tutto, si alzò, con il corpo indebolito, s’avvolse in una tunica di lino, l’allacciò al centro e si erse per pregare davanti al Signore. La moglie, invece, uscì, chiuse la porta e sedette fuori, là vicino, per porgere orecchio alle sue preghiere. Giuseppe alzò allora le mani verso Dio e aprì la bocca dicendo: “Mio Dio! Dio dei miei padri Abramo, Isacco e Giacobbe, esaudiscimi, esaudisci me che sono il tuo misero servo, porgi ascolto alla voce della mia supplica e della mia implorazione, poiché tu sei colui che mi salvò da tutte le difficoltà allorché ero in terra straniera, dall’amarezza dei lacci della schiavitù, dall’afflizione dell’angoscia che mi comprimeva il petto e dalla prigione. Tu mi salvasti, mi facesti uscire /di prigione/, mi liberasti e mi desti il potere su tutte le terre d’Egitto, sopraffacesti molte province e mi desti una via d’uscita quando tutto divenne caro.

4. E ancora tu, mio Signore e Dio mio, mi riunisti a mio padre, ai miei fratelli e infondesti la tua misericordia nel cuore del Faraone sì ch’egli donò loro una terra buona e fertile dove trovarono di che sostentarsi e quanto era loro sufficiente, per loro e i loro figli, le loro donne e i loro greggi e tu, mio Signore, li traesti fuori dalla siccità e dalla paurosa carestia senza fatica e senza patimento, come la tua provvidenza mi ha insegnato. Io non provo, ora, tristezza di cuore nel separarmi da questo mondo che sempre muta e che presto svanirà non appena mi avrai visitato con la tua misericordia e la tua compassione. Al contrario, è la separazione dell’anima dal corpo che mi fa paura, mi fa paura l’amarezza della morte e l’ascensione dell’anima su per l’aria e come i demoni si sguinzaglieranno qua e là per essa. Sì, io temo che possano trovare in essa qualche appiglio che giustifichi il loro comportamento e che, di conseguenza, Satana, nemico /dell’uomo/, prevalga su di essa e la trascini seco nel luogo del suo tormento. Per tale ragione, mio Signore, io ti supplico, per la misericordia che nutri verso ogni individuo del genere umano, di inviare alla mia afflitta anima uno dei tuoi angeli santi, perché le faccia attraversare l’aria e la porti al luogo della tua bontà, o tu che ami il genere umano, poiché tu sei il detentore della misericordia e della compassione. Tua è la gloria nei secoli dei secoli. Amen. Amen.

5. Ti scongiuro inoltre, mio Dio, che la tua provvidenza sia con questa mia moglie, con i miei figli e i miei fratelli, perché son tutti forestieri in questa terra. Preserva costoro dalle mani degli egiziani e da quelle di Sinūtiyūs, figlio del Faraone, perché sta tramando un grande male contro di me e contro di loro”.

6. Quando sua moglie Sināt ebbe udito parola per parola la sua supplica, non seppe trattenersi, anzi si abbandonò ad un pianto diretto e cominciò ad

alzare abbondanti gemiti. Poi entrò da lui e si gettò ai suoi piedi dicendo: “Guai a me, triste e infelice! Magari non fossi mai venuta alla luce in questo mondo! Chi potrebbe da te separarsi, o mio signore Giuseppe! Ahimè, forestiera e meschina! A Dio, sia Egli lodato, innalzo io la mia supplica, perché affretti la mia morte e mi ricongiunga presto a te!”

7. Quando il Giusto /Giuseppe/ s'avvide di quanto grave era ciò che l'aveva colpita e di come il di lei cuore si struggesse, provò grande dolore per lei, allungò la mano, la sollevò e prese a consolarla. Erano in ciò intenti quando sorse la luce del giorno. Il Faraone, constatando che Giuseppe tardava a venire, mandò a chiamarlo uno della corte e allorché costui si presentò a Giuseppe, lo trovò febbricitante, gli porse il saluto e disse: “Il mio signore, il Faraone, ti manda a dire di presentarti a corte”. Giuseppe si alzò all'istante, indossò le vesti reali e cinse la cintura regale.

8. Uscito che fu con il messo sino a giungere alla porta principale, udì una voce che gli diceva: “Giuseppe, Giuseppe, torna a letto poiché il tuo tempo è compiuto”. Quando Giuseppe udì la voce, il suo cuore tremò, le forze gli vennero meno e sedette, perdendo i sensi.

9. Vedendo ciò che era capitato a Giuseppe, il messo ne fu grandemente addolorato, andò dal re e lo mise al corrente di ciò che era accaduto. Il Faraone provò grande angoscia perché Giuseppe era fedele amministratore di tutti i suoi beni e perché lo amava molto. D'un subito salì sul cocchio con uno dei suoi cortigiani e si recò da Giuseppe. Entrato che fu da lui, lo trovò steso sul suo giaciglio, quindi si sedette accanto a lui ma Giuseppe si alzò, si pose a sedere e baciò le mani del Faraone.

10. Vedendolo febbricitante, il Faraone si spiacque per lui e gli disse: “O Giuseppe, tutte le cose del regno andranno ora in sfacelo!” Con flebile voce Giuseppe gli rispose, dicendo: “Quando ero al servizio del mio signore il re, ero contento di servirlo e mi piaceva ardentemente prodigarmi per lui in tutto il mio servizio senza nulla omettere nel farlo, approfondendo anzi ogni mio sforzo nel servirlo. Ora, possa il re vivere, ho veduto questa notte una visione, era un angelo di luce, che mi diceva: “Giuseppe, Giuseppe, è giunto per te il tempo di andare al luogo dove sono i tuoi padri”. Il Dio dei miei padri disporrà per te un uomo giusto che ti servirà e sarà libero nel servirti”.

11. Quando il re ebbe udito le parole di Giuseppe, sospirò dal profondo del cuore, i suoi occhi lacrimarono e disse: “O Giuseppe, amato mio, se mi fosse dato di riscattarti con tutto ciò che il mio regno contiene, lo farei con contentezza. Ma chiedimi pure ogni altra cosa e prega per noi il tuo Dio”. Sitāt moglie di Giuseppe si lasciò sfuggire subito un grido e si gettò ai piedi del Faraone, piangendo. Il re non la riconobbe, perché non l'aveva mai vista, e gli fu perciò riferito ch'era la moglie del suo servitore Giuseppe. Il Faraone le

disse quindi: “Rincuorati e sii forte e il bene sopravverrà”. Giuseppe disse perciò al Faraone: “Ti supplico, o mio signore, di far venire i miei figli da A-rābiyah. Essi, infatti, stanno apprendendo i rudimenti della Legge, risiedendo presso i miei fratelli. Ti supplico di far sapere loro di venire tutti, perché li veda prima di morire e stabilisca con essi il mio patto e il mio testamento”.

12. Dopo di ciò, il re andò via da Giuseppe afflitto e grandemente preoccupato per lui, fece mandare da lui un medico saggio ed esperto, poi mandò a chiamare i suoi figli e i suoi fratelli. Nessuno in quel giorno poté avere accesso al cospetto del Faraone per la preoccupazione e la tristezza che lo avevano colpito a causa di Giuseppe. Si rendeva conto, infatti, che non avrebbe giammai trovato qualcuno capace di amministrare e governare il regno come Giuseppe.

13. Di lì a poco vennero i figli di Giuseppe in una con i suoi fratelli, le loro mogli e i loro figli in preda a forte turbamento, perché Giuseppe era per loro come una cittadella. Arrivati che furono da Menfi, i due figli di Giuseppe entrarono nel palazzo e, vedendo la loro madre piangere e priva di tutti i suoi gioielli e di ogni acconciatura nonché il loro padre giacente e senza forze, alzarono grida di pianto e gemiti, accasciandosi sul petto del padre.

14. Quando il padre li ebbe visti, la sua anima si fortificò alquanto, salutò i suoi figli e li baciò. I fratelli, però, nell'udire il frastuono e le grida dei figli di Giuseppe, credettero che il loro fratello fosse morto. Uscirono allo scoperto ed entrarono nel palazzo, gridando tanto che tutta la città fu pervasa dal trambusto delle loro voci. Nell'udire quel trambusto, il re montò sul cocchio e si portò al palazzo di Giuseppe. Entrò e andò a sedersi presso il capezzale, desideroso di ascoltare quel che Giuseppe avrebbe detto ai suoi fratelli.

15. Costui fece cenno ai suoi figli di zittire per un poco e il Faraone, una volta che gli esagitati fratelli di Giuseppe furono entrati, disse a Giuseppe: “Mio amato Giuseppe, conforta il cuore dei tuoi fratelli, di loro qualcosa sì che si rinfranchino”. Giuseppe volse lo sguardo sul figlio Manasse e con flebile voce gli disse: “Avvicinati a me, ascolta quel che ti dico e riferiscilo ai tuoi zii”. /Manasse/ gli rispose: “Di pure, padre” e Giuseppe prese a dire: “Voi sapete, fratelli miei, quanto c'è stato tra me e voi sin dall'inizio. Ebbene, tutto si è consumato per predisposizione divina, del Dio dei miei padri, che volle ciò per il mio bene e per disporre della vostra vita, dei vostri figli e delle vostre donne. Il Dio dei miei padri ha di fatto preferito moltiplicare su di me e su di voi la ricompensa di tutti i beni, dandovi una terra fertile e buona e provvedendo al vostro sostentamento nella grave carestia.

16. Quando poi entraste in questa terra, eravate appena settantacinque eppure Iddio vi benedisse sì che tanto voi quanto i vostri figli e i vostri greggi siete divenuti una grande moltitudine. Cercate di capire che nessuno rimarrà

in eterno sulla faccia della terra intera. Ecco, il Dio dei miei padri mi ha visitato per portarmi da questa terra caduca al cielo eterno, dove è la dimora dei miei padri. Quanto a voi, trasferitevi da questo paese nella vostra terra d'origine mentre il mio signore il re ancora vive. Che i vostri anziani insegnino ai giovani il timore e il tremore di Dio, i vostri minori sian sottomessi ai maggiori, onorate con somma virtù e buone maniere le vostre donne, perché sono carne della vostra carne e sangue del vostro sangue. Guardatevi dall'essere negligenti nelle preghiere a voi prescritte per onorare Dio di notte e di giorno, affinché Iddio non distolga da voi il suo soccorso. Preparate a puntino il mio corpo per la sepoltura e prendetelo con voi per poi deporlo nel sepolcro di Giacobbe mio padre. Il Dio dei padri miei sarà sempre con voi fin tanto che vi atterrete ai suoi illuminanti comandamenti. Amen”.

17. Udito che ebbero queste cose, non seppero né trattenersi né contenersi, ma piansero a dirotto tra alte grida, mentre il re Faraone si congedava da Giuseppe in preda a grande afflizione, non senza aver prima dato ordine di ospitare come di dovere i fratelli di Giuseppe e di foraggiare le loro bestie. L'indomani Giuseppe s'aggravò e gli fu penoso altresì parlare. Sul far del mezzogiorno aprì gli occhi, alzò lo sguardo al cielo a lungo muovendo le labbra, poi aprì la bocca e spirò.

18. Grande fu il turbamento e intensa l'angoscia nella città di Menfi e in ogni casa israelita, giacché sapevano che non avrebbero giammai trovato un altro uomo che avesse di loro pietà e provvedesse alle loro vite come Giuseppe. Abbondante fu il pianto e intenso il gemito nel palazzo del Faraone e tra tutti i suoi cortigiani. Al colmo della tristezza e scompigliati, i figli di Giuseppe, Efrem e Manasse, e i suoi fratelli si recarono allora dal Faraone e si prostrarono ai suoi piedi.

19. Vedendoli in siffatto stato, Faraone provò pietà dinanzi alla sventura che li aveva colpiti e, piangendo a dirotto su di essi, disse loro: “Chiedete tutto ciò che vi abbisogna”. Risposero: “Il tuo servitore Giuseppe ha insistito presso di noi di portare il suo corpo ad ‘Ayn Šams /= Eliopolis/ e di deporlo presso il corpo del suocero Poti-Fera (Putifarre) il sacerdote per poi riprenderlo e portarlo con noi nel nostro paese d'origine e seppellirlo nella tomba di suo padre con pregevoli sudari ed eccellenti unguenti, come è d'uso tra i figli di Israele”.

20. Il Faraone rispose loro: “Se sceglierete di rimanere nel luogo che attualmente è a voi destinato, restateci pure con i dovuti onori, com'è di vostra usanza. Se sceglierete invece di ritornare al vostro paese d'origine, vi sosterrò in maniera che possiate condurre una vita felice”. Si gettarono tutti ai piedi del Faraone, invocarono /Dio/ per lui, quindi partirono, lavarono il corpo di Giuseppe, lo avvolsero nelle bende e lo cosparsero di unguenti, com'era loro

abitudine. Lo portarono poi a 'Ayn Šams, come Giuseppe aveva prima indicato loro. Là essi si trattennero per un poco, fino a quando terminarono i giorni del funerale. Dopo di che i fratelli di Giuseppe presero Efrem e Manasse figli del loro fratello Giuseppe, e partirono per Arābiyā, alle loro case, trascurando tutto ciò che Giuseppe aveva loro raccomandato e ciò contro la cui omissione li aveva messi in guardia.

21. Infatti si trattennero in Egitto fino a quando il Faraone morì e al suo posto salì sul trono un altro Faraone che non conosceva Giuseppe. Gente malevola si portò da lui e intrigò ai danni dei fratelli di Giuseppe, ragion per cui egli li oppresse, li privò di ciò che era stato loro destinato e non permise loro di andare nelle loro terre. /Tutto ciò avvenne/ perché Dio si era adirato con essi per avere disatteso il patto e il testamento di Giuseppe. Così egli aveva scritto per il nostro profitto e per ammonirci che nel caso avessimo trascurato i comandamenti di Dio - sia egli esaltato - ci avrebbero sopraffatto, qui in questo mondo, malvagi tiranni e numerose sciagure e dopo la nostra morte gli spiriti cattivi non ci avrebbero lasciato andare nella nostra vera città, ovvero nella Gerusalemme celeste. Chi ha orecchi per intendere, intenda.

22. Gli abitanti dell'Egitto non smisero di opprimere i figli di Israele con ripetute angherie e lavori forzati per ben quattrocentotrent'anni. Per la sua compassione Iddio pietoso guardò ad essi e mandò loro Mosè e Aronne, i quali parlarono /al Faraone/ perorando la loro liberazione e compiendo segni e prodigi meravigliosi, fino a quando il Faraone non li liberò tutti. Subito dopo averli liberati, tuttavia, il Faraone si pentì /d'averlo fatto/ e si mise al loro inseguimento con tutti i suoi soldati [per riportarli là dov'erano prima ma Iddio fece annegare lui e tutti i suoi soldati] nel mare, mentre i figli di Israele attraversarono /le acque/ fino a giungere al monte Sinai, glorificando Dio - sia egli lodato - ed esaltando il suo santo Nome, al quale son la gloria, l'onore e l'adorazione ora e ogni tempo, nei secoli dei secoli e per tutta l'eternità. Amen. Amen. Amen. Amen.

Ha qui termine il /racconto della/ morte del giusto Giuseppe figlio di Giacobbe

avvenuta il giorno 1 del mese di *abīb*
dell'anno ...novanta dopo mille e...

ANNA MARIA QUAGLIOTTI*

**A Gandharan relief in the Government Museum
and Art Gallery, Chandigarh. A brief note****

A particularly interesting item is relief no. 590 in the Government Museum and Art Gallery, Chandigarh (fig. 1; 41,5 x 57 cm; blue schist),¹ previously conserved in the Lahore Central Museum, the relief is of unknown provenance. What we have is in fact a false niche, the upper part of which has been lost, as evidenced by the traces of the right and left volutes. Displayed here are three superimposed scenes from Buddha's life. The scenes, separated by a row of dentils, are delineated on both sides, from the centre outwards by: vertical festoons with overlapping lanceolate leaves; five naked putti, standing or seated, some of them in *añjalimudrā*, and others bearing flowers; five Buddhas in *dhyānāsana* are seated on open lotuses with reverse petals. They are shown inside an architectural element delimited by pillars, showing a shaft with incised horizontal bands, Gandhāra-Corinthian capital and Gandhāra-Corinthian base of torus type; a row of six standing and seated putti in *añjalimudrā*; a cornice of upright ogival leaves. The putti and the Buddhas are respectively separated by a row of petals.

I – The upper scene shows the legend of Pātīkaputta. As recounted in the *Dīgha Nikāya*,² the legend runs: prince Sunakkhatta of the Licchavis, having

* This study is dedicated to my dear colleague and friend Yaqob Beyene with immense admiration for his profound understanding and scholarship.

** In the second part, this paper enlarges on my contribution to the conference on Hellenism organised by UNESCO and held in Paris on 20-30 September, 2009, now in press.

¹ Paul, 1986, p. 92, nr. 590; and partially described by Brancaccio, 1991, p. 123, fig. 2; Schlimgloff, 2000, II, p. 77, nr. 67(3)[6]; Bhattacharyya, 1992, p. 97, nr. 161; Zin, 2006, nr. 7.

² Rhys Davids, 1921, pp. 7-32; cfr. Brancaccio, 1991, pp. 124-25.

decided to abandon the faith of the Buddha as the Awakened one had never performed miracles, decided to go to an ascetic, but the Buddha predicted to him that this same ascetic would be dead within a week, which is what happened. Then he decided to go to a naked ascetic, who also died. He finally went to the naked ascetic Pātikaputta, who revealed to him his intention of challenging the Buddha over the matters of miracles. However, when the time came, the ascetic was no longer able to get up from the stool he was sitting on, and thus was unable to join the Buddha for the contest, although many had gone to help him. It was then that the Buddha performed the prodigy of which the *Dīgha Nikāya* focuses on the luminous aspect: “I [said the Buddha] entered on jhāna by the method of flame, rose into the air [...], projected a flame [...] so that it blazed and glowed”,³ and then he returned to the park where he had been before meeting Pātika.⁴ There are few Gandharan examples of the episode, amply illustrated by Brancaccio (see below).

The axis of the composition is formed by the Buddha issuing forth flames from his shoulders and water from his feet. Standing to his right is the Vajrapāṇi, followed by a monk. To the left of the Buddha we see a naked ascetic sitting in a building with a hut-like roof, but also with the pillar around which the ascetic wraps his left arm, right arm raised. Coiled around his waist is a rope, which is being pulled by a turbaned and bejewelled figure. Above, we see the busts of four figures, three in *añjalimudrā* and the fourth, to the far right, with right arm, hardly any of which has survived, raised (in the act of throwing flowers over the Buddha, or possibly in a gesture of joy or surprise?).

We have a brief description of the scene by Brancaccio,⁵ who took it as an example for comparison in his brilliant study dedicated to the following sculpture in a private Japanese collection with the legend (fig. 2).

I.1 – The relief is broken off on the left side. The axis of the composition is formed by the Buddha in *yamaka prātihāryā*, standing on a throne with lions. To his right we see six figures superimposed. From the bottom upwards, and from right to left we have: a) an aged ascetic and, behind him, a young one, both in *añjalimudrā* and with torso exposed; b) two figures in the same position, the one on the left acephalous, with necklaces and bracelets; c) a figure

³ Rhys Davids, 1921, p. 24.

⁴ For some Chinese and later versions of the legend, see Brancaccio, 1994, pp. 449-50.

⁵ Brancaccio, 1991, p. 121.

(acephalous) and, on the far left, the sixth, hardly any of which remains, who must have had his right arm raised as in the previous case. And, as in the previous case, to the left of the Buddha an ascetic is sitting on a stool inside a building. Again, as in the previous case, he holds his right arm raised, while his left arm grasps the Gandharan Corinthian column of the building. Fastened around his waist is a rope pulled by another figure, here, too, turbaned and bejewelled, standing to his right. Between the two is an ascetic holding up in his right hand a jar, according to Brancaccio “on the point of hurling it at the ascetic”.⁶ We will return to this point later on. Over the building we see figures, the first on the right being the Vajrapāṇi. Brancaccio rightly interprets the relief as representing the *Paṭika Suttanta*⁷ and lists the other Gandharan sculptures showing the legend.

1.2 – Russek Collection in Zurich (fig. 3).⁸ As in the previous cases, here the ascetic is inside a building with Gandhāra Corinthian columns, trying to get up from a stool with the help of an ascetic behind him, while a turbaned figure in front of him pulls him with a rope. Both of the columns seem to have a naked ascetic tied to them. To the right, we see three turbaned figures (one of which acephalous and bejewelled). The Buddha is absent, but is presence his witnessed by the image of the Vajrapāṇi depicted apparently climbing onto the roof of the building, turning to the left, *vajra*, raised in his right hand. Russek⁹ interprets the relief as representing the conflict between the Buddha and the naked ascetics, Vajrapāṇi represented here “als er ob nach Hilfe Ausschau halte. In dem ähnlichen relief mit Sumāgadhā hat diese den Buddha im Tuṣita-Himmel angerufen, und dieser erscheint, um ihr zu helfen, die nackten Asketen zu vertreiben und die Familie der Tochter des Anāthapiṇḍada seiner Lehre zuzuführen“ (as in the case of the relief published by Russek, 1987, pp. 48-49, no. 46, where the Vajrapāṇi stands beside the Buddha who is received by Jyotiṣka). Actually, as pointed out by Brancaccio, “the Buddhist texts relate among the many strange ordeals practised by the *titthiyas* there was one that required the hermits to remain standing, even when they had to eat or re-

⁶ Brancaccio, 1991, p. 121.

⁷ See *contra* Schlingloff, 1991, pp. 109-31, who interprets the scene as depicting the *Śrāvastī* Miracle, in which the ascetic would be the *yakṣarāja Pāñcika*, and the reply by Brancaccio, 1994, p. 448.

⁸ Russek, 1987, fig. 47; Taddei, 1985, pp. 274-75, figs. 2-3; Brancaccio, 1991, p. 123.

⁹ Russek, 1987, p. 50.

lieve their basic needs [...]”.¹⁰ Thus the naked ascetics could be colleagues of Pāṭikaputta performing their austerities, clinging to the supporting stakes. The jug is absent.

1.3 – The Vajrapāṇi who, *vajra* held up in the right hand, would appear to be flying over the roof of a building, also appears on a relief from Saidu Sharif, Wali of the Swat, according to Brancaccio¹¹ probably depicting the same episode, although interpretation remains doubtful (fig. 4). Inside the building, bent and supported by two columns, was a figure who remains unidentifiable. To his left, a figure leaning to the left has a jar resting on his shoulders.

1.4 – Relief from Sikri, National Museum of Pakistan, Karachi (fig. 5).¹² As in the previous cases, the ascetic is inside a building. Here, too, the Buddha sends forth flames from his shoulders and water from his feet. Again, we have the Vajrapāṇi here (second figure from the left above the building), while the jug is missing. An interesting figure is the one bowed low at the feet of the Buddha, suggestive of the *Dīpamkara Jātaka*: his hair is not spread on the ground, as the legend has it, but (although it is not clear on the evidence of the photo) appears to be sculpted on the base cornice of the relief (and in any case it would have been odd to sculpt it under the waters pouring forth from the Buddha). To the right of the Awakened one are six figures, three standing in the front line, the others shown bust-length in the background. Of the first, the one to the immediate right of the Buddha, wearing a turban, holds a fruit (?) in his right hand, while the second from the left has his right arm raised, as if to throw flowers (?) in the direction of the Awakened one, as in many Gandharan representations of the *Jātaka* (suffice it to mention the relief of the Stūpa of Sikri, Lahore Central Museum N. 2 – G. 383/7, cfr. Kurita, 1988, fig. 79). Actually, the figure standing on the far left might be female. In other words, I believe that we have in fact two episodes depicted on the Karachi relief: the *Paṭika Suttanta* and, on the evidence of the figure with head bowed down to the ground at the feet of the Buddha, the *Dīpamkara Jātaka*. In this case, the Buddha sending forth flames from his shoulders and water from his

¹⁰ Brancaccio, 1991, p. 129.

¹¹ Brancaccio, 1991, p. 126, n. 8, fig. 3.

¹² Taddei, 1985, pp. 272-74, fig. 1, with earlier references. The scene had erroneously been interpreted by Foucher, 1905, pp. 531-32, fig. 261, as the story of Sumāgadhā. On the mistaken interpretation, as followed by other scholars (to which is to be added Paul, 1986, p. 92), see Taddei, 1985, pp. 272-74, fig. 1, with references.

feet would in fact serve as to link the two episodes since, as we know, in Afghan production (albeit later) the Awakened one appears with this iconography in depictions of this *Jātaka*.¹³ It is in fact true that the case of the *Dīpaṃkara Jātaka* is not the only episode in the hagiographies of the Buddha where a figure kneels with head on the ground at the feet of the Awakened one. My reference here is in particular to relief no. 1371 in the Peshawar Museum, from Sahri Bahlol, with the legend of Aṅgulimāla.¹⁴ However, on the Karachi relief no figure is shown wearing a garland of fingers or carrying a sword, in a posture of attack, and the first hypothesis therefore seems to me far more probable.¹⁵

1.5 – Relief in the Allahabad Museum, no. 142 (fig. 6).¹⁶ In fragmentary condition on both sides, the relief shows the Buddha in the centre, standing on a throne and, as Brancaccio writes, resting “on what look like tongues of flame although, given the unclear depiction, they might be flowing waters”. On the surviving part we have two figures on his right and three on his left. Of the latter, according to Brancaccio, the one below on the right, “wearing a turban and jewels, is looking in a different direction (as indeed is the one above, in a posture as if speaking with two fingers raised) and, apparently, pulling a cord. His bust twists round as if with the effort of pulling on it and, although the key figure is missing, I believe we have all the *lakṣaṇas* here needed to identify the subject of the panel as another illustration of the story narrated in the *Pāṭika Suttanta*”.

¹³ See, e.g. Rosenfield, 1967, p. 200 and, above all, Taddei, 1974, pp. 436-39, also in episodes such as that of the Offering of the Dust.

¹⁴ Ingholt, 1957, pp. 83-84, pl. 119.

¹⁵ Although, as Foucher, 1918, pp. 13-14, fig. 305, writes with regard to a relief in the Museum für Asiatische Kunst of Berlino: “La scène prend ainsi tout à fait les allures d’un *vyākaraṇa* [...] comme si le brigand d’aujourd’hui était destiné à devenir un des Buddhas de l’avenir, et cette contamination avec la ‘prédiction de Dīpaṃkara’ cadre singulièrement avec le rôle que le cas singulier d’Aṅgulimāla devait plus tard jouer dans la doctrine mahāyaniste [...]. Le fragment du Musée de Berlin [...] ne nous le montre – et encore très imparfaitement – qu’au moment où il se lance contre le Maître. Nous l’apercevons également de dos, la main gauche tenant toujours la gaine et la main droite repliée le glaive. Mais ici sa coiffure caractéristique laisse voir [...] conformément à la légende, [qu’il s’agisse] d’une ‘guirlande de doigts’ coupés à ses victimes”. For the story, see Foucher, 1918, pp. 11-14, with references. In any case, the depictions of the legend do not include luminous manifestations of the Buddha.

¹⁶ Chandra, 1971, pp. 66-67, nr. 100; Brancaccio, 1994, p. 447, fig. 1.

1.6 – According to Brancaccio, relief no. 164 in the Taxila Museum, from the Dharmarājika Stūpa should depict the same scene, the ascetic sitting to the right of the Buddha being Pāṭikaputta, and the figure behind him an ascetic in the act of helping him (to get up?).¹⁷

As we have seen, the reliefs shown here in figs. 2 and 4 include the presence of a jug. In this connection, having pointed out – as noted above – that the presence of this element is a peculiarity, being a detail that does not appear in written descriptions of the event, Brancaccio goes on to write that “it may therefore have been introduced to convey more powerfully in pictorial terms the psychological mortification experienced by the character”¹⁸ specifying that the *ājīvikas* are often associated with jars, and thereby accounting for the presence of the object on the relief in fig. 2.¹⁹

II – The intermediate scene depicts *The Miracle in the Fire-Temple*. Accounts of the legend are to be found in numerous texts of various periods, with a number of variants. Among the earliest we have the *Mahāvagga* and the *Mahāvastu* versions.²⁰ The legend describes a series of miracles which the Buddha performed in Uruvilva, on the river Nairāṇjana, in order to convert the Kāśyapas and their disciples, the *jāṭilas*, matted-hair ascetics, followers of Agni, and of the fire cult. As the legend has it, the Buddha asked Uruvela Kassapa (i.e. Kāśyapa) if he might spend the night in the fire temple. The ascetic tried to dissuade him, saying that a fiery serpent dwelt there that would put his life in danger, but the Buddha entered the temple. A struggle takes place between the serpent and the Awakened, smoke and flames issuing forth. The serpent is defeated and seeks refuge in the Buddha’s bowl. Because of the Buddha’s fire the temple appeared to be one flaming mass, and the asce-

¹⁷ Brancaccio, 1991, p. 130.

¹⁸ Brancaccio, 1991, pp. 126-27, with references.

¹⁹ Brancaccio, 1991, p. 125, n. 5, referring to observations by Taddei, 1969, p. 337, writes: “there are always discrepancies between representations in the visual arts, literary traditions and the oral tradition [...] It may well be that the literary tradition plays a second role in the process of creating an iconographic model and both the artistic and literary traditions serve as supports to the oral tradition”. In this particular case it is worth noting that the legend is absent from the northern literature.

²⁰ For the *Mahāvagga*, see Horner, 1951, pp. 32-35. For the *Mahāvastu*, see Jones, 1956, pp. 425-35. For the legend as recounted in the *Vinaya* of the Mahīśāsakas and the Dharmaguptakas and its interpretation, see Bareau, 1963, p. 257. For other texts, see Zin, 2006, pp. 136-43.

tics ran and brought water to quench the burning temple. The Buddha presented the snake to Kāśyapa.²¹

The axis of the composition is formed by the Buddha inside the temple, here in the form of a cave showing at the top but would appear to be a small brazier with flames. The Awakened one is seated in *dhyānāsana* on a throne before which we see the coiled serpent. At the sides of the temple are six ascetics, four of which attempting to put out the flames visible at the sides. The ascetic above, to the right, holds in his right hand what would appear to be a palmette branch.

There are a great many Gandharan reliefs representing the miracles performed by the Buddha in Urulvā (see here n. 8): besides the relief discussed here, we know of over fifty others, most of which published by Zin in his brilliant study.²² On them we also see displayed, as well as the miracle of the Fire Temple, some of the other miracles and some ascetics before the fire who

²¹ Among the other miracles (their number, order and descriptions vary in the different texts) we will mention the following: Kāśyapa and his followers, standing in the air above, offered a sacrifice to Agni. When the fire would not burn they asked one another: “whose power is it that prevents the fire burning?” And thanks to Gotama the fire did burn. Kāśyapa threw the oblation into the fire, but it would not fall into it; nevertheless, thanks to Gotama’s power the oblation fell into the fire. When the ascetics had their meal, they set about cutting logs. They raised their axes, but they could bring them down only thanks to Gotama’s magic power. When they completed the fire sacrifice they prepared to descend from the air but they were unable to do so and, when they had decided that it was the Buddha’s power that kept them in the air, they were able to descend. The ascetics went to fetch the water in their water pots, but they could not see them and were able to find them only thanks to the Buddha’s magic power. At that time a great flood occurred, and the Buddha happened to be in a place hit by the flood. Having driven the waters back, the Awakened one paced up and down on the dry ground. In order to make sure that he had not been overwhelmed by the waters, Kāśyapa set out in a boat with his followers to look for him. Having caught sight of him, they asked him if it was in fact he, to which the Buddha answered: yes, it is I, and he joined them in the boat. To pay homage to the Buddha Kāśyapa invited him to offer him food, and when he went to his hut he found the Master already, to make a gift to him of the fruits he had gathered in faraway lands. The oldest representations are to be found in Sanchi I, Eastern Gate (Marshall & Foucher, 1940, II, pls. 52a, 51b; Zin, 2006, nr. 1-3). The Miracles are depicted also in Amaravati, cfr. Zin, 2006, nr. 4-5.

²² There is no room here to provide a complete description of all the pieces already published, and as much applies to the legend and interpretation and meaning of the texts, as well as the *nāga*; reference is to be made in most cases to the bibliography, here, too, reduced to the essential, and to Zin, 2006, with references.

might, but not necessarily, be connected with the *jātilas*, and in any case votaries of the fire cult. Of those closely connected with the Fire Temple, although part of the Kāśyapa cycle, we may mention the following two:

– Miracle of the offering of the food (in one case: British Museum, no. BM 1961.2 – 81.1, cfr. Kurita, 1988, fig. 554; Zwalf, 1996, p. 185, no. 203; Schlingloff, 2000, II, p. 75, no. 67(5)[1]; Zin, 2006, no. 40);

– Miracle of the cutting of the wood (in one case, cfr. Hiruma, 1986, no. 126; Schlingloff, 2000, II, p. 76, no. 67(3)[15], with references; Zin, 2006, no. 53).

With regard to the miracle of the Fire Temple, we will confine reference to the only example in which it is coupled with the other miracle in the Kāśyapa cycle, namely that of the ascetics unable to descend from the heavens:

– Private collection, Japan.²³ Here, on the left, the Buddha is seated inside the fire temple and, at his feet, in front of the throne, the bowl with the serpent. On the right we see a series of ascetics, the first two holding pitchers, while the others raise their arms upwards, in the opposite direction to that of the Buddha: with a fair degree of certainty they can be taken to be pointing to their colleagues unable to descend from the heavens.²⁴

Possibly represented in the legend of the Fire Temple are:

– The Buddha with the serpent within or in the bowl, or alternatively symbolised only by the flames and without the serpent, and the ascetics striving to extinguish the Fire, cfr. e.g. Zin, nos. 12, 16, 36, 37, 41, 44, 46, 51, 52, with references. In the case of Zin, no. 12, in the famous relief no. 464 in the Central Museum of Lahore, the second ascetic from the right, above, is, according to Taddei,²⁵ performing the *mukula* gesture in an attempt to help extinguish the fire by means of religious formulae. Incidentally, the relief, consisting of four joined fragments, is not of unknown provenance²⁶ and it is cited by M. Stoye (*Catalogue*, 2008) in the article ‘The life cycle of the Buddha’, pp. 193–99, in particular on p. 195. We can only wonder that Stoye did not take the trouble to look into the exact provenance of the piece) but, as demonstrated

²³ Kurita, 1988, fig. 300; Schlingloff, 2000, II, p. 76, nr. 67(3)[12]; Zin, 2006, nr. 51.

²⁴ Zin, 2006, p. 152.

²⁵ Taddei, 1969, p. 416.

²⁶ Errington, 1991, p. 51, nr. 8.

by Errington,²⁷ it comes from the mounds excavated by Captain Shortt to the north of Naogram and Ranigat.

– The Buddha holding the serpent out to Kāśyapa: cfr. e.g. Zin, nos. 6, 8, 9, 10, 14, 18, 28, 29, 35, 38, 42, 45, 48, 49, 54, with references. The relief in no. 48, Pasadena, Norton Simon Museum, no. F. 1975.14.6.S.²⁸ consists of two scenes, the other one, on the left, being of the *Victory over the Black Serpent at Rājagrha*. In the first scene Kāśyapa, right arm raised, is turning his body and his head away from the Buddha in a gesture of fear.

– The two events, the burning temple and the presentation of the serpent to Kāśyapa, can appear on the same relief, as in the case of sculptures no. 721 in the Swat Museum of Saidu Sharif²⁹ and in a private Japanese collection.³⁰ This also applies to the relief of the ex Gai collection,³¹ where we have three scenes showing the episode: from left to right, the Buddha going to visit Kāśyapa, who is seated in his hut; the Buddha represented aniconically with the flames inside the temple with, at the sides, two ascetics and, finally, the Buddha presenting (the serpent???) to Kāśyapa in his bowl. This sequence reads, oddly enough, from left to right.

– In other cases we find represented in two stages a single episode, namely that of the Buddha's visit to the temple, as, for example, in the case of the basement of a standing Buddha (only the feet remain) from Takhti Bahi of the Peshawar Museum, no. 769 (83)/PM 2794.³² To the left we see the empty temple and an ascetic who appears to be pointing to the entrance; to the right, the Awakened one seated within it – flames appearing at the sides – with the serpent ascending the steps, about to crawl into the alms bowl, and, outside, to the right, two ascetics carrying jugs trying to extinguish the fire. Here, on the top of the temple, burns a brazier with small flames.

²⁷ Errington, 1991, p. 51, n. 8, referring to Loewenthal, 1863, p. 11, nr. 10 who describes it, and in detail two fragments of it.

²⁸ Leoshko, 1988, p. 14, fig. 10; Kurita, 1988, fig. 134 reproduced the wrong way round but corrected in the 2003 edition; Pal, 2003, p. 59, nr. 27.

²⁹ Schlingloff, 2000, II, p. 75, nr. 67(2)[1]; Zin, 2006, nr. 33.

³⁰ Kurita, 1988, fig. 307; Schlingloff, 2000, II, p. 75, nr. 67(2)[17]; Zin, 2006, nr. 54.

³¹ Zin, 2006, nr. 25.

³² Zin 2006, nr. 20, to which is to be added *Catalogue*, p. 316, fig. 4.

– In some representations, Kāśyapa is terrified and raises his arm as if to protect himself against the Buddha as in the case of a relief from Shotorak.³³ Something of the sort could also be said of relief no. P. 1865 in the National Museum of Karachi.³⁴ We see a mature-looking ascetic, leaning on a staff, his head raised towards the left, right hand to protect himself. To his left is a Buddha of large dimensions, standing on lotus flowers. Actually, what we have here are two fragments joined together from two different sculptures, as attested by the pedestals: that of the ascetic decorated with a closed flame palmette with tuft, that of the Buddha with a scroll with trefoil calices.

– In four cases, as we will see below, a child is present.

III – The lowest scene, representing the Buddha, Kāśyapa and the child, had been erroneously interpreted by Paul as depicting Rahula claiming his heritage, although the scholar also pointed out that the scene was too badly damaged for definite identification.³⁵ In Bhattacharrya we read: “The lowermost register perhaps represents one of the many occasions when the mother of the prestigious child produces the latter before the Buddha in order to understand the enigmatic questions put by him. The child with raised hand perhaps shows how confidently he is putting his points across the Buddha”.³⁶ Here, the axis of the composition is the standing Buddha, surrounded by a number of figures, four of which shown bust-length in the middle ground. The two to the right are ascetics, the one on the left holding his right arm raised. Of the two on the left, the one to the immediate right of the Buddha is an ascetic, while the second displays a turban and jewels. Below, to the immediate right of the Buddha are the Vajrapāṇi, in an interlocutory posture with two fingers of the left hand raised, and to the far left a monk. To the left of the Buddha are two ascetics turned towards him and, between them, a child holding his – damaged – left arm raised. On the evidence of the remains of the arm and the right hand, he must have been holding a bowl out to Kāśyapa, i.e. the first ascetic immediately to his left.

³³ Meunié, 1942, pl. 9, fig. 34; Zin, 2006, nr. 9; Tissot, 2006, p. 315, nr. K. P. Sho. 819.25.

³⁴ Bussagli, 1984, p. 37; Kurita, 1988, fig. 312; Zin, 2006, nr. 11.

³⁵ Paul, 1986, p. 92, nr. 590.

³⁶ Bhattacharrya, 1992, p. 97.

In the art of Gandhāra, and in it alone, the scene is represented only in four cases, namely:

G.1 – Peshawar Museum, no. 1549 (/8).³⁷ From Sahri Bahlol. From left to right, the Buddha is represented twice: a) in *dhyānāsana*, b) standing, turned to the right, in the direction of Kāśyapa, who stands outside the hut, while a child crouches in terror on the ground, turning his face away from the Buddha, according to Ingholt in order to avert his gaze from the snake coiled up in the alms bowl. Both Kāśyapa and the child raise their right arms in a gesture of fear. A third, headless ascetic is sculpted on the extreme right.

G.2 – Peshawar Museum, no. 1373.³⁸ From Sahri Bahlol. The Buddha, turned towards the ascetics, was probably holding the bowl with the serpent on his left arm, while a child sits on the ground at his feet. Behind the child, in front of a hut, is a *jāṭila* and at the extreme right Kāśyapa. On the base the Bodhisattva is meditating inside the fire-temple, the serpent lying on the ground in front of the alms bowl.

G.3 – Peshawar Museum, no. 1378/new no. 80.³⁹ From Sahri Bahlol. The Buddha of large dimensions is standing turned in the direction of two ascetics. The child is here again, between the Buddha and the *jāṭilas*.

G.4 – Peshawar Museum, no. 1376.⁴⁰ From Sahri Bahlol. Two legs of the child can be seen on the ground at the feet of the Buddha of large dimensions. The photograph published by Spooner still shows the whole lower part of the child's body.

The following variants occur: the various episodes of the legend may be represented alone or in horizontal succession:

³⁷ Stein, 1915, pl. XXXIX, fig. 8, first row; Ingholt, 1957, p. 72, pl. 86; Kurita, 1988, fig. 303; Zin, 2006, nr. 24.

³⁸ Spooner, 1914, pp. 57-59, pl. XXa; Ingholt, 1957, pl. 87; Dehejia, 1997, fig. 171; Zin, 2006, nr. 21.

³⁹ Spooner, 1914, 57-59, pl. XXc; Foucher, 1918, p. 343, fig. 461; Ingholt, 1957, p. 73, pl. 88; Kurita, 1988, fig. 310; Zin, 2006, nr. 23.

⁴⁰ Spooner, 1914, pp. 57-59, pl. XXb; Ingholt, 1957, p. 73, pl. 89; Kurita, 1988, fig. 311; Zin, 2006, nr. 22, who erroneously indicates it with inventory number 1907.

– In three sequences: the Buddha asking Kāśyapa to be able to enter the temple; the temple in flames; the Buddha presenting the serpent to Kāśyapa.⁴¹

– In two sequences, for example with the temple in flames and the Buddha presenting the serpent to Kāśyapa (see above).

For the sake of completeness, I would like to add to Zin's catalogue the following two pieces: Institute of Silk Road, Kanagawa (*Nezu Museum*, 2000, fig. 16) (fig. 7). Ht. 11.5 cm. Axis of the composition is the Buddha as a fire inside the temple and, at the base, the bowl and the serpent. At the sides two ascetics are pouring water over the temple from their pitcher; Government Museum and Art Gallery, Chandigarh, no. 1862 (ht 14.3 cm).⁴² Relief with two scenes. The one on the right shows the standing Buddha holding the bowl with the serpent, turning towards two Brahmins seated to his right (fig. 8).

In conclusion, the Gandharan stele under discussion here remains the only example in which the two episodes of the same miracle are represented not in continuous succession (although they may be separated by small pillars in the other cases), but on two superimposed panels to emphasise the importance of each of the two stages of the legend which, significantly enough, is represented on so many Gandharan reliefs and was to have wide circulation in the later Indian and Central Asian production.⁴³ It is also worth noting that the first of the two legends, that of the *Pāṭika Suttanta*, Gandharan depictions of which are, as we have seen, so very limited, turns up in the later Gupta production.⁴⁴ On the upper panel we see the other miracle. The coupling of the two underlines the superiority of the Buddha over both the non-Buddhist schools: thus we have that of the *ājīvikas* and the *jātilas*, although the intention seems to have been to ascribe greater importance to the latter, being represented on two panels rather than one alone. It is in fact hardly surprising to see the two miracles – to be followed from the top down – represented on the stele. This is, of course, not the only example in Gandharan art: suffice it to mention no. 48 in the Norton Simon Museum which, as we have seen, brings together the legend of the Kāśyapas with that of the *Taming of the Black Serpent*.

⁴¹ Zin, 2006, nr. 25.

⁴² Paul, 1986, p. 104; Bhattacharyya, 2002, p. 124, nr. 497.

⁴³ For the depictions at Ajanta, Kizil and Xoco, see Zin, 2006, nr.54-65.

⁴⁴ As pointed out by Brancaccio, 1991, pp. 128-30.

As for the presence of the jug on the relief in the private Japanese collection (here, fig. 2) – but absent from the Chandigarh stele – considering the coupling of the miracles of the *ājīvīkas* and the *jātilas* on the stele, together with the fact that on the Karachi relief the Buddha, in *yamaka prātihārya*, forms, as I suggested, a link between the two episodes, may we not conjecture that here the jug could allude to the second miracle, bringing the two miracles together on the same relief – a depiction abbreviated to minimal scenic elements – seeing that the two miracles are coupled on the Chandigarh stele?

The legend as represented on the lower panel of Chandigarh includes a child no description of which is to be found in the texts, although mention might have been made in texts since lost; alternatively, derivation may be from an oral tradition antedating the compilation of the texts themselves. As we have seen, the only Gandharan reliefs that include the child are from Shari Bahlol, and we might therefore reasonably conjecture that our stele comes from this site.

REFERENCES

- Bureau, A., 1963 *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, Paris: École française d'Extrême-Orient (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 53).
- Bhattacharyya, D. C., 2002 *Gandhāra Sculpture in the Government Museum and Art Gallery, Chandigarh (in the light of the International Colloquium held in 1998 at Chandigarh)*, Chandigarh: Government Museum and Art Gallery.
- Brancaccio, P., 1991 "The Buddha and the Naked Ascetics in Gandharan Art. A New Interpretation", in *East and West*, 41, pp. 121-31.
- Brancaccio, P., 1994 "More on the Buddha and the Naked Ascetics in Gandharan Art", in *East and West*, 44, pp. 447-52.
- Bussagli, M., 1984 *L'arte del Gandhāra*, Torino: Utet.
- Catalogue, 2008 – von Drachenfels, D. - Lucanits, Ch., *Gandhara, the Buddhist Heritage of Pakistan: Legends, Monasteries, and Paradise*, Catalogue of the Exhibition, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland – Mainz : Verlag Philipp von Zabern.
- Chandra, Pramod, 1971 *Stone Sculpture in the Allahabad Museum. A Descriptive Catalogue*, Poona.
- Dehejia, V., 1997 *Discourse in Early Buddhist Art. Visual Narratives of India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Errington, E., 1991 "Addenda to Ingholt's Gandharan Art", in *Pakistan Archaeology*, 26/2 (Silver Jubilee Number), pp. 46-70.
- Foucher, A., 1905, 1918-1951 *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra- Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient*, 2 t., Paris: Imprimerie Nationale Éditions Ernest Leroux (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient).

- Hiruma, 1986 – AAVV, *Gandhara Art*, Tokyo: Rinun Shuppan.
- Horner, I. B., 1951 *The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)*, Vol. 4 (*Mahāvagga*) (engl. transl.), London: Pali Text Society (Sacred Book of the Buddhists, XIV).
- Jones, J. J., 1952, 1956 *The Mahāvastu.*, vols. 2-3 (engl. transl.), London: Luzac & Co. (Sacred Books of the Buddhists, 18-19).
- Kurita, I., 1988 *Gandhāran Art. I. The Buddha's Life Story*, Tokyo: Takao Watanabe (2nd edition 2003).
- Leoshko, J., 1988, *Buddhist Art of Northern India*, in P. Pal (ed.), *Asian Art. Selection from the Norton Simon Museum*, Pasadena: Norton Simon Museum in association with *Orientations*, pp. 6-19.
- Loewenthal, I., 1861 "Account of some of the sculptures in the Peshawar Museum", in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, XXX, pp. 1-18.
- Marshall, J.H. - Foucher, A., 1940 *The Monuments of Sāñchi*, 3 vols., Calcutta: Nani Gopal Majumdar (repr. New Delhi 1982).
- Meunié, J., 1942 *Shotorak*, Paris: Les Éditions d'art et d'histoire (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan, 10).
- Nezu Museum/Nezu Bijutsukan, 2000 *Gandhara no chōzō (The Sculpture of Gandhāra)*, in Japanese), Tokyo: Nezu Museum.
- Pal, Prapaditya, 2003 *Art from the Indian Subcontinent*, Ahmedabad – New Haven – London: Mapin Publications & Yale University Press.
- Paul, Suwarcha, 1986 *Gandhara Sculptures in Chandigarh Museum*, Chandigarh: Chandigarh Museum.
- Quagliotti, A. M., 2007 *Hellenism and Indianism in Gandharan Art*, Napoli (Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 67), pp. 195-210.
- Rhys Davids, T.W. - Rhys Davids, C.A.F., 1921 *Dialogues of the Buddha. Translated from the Pāli Dīghanikāya*, part III, London: The Pali Text Society (repr. 2002).
- Rosenfield, J. M., 1967 *The Dynastic Art of the Kushans*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Russek, R., 1987 *Buddha zwischen Ost und West. Skulpturen aus Gandhāra/Pakistan*, Zürich: Museum Rietberg Zürich.
- Schlingloff, D., 1991 "Yamakaprātihārya und Buddhapiṇḍi in der altbuddhistischen Kunst", in *Berliner Indologische Studien*, 6, pp. 109-51.
- Schlingloff, D., 2000 *Ajanta – Handbuch der Malereien / Handbook of the Paintings. Erzählende Wandmalereien / Narrative Wall-paintings*, 2 voll., Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Spooner, D. B., 1914 *Excavations at Sahri Bahlol*, in *Archaeological Survey of India Annual Report (1909-10)*, Calcutta: Superintendent Government Printing, pp. 46-64.
- Stein, M. A., 1915 *Excavations at Sahri Bahlol*, in *Archaeological Survey of India Annual Report (1911-12)*, Calcutta: Superintendent Government Printing, pp. 95-119.
- Taddei, M., 1974 *Appunti sull'iconografia di alcune manifestazioni luminose del Buddha*, in AA.VV., *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 435-49.
- Taddei, M., 1969 *The Story of the Buddha and the Skull-Tapper*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 39, pp. 395-420.
- Taddei, M., 1985 "Two Notes on Gandharan Iconography", in *East and West*, 55, pp. 271-76.
- Tissot, F., 2006 *Catalogue of the National Museum of Afghanistan 1934-1985*, Paris: UNESCO.
- Zin, M., 2006 *Mitleid und Wunderkraft. Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.



Fig. 1. Government Museum and Art Gallery nr. 590, Chandigarh (Photo: courtesy of the American Institute of Indian Studies).



Fig. 2. Private collection, Japan (Photo: Brancaccio, 1991, Fig. 1).



Fig. 3. Russek Collection, Zurich (Photo: Taddei, 1985, Fig. 2-3).



Fig. 4. Relief from Saidu Sharif (Photo: Brancaccio, 1991, Fig. 3).



Fig. 5. Relief from Sikri, National Museum of Pakistan, Karachi (Photo: Taddei, 1985, Fig. 1).



Fig. 6. Allahabad Museum nr. 142 (Photo: Brancaccio, 1991, Fig. 1).



Fig. 7. Nezu Museum, Kanagawa (Photo: Nezu Museum, 2000, Fig. 16).



Fig. 8. Government Museum and Art Gallery Relief nr. 1862, Chandigarh (Photo: Bhattacharyya, 2002, nr. 497).

GIANCARLO RINALDI

Ordo persecutorum

Note sparse in margine al rapporto tra Senato romano e cristianesimo

I. Il Senato romano come “Casa della Colpa” a Qumran

Tra i più significativi e interessanti testi portati alla luce a Qumran inseriremo senz'altro il *peshet* di Abacuc e ciò non solo per la luce che il documento proietta sulla storia del gruppo giudaico,¹ ma anche per un riferimento a Roma che esso contiene e che contribuisce a rappresentarci le tensioni di tipo religioso e, a un tempo, politico le quali agitarono il giudaismo dell'epoca. Com'è noto, la tecnica esegetica 'attualizzante' a cui s'ispira questo documento legge tipi e figure del testo biblico in funzione di una spiegazione degli eventi propri dell'età del commentatore. Nel nostro caso l'oracolo di *Abacuc* 1,5-11 che riguardava i Caldei, “nazione aspra e impetuosa” suscitata da Dio e che conquista nazioni e regni, nel *Commentario* fu inteso in riferimento ai *Kittim*, cioè ai Romani, la cui ferrea politica espansionistica egregiamente si attagliava a quel ruolo. L'esegeta entrò nei particolari: nella quarta colonna egli interpretò il versetto 11, di difficile lettura, il quale afferma “...passano come il vento ...la loro forza è il loro dio...”, e vi ravvisò un'allusione ai “capi dei *Kittim*, che per decisione della Casa della Col[pa] passeranno l'uno davanti all'altro. [I loro] capi, uno dopo l'altro, verranno per devastare la terra”. Qui cogliamo un riferimento al Senato romano che è definito “Casa della Colpa”, e possiamo inoltre intendere la rapidità con la quale si susseguono i capi dei romani come un'allusione ai generali che calpestarono la terra d'Israele in

¹ È difficile stabilire una precisa datazione del documento; argomenti paleografici fanno propendere per una composizione verso la fine del I sec. a.C., cfr. García Martínez, 1996, p. 328, n. 2.

quanto conquistatori oppure, come a me sembrerebbe più probabile, come un'allusione al succedersi dei consoli la cui carica era annuale.²

Se dovessimo giudicare il pio interprete alla luce delle moderne tecniche esegetiche rimarremmo certamente delusi.³ Ma non è questo il nostro compito. Dobbiamo invece rilevare come egli abbia colto abilmente alcuni elementi peculiari del dominio romano. Più in particolare osserviamo come egli si sia reso conto del carattere violento delle sue conquiste, ma ciò non ci meraviglia eccessivamente poiché era sotto gli occhi di tutti. Ciò che sorprende è piuttosto il giudizio, stringato ma chiarissimo, sull'empietà del Senato di Roma, definito senza mezzi termini e per antonomasia "Casa della Colpa". Il Senato, infatti, è l'istituto che più ha incarnato, custodito, difeso il *mos maiorum* religioso dei romani, in termini più semplici: il 'paganesimo' tradizionale. Suscita una certa meraviglia rilevare come ciò sia apparso chiaro ai 'settari' di Qumran, relegati per giunta nel deserto di una piccola provincia equestre. Il rilievo religioso del Senato sarebbe stato infatti più agevolmente recepito in provincie senatorie come l'Asia⁴ e l'Africa.

Forse era ancora vivo il ricordo di quella delegazione del Senato romano che, nel 164 a.C., era intervenuta a fianco dell'aristocrazia gerosolimitana ellenizzata nelle trattative con Antioco IV Epifane.⁵ Poi nella successiva storia giudaica lo stesso Senato si era fatto presente più volte tessendo alleanze con i Maccabei e, quindi, con gli Asmonei, casate 'secolarizzate' agli occhi degli uomini pii rifugiatisi a Qumran. Nel 40 a.C., a Roma, il detestato Erode il Grande, prima di celebrare un sacrificio a Giove Capitolino, era stato ricevuto

² Non sono mancati studiosi che hanno ravvisato nella successione dei "capi dei *Kittim*" un riferimento alle successioni dei re seleucidi, ma l'indicazione della "Casa della Colpa" come scaturigine di questi avvicendamenti fa pensare piuttosto al Senato di Roma e, quindi, spinge ad una cronologia più bassa del documento.

³ È noto che l'acribia 'scientifica' dei moderni la quale restituisce asetticamente al testo biblico la sua originaria significazione fu del tutto estranea ai lettori antichi, giudei e cristiani. Presso i primi i *peshirim* restituirono senso e significato agli oracoli antichi; per i lettori cristiani il riferimento a Gesù fu la chiave di volta per recepire e intendere le pagine dell'Antico Testamento, anzi fu la condizione per accettare questo *corpus* in quanto scrittura 'canonica'. Il processo della lettura attualizzante delle Scritture giudaiche inizia già con Paolo e con gli evangelisti quando individuano negli episodi della vita di Gesù la realizzazione di profezie veterotestamentarie.

⁴ La divinizzazione del Senato romano sembra sia iniziata proprio nell'Asia già nel II sec. a.C.

⁵ Pol., 31,1.6; 2 Macc. 11,16-21; 27-38.

in Senato e da questo acclamato “amico ed alleato”.⁶ La politica del Senato romano verso i giudei poteva essere benevola nei riguardi di alcuni notabili esponenti della sua aristocrazia ellenizzata: su un accordo con questi vertici si basava il potere di Roma in Giudea, dapprima regno cliente poi piccola provincia equestre. Così Erode Agrippa I, inviso in patria per la sua mania di esigere onori divini,⁷ poteva partecipare alle riunioni di questa assise.⁸ E ancora: nell’ultimo quinquennio di Vespasiano il malvisto figlio di quest’ultimo personaggio, Erode Agrippa II, ostentava in Roma gli *ornamenta praetoria* decretatigli dal Senato.⁹ Fu allora che Flavio Giuseppe poté produrre il suo anello dotto di questa saldatura.¹⁰

Tuttavia un’avversione del Senato verso il giudaismo doveva evidenziarsi se questa realtà sembrava minacciare nella stessa Roma i più alti assetti istituzionali. Ricordiamo il caso della regina Berenice che a Roma ostentava la sua relazione con Tito, prossimo a rivestire la porpora imperiale. Con ogni probabilità fu proprio per le pressioni del Senato che il vincitore di Gerusalemme allontanò a malincuore la seducente regina giudea dal *palatium*. Possiamo ritenere che questa separazione fu una sorta di pegno, di prova esatta dal Senato per sostenere la successione di Tito a Vespasiano. Berenice, del resto, ormai quasi prossima alle nozze, non costituiva soltanto una regale amante del candidato alla porpora imperiale. La sua persona e il suo carisma rappresentavano infatti tutto un filone culturale che sembrava non essere crollato con il Tempio gerosolimitano. Insomma Berenice fu avvertita dal Senato come la punta di diamante di una regalità ellenistica la quale tornava a minacciare l’equilibrio delle istituzioni e a turbare la serenità dell’*ordo*, proprio come già era avvenuto con Cleopatra. Sta di fatto che Domiziano, non ancora imperatore, evocò e rievocò a più riprese il *Bellum Iudaicum* quale mito di fondazione

⁶ Cfr. Fl. Ios., *Ant.* 14,379-89; *Bell.* 1,282-85; cfr. Smallwood, 1976, pp. 55-56.

⁷ Cfr. *At.* 12,20-23.

⁸ Così come quando in Senato si discusse dell’ascesa di Claudio, Ios. Fl., *Ant.* 19,239 ss.; *Bell.* 2,206 ss.

⁹ Fl. Ios., *Ant.* 19,277 ss.

¹⁰ L’opera di storico-apologeta di Flavio Giuseppe era allora mirata a presentare quella giudaica come un’etnia (e cultura) esemplarmente organica a Roma e al suo sistema di potere; egli persegui il suo proposito accreditando la tesi storiografica secondo la quale la rivolta antiromana del 66-70 sarebbe stata voluta da un ristretto manipolo di facinorosi che avrebbe prevalso, con il ricorso alla violenza, sulla stragrande maggioranza del popolo pervaso, invece, di sentimenti filoromani.

atto a dare solidità alla sua dinastia ‘borghese’ e recente, proprio come in età augustea era avvenuto con il *Bellum Actiacum* a proposito della ben più nobile casa di Augusto.¹¹ Sue, inoltre, saranno le condanne in Senato per “deviazioni verso i costumi giudaici”.¹² Allo scorcio del suo principato, finalmente, risale l’arco di Tito che celebra la *Iudaea capta* e su uno dei cui pannelli compare il *genius* del Senato quale figura togata (acefala) nel rilievo della quadriga.¹³

II. Connotazioni religiose del Senato romano

Politica e religione nel mondo antico costituiscono due aspetti della stessa realtà che noi possiamo (con difficoltà) distinguere ma mai separare. Una riflessione sulla politica attuata dal Senato¹⁴ verso la realtà cristiana deve dunque necessariamente partire dalla consapevolezza della profonda valenza religiosa di quell’assemblea,¹⁵ il cui luogo di riunione, com’è noto, era configurato quale *templum*, e dell’*ordo*, più in generale. Quintiliano rivolgendosi al suo allievo oratore rileva le ampie competenze in materia di religione spettanti al Senato: “...de auguris, responsis, religione denique omni, de quibus maxima saepe in senatu consilia versata sunt...”.¹⁶

¹¹ Del rilievo di Berenice presso la corte flavia e della reazione di Domiziano ho trattato in *Domitiani Adversus Iudaeos?*, si veda Rinaldi, 2010.

¹² Smallwood, 1956.

¹³ Non è il caso di essere esaustivi in merito alle relazioni tra giudei e Senato romano per le quali sono fonte preziosa, oltre a Flavio Giuseppe, i due libri dei Maccabei; più problematiche sono le notizie desunte dalla letteratura rabbinica nella quale comunque è attestata l’equazione ‘senatori’ = ‘nemici’, cfr. *Midrash Rabbah*, *Genesi* 67,8 e, in generale, Talbert, 1984, pp. 511-12.

¹⁴ Degli aspetti istituzionali e rituali del lavoro del Senato, in età pompeiana, trattava esplicitamente l’*Eisagoghikòs* di Marco Varrone, ma quest’opera è andata ben presto smarrita, cfr. Aul. Gell. 14,7. Sulle *supplicationes* e le fumigazioni d’incenso cfr. C. Dio 54,30,1 e Suet., *Aug.* 35; Talbert, 1984, pp. 224-25.

¹⁵ Sulle competenze del Senato romano di età imperiale in materia di religione cfr. Talbert, 1984, pp. 386-91. Presteremo anche attenzione all’apporto recato al paganesimo senatorio da parte della tradizione etrusca, connessa specialmente all’aruspicina; si tratta di valorizzare la dinamica triangolazione: etrusca disciplina / Senato / comunità cristiane. Sono a tal proposito importanti specialmente i contributi Briquel, 1994 e Ramelli, 2003.

¹⁶ 12,2,7.

I senatori si fregiavano di appartenere ai *quattuor amplissima collegia* che costituivano il più alto fastigio e il cuore stesso della religiosità tradizionale romana. Questa appartenenza era segno del favore dell'imperatore che la determinava. D'altro canto era il Senato a conferire ufficialmente al *princeps* l'appartenenza a tutti i collegi sacerdotali, così come quest'ultimo era coinvolto, anche se non sappiamo con precisione come, nell'immissione di nuovi membri sempre in questi quattro *collegia*.¹⁷

Il carattere sacrale del Senato era chiaramente attestato e diffusamente recepito; esso è raffigurato¹⁸ nelle monete con forti connotazioni religiose: è associato alla Dea Roma, è rappresentato come figura femminile con il *lituus* nella mano destra e uno scettro nella sinistra, come Zeus solennemente assiso e recante in mano la patera sacrificale, come la dea Afrodite, sempre impugnante la patera nella destra, come figura barbuto che sacrifica al *genius* del popolo romano.¹⁹ Nel mondo greco orientale questa Σύγκλητος βουλή²⁰ era θεός, o anche θειοτάτη ἱερωτάτη,²¹ aveva immagini cultuali,²² in suo onore, insieme alla Dea Roma, all'imperatore, al popolo romano venivano eretti templi²³ dove appositi sacerdoti ne celebravano il culto del *genius*.²⁴ Una celebrazione del *Genius Senatus* o del *Genius Ordinis* è attestata in epigrafia.²⁵

¹⁷ Cfr. Talbert, 1984, pp. 345-46.

¹⁸ Sull'iconografia religiosa del Senato romano cfr. Forni, 1966.

¹⁹ Così è raffigurato in un aureo di Traiano.

²⁰ Oppure Σύγκλητος γερονσία ο συνέδριον.

²¹ In Occidente il Senato fu *sanctus* oppure *sanctissimus* già in età repubblicana ed augustea.

²² A Efeso (la città dell'*Apocalisse* giovannea!) il proconsole Cn. Pedanius Fuscus Salinator (99/100) fece erigere una statua al Senato, cfr. *ILS* 8822; altra statua d'argento fu donata da C. Vibius Salutaris, cfr. Börker - Merkelbach, 1979, Ia, nr. 27.

²³ Anche un imperatore schivo di onori religiosi come Tiberio aveva in Asia un suo culto associato a quello del Senato, cfr. Tac., *Ann.* 4,37.

²⁴ Com'è noto la sacralità del Senato fu meno recepita nelle province occidentali dove comunque il *genius senatus* è attestato in iscrizioni (ad es.: *CIL* VIII 11017, 23604; *ILS* 3676, ecc.) o leggende monetali. Ha fatto discutere la statuetta (molto probabilmente) del *genius senatus* trovata in Lusitania, ad Emerita, in un tempio consacrato al culto dell'imperatore, cfr. Alvarez Martinez, 1975.

²⁵ Altro studio di notevole rilievo per la nostra indagine sarebbe quello relativo agli orientamenti filosofici dei senatori romani. Le fonti d'informazione sono esigue ma tali, tuttavia, da farci congetturare, sia pur tra mille cautele, una diffusa propensione per lo stoicismo la cui etica composta e assennata appariva in sintonia con la *gravitas* del senatore; inoltre la cosmopoli stoica, pervasa della razionalità del *logos*, poteva ricordare il gigantesco ordinamento romano

III. Il senatoconsulto del 35 e l'imperatore Tiberio

Nel quadro di una triangolazione tra Senato romano, movimenti giudaici e realtà cristiana si è discusso (e ancora la tematica attrae l'attenzione degli storici) di un senatoconsulto che l'imperatore Tiberio avrebbe sollecitato al fine di recepire la devozione di Gesù tra quelle ammesse dallo Stato romano. Il rifiuto da parte del Senato della proposta tiberiana orientata in tal senso avrebbe poi costituito sia il fondamento della illegittimità del culto cristiano sia la scaturigine delle successive persecuzioni. Apprendiamo di questa vicenda da una nota pagina dell'*Apologeticum* di Tertulliano.²⁶ Alla effettiva storicità di questo pronunciamento 'anticristiano' del Senato hanno creduto, seguendo vari ordini di riflessioni, G. Papini,²⁷ E. Volterra,²⁸ C. Cecchelli²⁹ e L. Pareti,³⁰ per limitarci ad alcuni nomi di studiosi italiani.³¹ Tuttavia è Marta Sordi

con il suo preciso rigore. Tuttavia quando un senatore veniva eccessivamente catturato dagli *otia* dei filosofi giungeva ad allontanarsi dal suo ruolo per ritirarsi a vita privata. Quintiliano (11,1,35) enfatizza l'antitesi tra i doveri del senatore romano e gli interessi per la filosofia. Vedremo in seguito come la *sinusia* di Plotino sia stata frequentata anche da appartenenti all'*ordo senatorius*. Sul tema cfr. Talbert, 1984, pp. 25 ss.

²⁶ 5,2.

²⁷ Cfr. Papini, 1934.

²⁸ Cfr. Volterra, 1946; lo studioso mette in relazione la notizia con la sanzione comminata ai violatori di tombe attestata nell'iscrizione di Nazaret, cfr. Boffo, 1994, pp. 318-33. Egli inoltre propende a prestar fede alla notizia tertulliana poiché in questa il Senato svolge un ruolo legislativo proprio dell'età giulio claudia e non già di quella in cui Tertulliano componeva.

²⁹ Cfr. Cecchelli, 1956.

³⁰ Pareti, 1955, pp. 736-37. Lo studioso ammette l'ipotesi secondo la quale l'apologeta avrebbe attinto la notizia da un documento dello scorcio del I sec., quando la provincia di Giudea (teatro dei fatti relazionati da Ponzio Pilato a Tiberio) era denominata *Syria Palaestina*, l'espressione appunto utilizzata da Tert., *Apol.* 5,2, cfr. più sotto alla nota 53. Sostanzialmente Mazzarino, 1973, pp. 252-55 perviene a simile conclusione, ma per un diverso ordine di motivazioni: partendo dal medesimo rilievo della denominazione impropria *Syria Palaestina*, lo studioso ipotizza quale fonte di Tertulliano una falsificazione filocristiana di un atto attribuito a Tiberio; ciò sarebbe avvenuto in quegli ambienti di corte imbevuti di cristianesimo attivi anteriormente alla *persecutio* anticristiana di Domiziano. È noto infatti (Suet., v. *Domit.* 20) che quest'ultimo imperatore tenne in gran conto gli atti di Tiberio. Ma questa ipotesi presume l'altra, cioè la natura anticristiana (e non antiggiudaica, come attestato) dei provvedimenti domiziani a cui accennano Suet., v. *Dom.* 10 e C. Dio 67,14. Mazzarino, inoltre, intende la originaria proposta tiberiana del 35 come filogiudaica, cioè come una reazione alla politica antiggiudaica di Seiano che ebbe a espletarsi dal 19 al 31 d.C. In realtà nell'azione di Tiberio, come la rievoca Tertulliano, non v'è niente di filogiudaico, anzi, come rileva la Sordi, si sarebbe

(e la sua Scuola)³² colei che successivamente, con più convinzione e nel quadro di una più generale interpretazione, ha difeso la storicità della notizia tertulliana; giova pertanto fare riferimento alla tesi così come da lei è stata esposta.³³ La Sordi, utilizzando le notizie contenute negli *Atti degli Apostoli*, ritiene che Ponzio Pilato, stimolato dalla irrituale uccisione di Stefano e dai conseguenti torbidi, nel 34/35³⁴ abbia inviato a Tiberio una relazione nella quale non solo si dava notizia della crocifissione di Gesù ma si evidenziava anche il carattere politicamente non pericoloso del movimento cristiano. A questo punto l'imperatore, a cui stava a cuore il mantenimento dell'ordine

trattato allora di distinguere tra un messianismo cristiano (innocuo per Roma) e l'altro giudaico (pervaso da agitazioni politicamente pericolose). Possiamo ipotizzare già nel 35 d.C. una così chiara e acuta distinzione tra la setta dei seguaci di Gesù e la sua ampia naturale matrice?

³¹ Qui non do notizia degli studiosi i quali hanno ritenuto (e ritengono) la notizia tertulliana desunta di fondamento.

³² Vanno a tal proposito prese in considerazione specialmente le ricerche di Ilaria Ramelli.

³³ Jossa, 1991 ha inteso confutare le ricostruzioni della Sordi; nella premessa del suo volume figurano giudizi davvero pesanti sul contributo di una collega le cui competenze, comunque, spaziano dalla Grecia arcaica al medioevo; ad es. a p. 9 leggiamo: "...insufficiente conoscenza... sostanziale indifferenza... per tutti i problemi... posti dalle fonti cristiane... discutibilissima interpretazione del cristianesimo... utilizzazione acritica di quasi tutte le testimonianze cristiane... non mostra alcuna sensibilità per gli aspetti orientali di questa religione". In realtà lo Jossa in questo suo lavoro che è prevalentemente una raccolta di articoli già in gran parte precedentemente pubblicati, non entra nello specifico delle ipotesi della Sordi (né dimostra di conoscere i contributi del Volterra e del Cecchelli) ma sembra preoccupato di confutare quel ritratto del cristianesimo antico come religione aliena da coinvolgimenti politici antiromani e sostanzialmente lealista verso l'impero che ravvisa nelle pagine della studiosa livornese. Tuttavia è da una lettura diretta delle nostre fonti (e non certo dalle sole pagine della Sordi) che emerge la differenza tra quel messianismo giudaico (politicizzato) che portò alla rivolta del 66 e quello dei seguaci di Gesù anelanti a un regno che non sarebbe stato "di questa terra", così come si palesa la diversità tra gli spiriti antiromani di apocalittici e montanisti d'Asia e i proclami dei più cospicui e rappresentativi esponenti della "Grande Chiesa". Il discorso sarebbe lungo; ci limitiamo qui a rilevare che l'apologetica cristiana tutta fa professione di lealismo verso l'impero pur condannandone i presupposti religiosi (pagani). Quanto poi alla effettiva percorribilità di questa strada è tutt'altro discorso: a quei cristiani sfuggiva (o soltanto essi mostravano di non recepire) il carattere strettamente integrato e imprescindibile sussistente allora nella società antica tra la sfera religiosa e quella politica, talché sarebbe stato impossibile rifiutare la prima e però sostenere quest'ultima, cfr. Rinaldi, 2008, pp. 437-38.

³⁴ Questa uccisione sarebbe stata indotta dal Sommo Sacerdote Caifa nel 34 e sarebbe stata affine all'altra che, per volere di Ananas, nel 62 colpì Giacomo. In ambedue i casi Roma sarebbe intervenuta a tutela della sua autorità e con la punizione dei Sommi Sacerdoti implicati che furono destituiti.

pubblico in quella turbolenta provincia, essendo stato così informato, avrebbe voluto favorire la diffusione del pacifico movimento cristiano conferendogli una sorta di *status* di *religio licita*. Come s'è detto, questa *consecratio* di Gesù Cristo avrebbe dovuto essere efficace grazie a un senatoconsulto pronunciato in tal senso. Ma ciò, è sempre Tertulliano a informarci, non ebbe luogo, e dal rifiuto del Senato derivò l'esposizione dei credenti in Gesù a persecuzioni. L'imperatore avrebbe tuttavia continuato nei suoi intenti di pacificazione di quella provincia conferendo al legato di Siria L. Vitellio un mandato ampio che avrebbe di fatto consentito ai credenti in Gesù quegli anni di pace ai quali fa riferimento Atti 9,31.³⁵

La studiosa, per sostenere l'attendibilità della notizia tertulliana, rileva che all'apologeta cristiano non avrebbe certo fatto comodo rievocare una 'bocciatura' della religione che difendeva da parte del Senato. La Sordi, inoltre, ipotizza³⁶ che Tertulliano avrebbe derivato tale notizia dagli Atti del martire Apollonio³⁷ il quale nell'età di Commodo sarebbe stato messo a morte proprio in virtù del senatoconsulto del 35.³⁸

Stando così le cose val la pena di concentrare dapprima la nostra attenzione sulla dinamica del processo di Apollonio così come possiamo ricavarla da Eusebio. Il giudice competente fu Tigidio Perenne, che rivestì la carica di prefetto del pretorio dal 183 al 185.³⁹ È possibile congetturare plausibilmente che il processo sia avvenuto a più riprese; in particolare l'imputato fu tradotto

³⁵ Cfr. Sordi, 2004, p. 26.

³⁶ Sordi, 2004, p. 28.

³⁷ Del martirio di Apollonio abbiamo primaria e stringata notizia da Eus., *H.E.* 5,21,2. In un manoscritto greco del sec. XI ne leggiamo poi un testo più ampio del quale v'è una versione armena scoperta dai Padri Mechitaristi di Venezia nel 1874. Questi due documenti sono infarciti di confusioni ed errori: Apollonio è identificato con l'Apollo alessandrino di *At.* 18,24; Perenne è proconsole d'Asia, ecc. Su tutto ciò cfr. Lanata, 1973, pp. 145-57. Negli Atti greci leggiamo della condanna del cristiano avvenuta διὰ τὸ δόγμα τοῦ συγκλήτου, una terminologia tecnica che richiama quella eusebiana riportata alla nota seguente.

³⁸ Abbiamo notizia del processo di Apollonio davanti al prefetto del pretorio Tigidio Perenne da Eus., *H.E.* 5,21. Il cristiano sarebbe stato un uomo adorno di cultura filosofica, denunciato da un suo servo per la sua fede, interrogato da Perenne e da questo più volte esortato ad apostatare, sarebbe stato poi dal prefetto stesso condotto in Senato per acquisire un giudizio. E qui egli avrebbe pronunciato una 'apologia'; inutile, però, poiché l'assemblea si sarebbe pronunciata in sua condanna la quale sarebbe stata, appunto, eseguita ὡς ἂν ἀπὸ δόματος συγκλήτου (5,21,4).

³⁹ Cfr. Absil, 1997, pp. 184-85 con buona bibliografia.

davanti al Senato⁴⁰ che avrebbe erogato la condanna: «Fu fatto decapitare come per un decreto del Senato: presso di loro infatti un'antica legge prescriveva che non venissero rilasciati coloro che fossero comparsi una volta in tribunale e non avessero cambiato idea».⁴¹ Il riferimento a un'antica legge potrebbe probabilmente rimandarci al noto rescritto di Traiano a Plinio con il quale l'imputato di cristianesimo avrebbe potuto essere assolto in caso di apostasia. In tale ipotesi non è il caso di pensare a un senatoconsulto tiberiano del 35, ma a un δόγμα συγκλήτου erogato *ad hoc* da un'assemblea appositamente interpellata dal prefetto del pretorio.⁴²

Tuttavia la provocatoria notizia di Tertulliano deve pur avere un suo significato e una sua ragion d'essere. Proporrei di rintracciare l'uno e l'altra nel contesto di quella età severiana e, più in particolare, del principato di Settimio Severo durante il quale l'*Apologeticum* fu composto. È in ogni caso evidente che il messaggio principale che l'apologeta volle trasmettere ai suoi lettori era il seguente: esiste una lacerante dicotomia tra l'atteggiamento dell'imperatore (Settimio Severo) e quello del Senato nei riguardi dei cristiani; favorevole il primo, decisamente contrario il secondo; ora, questa tragica divergenza è come un'eredità del passato, tanto antica da farsi risalire al momento aurorale stesso del movimento dei seguaci di Gesù, l'età di Tiberio.⁴³ Questo è quanto mi sembra di poter rilevare non solo sulla scorta di altri passaggi di Tertulliano, ma anche in un importante testo di età severiana che pure non è tenero nei riguardi di Roma e della sua struttura di potere: il *Commentario a Daniele* di 'Ippolito'. Naturalmente bisognerà condividere l'opinione, oggi ben diffusa, in base alla quale Settimio Severo non promulgò alcun editto repressivo del proselitismo (giudaico e) cristiano, come vorrebbe una tarda e stringatissima notizia della *Historia Augusta*.⁴⁴ Se episodi di persecuzione vi furono nell'età

⁴⁰ Con ogni probabilità in considerazione del rango elevato al quale apparteneva, Eus., *H.E.* 5,21,2.

⁴¹ Eus., *H.E.* 5,21,4 (trad. F. Migliore), è un brano di non facile lettura e interpretazione anche perché è estremamente sintetico, più articolata doveva essere la narrazione martiriale alla quale lo storico di Cesarea attingeva.

⁴² Una persuasiva analisi generale del processo è proposta da Lanata, 1973, pp. 145-57.

⁴³ Questa argomentazione fa da implicita premessa alle reiterate professioni di lealismo nei riguardi del *princeps* che le pagine tertullianee presentano in coro, come s'è accennato prima, con la letteratura apologetica dei cristiani, cfr. l'eloquente caso di Melitone di Sardi nel frammento della sua apologia trasmessoci da Eus., *H.E.* 4,26.

⁴⁴ Condivido la ricostruzione di Sordi, 1984, pp.121-22: una serie di episodi persecutori particolari (in Egitto e in Africa) è stata trasformata in una tradizione di persecuzione generale attri-

di questo imperatore, questi non furono determinati da un atto normativo imperiale e generale⁴⁵ ma dall'iniziativa di governatori locali, sovente sollecitata da pressioni popolari.⁴⁶

Poste queste premesse ricordiamo che nel citato *Commentario a Daniele* v'è rappresentata un dicotomia tra imperatore e Senato romano quando l'esegeta, interpretando l'episodio dei compagni di Daniele nella fornace ardente, accomuna il re persiano Dario all'imperatore romano nel loro essere rispettivamente favorevoli allora ai giovanetti giudei, ora ai credenti in Gesù. L'esegeta poi continua associando i satrapi della corte del re persiano ai senatori romani, gli uni e gli altri avversi ai seguaci del dio unico. Egli poi conclude evidenziando come il sovrano ebbe a gioire della salvezza dei pii giovinetti.⁴⁷ La testimonianza ippolitea su un atteggiamento generale tanto del *princeps* severiano quanto del Senato acquisisce a mio avviso ulteriore valore se si considera che l'esegeta, pur con tutte le note problematicità connesse alla "questione ippolitea", è con molte probabilità da inserirsi nella regione dell'Asia proconsolare,⁴⁸ dove il ruolo del Senato era predominante e ben tangibile nei suoi effetti avversi al cristianesimo.⁴⁹ Altra provincia proconsolare è l'Africa di Tertulliano. Qui l'apologeta si dimostra sicuro del favore dell'im-

buita a Settimio Severo; le iniziative anticristiane sarebbero state catalizzate dalle celebrazioni del 202 in onore sia di Settimio Severo che di Caracalla. Sull'atteggiamento di Settimio Severo e della sua dinastia in generale cfr. Rinaldi, 2008, pp. 505-10.

⁴⁵ Per una legge generale promulgata da un imperatore romano contro i cristiani dobbiamo attendere l'editto di Valeriano. L'iniziativa di Decio, infatti, che pure tanta rovina procurò nelle fila dei cristiani, non fu una persecuzione ai danni della Chiesa, bensì un appello alla *pietas* (pagana) tradizionale, un'osservanza della *pax deorum* la quale, nei modi in cui fu esatta e certificata, determinò nocimento ai cristiani.

⁴⁶ Questo aspetto dello studio della relazione tra impero e comunità cristiane, sia pur talvolta riconosciuto in dottrina, di fatto non è ancora sufficientemente sviluppato nella produzione storiografica la quale comunque si attarda nel ricostruire l'atteggiamento dei singoli imperatori nei riguardi della 'Chiesa'. Ma la realtà fu ben più complessa: tra l'imperatore e i credenti in Gesù v'erano molteplici livelli intermedi (governatori di provincia, rappresentanti del potere romano, etc.), inoltre gli stessi credenti non costituivano una Chiesa caratterizzata da un pensiero politico unitario, ma si articolavano in una quantità di raggruppamenti il cui atteggiamento verso Roma (e le faccende politiche) era diversissimo: si pensi, per citare solo alcuni esempi, al lealismo degli apologeti, al ribellismo dei montanisti, alla sostanziale indifferenza dei gruppi gnostici, ecc.

⁴⁷ *In Dan.*, 3,31,2 ss.

⁴⁸ Cfr. Loi, 1977, p. 86 e Simonetti, 2000, p. 131.

⁴⁹ Su questo aspetto cfr. Rinaldi, 2002.

peratore verso i cristiani, e cita a tal proposito alcuni esempi tratti da esperienze contemporanee, poi s'impegna a persuadere il governatore Scapula a non procedere a danno dei cristiani.⁵⁰ Per essere più persuasivo gli ricorda alcuni suoi predecessori che ricorsero a espedienti vari per mandare assolti i seguaci di Gesù.⁵¹ In ogni caso in questi due autori, 'Ippolito' e Tertulliano, che riflettono situazioni di province senatorie (Asia e Africa) si evince una dicotomia tra il *princeps* favorevole e il Senato mal disposto verso i cristiani.⁵²

Possiamo pensare che nella sua famosa pagina dell'*Apologeticum* relativa al senatoconsulto tiberiano del 35 Tertulliano abbia proiettato la dicotomia dei tempi suoi sin nelle origini della storia dei credenti in Gesù raffigurando un *princeps* tollerante e un Senato ostile?⁵³

IV. Da Luca ai Severi

L'autore degli *Atti degli Apostoli* ebbe l'intento di persuadere i suoi lettori della piena compatibilità tra la fede cristiana e gli obblighi connessi allo *status* di onesto cittadino romano. Non riterrei improponibile attribuire a Luca anche un'intenzione apologetica e cioè, in concreto, quella di far conferire al movimento dei credenti in Gesù la qualifica di *religio licita* che allora competeva al giudaismo. Sta di fatto che nella sua narrazione più volte il giudeo è caratterizzato come un falso amico di Roma, un suscitatore di tumulti, laddo-

⁵⁰ Cfr. Tert., *Scap.*, 4,3 ss.

⁵¹ Il Senato poteva anche allora annoverare singoli simpatizzanti della fede cristiana, e questo sarebbe il caso delle *clarissimae feminae* e dei *clarissimi viri* a cui accenna Tertulliano, *Scap.* 5,6, ma in ogni caso esso era collegialmente e nella sua essenza istituzionale anticristiano in quanto insignito di compiti di tutela della *religio* tradizionale.

⁵² La divergenza di atteggiamento tra Settimio Severo e il Senato che le fonti citate palesano in merito al cristianesimo sono da inquadrarsi nella generale politica di aperta ostilità che contraddistinse l'operato di questo *princeps* nei riguardi del Senato: importanza del *consilium principis*, ascesa dell'*ordo equester*, riduzione dei poteri dei governatori di provincia senatori, sostegno alla prefettura del pretorio *versus* la *praefectura Urbis*, ecc.

⁵³ A favore di questa ipotesi potrebbe militare quanto leggiamo in Tertulliano, *Apol.* 5,2: la relazione di Pontio Pilato sarebbe stata inviata a Tiberio «ex Syria Palaestina», una denominazione amministrativa della provincia che non si attaglia all'età giulio claudia, ma che è propria dell'epoca in cui Tertulliano scrive. Altrove, nella stessa opera (21,18), l'apologeta parla di un deferimento processuale di Gesù «a Pontio Pilato Syriam tunc ex parte procuranti». Ora, se è vero che la denominazione fu introdotta a séguito della disfatta giudaica del 70 d.C. è anche vero che essa perdurò dopo l'età flavia e vigea in epoca severiana.

ve chi rappresenta Roma è contraddistinto sempre da un atteggiamento protettivo o di favore esplicito verso chi crede in Gesù.⁵⁴ Nell'ambito di questo ritratto irenistico Luca trova opportuno e significativo ricordare esponenti dell'*ordo senatorius* animati da sentimenti di tolleranza,⁵⁵ di simpatia verso la fede in Gesù o anche a questa convertiti.⁵⁶ A Luca, la cui capacità di storico non mediocre,⁵⁷ accanto a quella di evangelista, non dobbiamo sottovalutare, non sfuggiva certo il ruolo di custode della tradizione romana che il Senato rivestiva e quindi il rilievo strategico e la forza di persuasività che avrebbero avuto giudizi favorevoli sul cristianesimo formulati da suoi esponenti.

Ma i tempi in cui Luca scriveva non erano certo maturi per persuadere le alte sfere del potere romano della piena compatibilità tra un leale esercizio della cittadinanza romana e questa forma minoritaria e incerta di giudaismo, quale appunto doveva apparire ai più la recente congregazione dei credenti in Gesù.⁵⁸ Ciò non fu possibile neanche nell'età di Marco Aurelio, quando Meli-

⁵⁴ Questa che credo sia una regola del dittico Luca – Atti ha una sua unica eccezione nel procuratore di Giudea Felice presso il quale Paolo trascorse un periodo di prigionia in attesa di essere inviato a Roma, e ciò grazie alla pronta disponibilità del successore Porcio Festo di accogliere la sua richiesta di appello a Cesare quale *civis romanus*. Del resto Felice ebbe una pessima stampa in storici di vario indirizzo: Flavio Giuseppe, Tacito, Svetonio, cfr. Rinaldi, 1991.

⁵⁵ È il caso di Gallione, proconsole d'Acaia (e fratello del ben più noto filosofo Seneca) che a Corinto mandò assolto l'apostolo da un'accusa montatagli contro da giudei, cfr. *At.* 18,12-16. L'atteggiamento di Gallione nei riguardi di Paolo piuttosto che una specifica benevolenza verso il missionario da parte del proconsole attesta a mio avviso un'insofferenza da parte di quest'ultimo verso fumose questioni tra giudei; ciò si evince chiaramente dal racconto lucano e costituisce un particolare che milita a favore della sua attendibilità storica: per l'evangelista sarebbe stato certamente più funzionale ai suoi scopi rievocare una esplicita simpatia verso Paolo e il suo messaggio.

⁵⁶ È questo il caso di Sergio Paolo, proconsole di Cipro giudicato *συνετός*, sul quale cfr. *At.* 13,4-13.

⁵⁷ Non ha senso porre in riferimento a Luca il quesito oramai obsoleto se egli sia stato evangelista oppure storico. L'una cosa non escludeva necessariamente l'altra. Questa dicotomia, che persiste in certa letteratura prevalentemente teologica, non è invece avvertita dagli studiosi di storia antica i quali, sulla magistrale scia dell'archeologo dell'Asia Minore W. M. Ramsay, non rinunciano a utilizzare i dati lucani per lo studio delle province romane (e dell'impero stesso) in età giulio claudia; per limitarci all'Italia cfr. S. Mazzarino, A. Momigliano, M. Sordi e molti altri. Luca, dunque, fu storico come Galeno fu medico e Vitruvio architetto. In generale cfr. Hemer, 1989.

⁵⁸ Fu possibile un atteggiamento di tolleranza o anche di simpatia verso il movimento di Gesù da parte di singoli appartenenti all'*ordo senatorius*, ma è però corretto affermare che l'atteg-

tone di Sardi, sviluppando forse un embrione lucano, proclamò a chiare lettere la sinfonia Chiesa-Impero⁵⁹ anticipando così le ben più note argomentazioni su questo stesso tema di Eusebio di Cesarea. Verosimilmente allora il giudizio-tipo di un senatore romano nei riguardi del cristianesimo poteva essere affine a quello che Tacito ebbe a formulare nella tarda età traianea in quella sua famosa pagina degli *Annales* dove, rievocando l'incendio di Roma e i crudeli castighi comminati da Nerone ai cristiani, pur giudicando questi ultimi innocenti dell'accusa di aver appiccato il fuoco, definì senza mezzi termini la loro credenza una *exitiabilis superstitio* da includersi tra gli *atrocia aut pudenda* che una città decaduta come Roma accoglieva, e concluse col ritenere i cristiani "colpevoli e degni delle maggiori pene".⁶⁰ Tacito, proprio in quanto appartenente all'*ordo senatorius*, era stato nell'88 un *quindicemvir sacris faciundis*.⁶¹ ma possiamo ipotizzare che le sue (esigue) conoscenze in merito al movimento di Gesù gli derivarono non tanto dai doveri di ufficio connessi a questa carica, quanto dal proconsolato in Asia che egli rivestì nel 112-113. L'Asia era, infatti, per dirla come Harnack, "terra cristiana per eccellenza"; Efeso, dunque, sarà stato il suo buon punto di osservazione.⁶² D'altro canto in questo secondo secolo altri senatori che proprio in terra d'Asia ebbero a interessarsi di cristianesimo non furono certo più teneri del loro predecessore: è il caso di Licinius Silvanus Granianus, Minucius Fundanus e Statius Quadratus.⁶³ Per non parlare del senatore Frontone al quale sembra che la tradizione attribuisca una *oratio* anticristiana della quale si sono voluti individuare alcuni contenuti nel discorso che Minucio Felice pone sulle labbra del suo personaggio pagano Cecilio. Giungiamo così al dittico eloquente Marco Aurelio /

giamento di quest'ultimo in materia di religione fu conservatore (e pertanto filopagano) fino a tutto l'inoltrato secolo IV.

⁵⁹ Tutto ciò leggiamo in un frammento della sua *Apologia* trasmessoci in Eusebio, *H.E.* 4,26,5-6. Melitone chiede che siano revocati "nuovi editti" che comportavano la ricerca d'ufficio dei cristiani. Se egli si riferisce a un'iniziativa del proconsole d'Asia (come ritiene Gabba, 1962), dichiarandosi disponibile ad accettarla ove mai fosse stata promulgata dall'imperatore, allora ci troveremmo anche qui di fronte al tipico dittico senato / senatore persecutore contro imperatore tollerante.

⁶⁰ *Ann.* 15,38-44.

⁶¹ Il collegio aveva tra i suoi compiti la vigilanza sull'ammissione dei culti stranieri a Roma e la consultazione dei libri sibillini.

⁶² La mia è soltanto una ipotesi, resa proponibile dal fatto che la composizione degli *Annales* risale al 115, poco dopo il proconsolato in Asia.

⁶³ Dei proconsoli d'Asia in riferimento al cristianesimo ho trattato in Rinaldi, 2002.

Commodo in merito al quale possiamo affermare, pur essendo consapevoli di incorrere in una generalizzazione, che il primo fu tanto devoto al Senato quanto distante dalla realtà cristiana, laddove il secondo mantenne un atteggiamento di fiera indipendenza dall'Assemblea passando alla storia come un protettore dei cristiani.

Ricollegandoci allo *hiatus* che abbiamo congetturato tra Settimio Severo e il Senato romano in materia di cristianesimo ci corre l'obbligo di valorizzare una testimonianza a tal proposito di prim'ordine e che risale proprio all'età dei Severi: è il discorso che uno storico senatore quale Cassio Dione⁶⁴ pone sulle labbra di Mecenate che si rivolge ad Augusto. Qui la raccomandazione è chiara, e ancora più chiara doveva suonare ai lettori dell'epoca: bisogna non solo venerare gli dèi secondo le tradizioni dei padri, ma anche castigare coloro che introducendo culti stranieri e nuovi determinano così un pericolo per lo Stato. È evidente qui un'allusione al cristianesimo⁶⁵ in merito al quale il senatore ebbe a esprimere un parere che doveva essere non soltanto suo ma anche dell'*ordo* al quale apparteneva.⁶⁶ Vedremo tra poco come questa dicotomia imperatore / Senato si ripresenterà, sempre a proposito dei cristiani, con Valeriano e Gallieno. D'altro canto la tolleranza degli imperatori Severi in materia di religione aveva da un lato favorito l'integrazione dei cristiani nella società,⁶⁷ dall'altro allertato intellettuali impegnati sul fronte della 'tradizione' quali, ad esempio, Diogene Laerzio il cui prologo alle *Vite dei filosofi* di tanto elogia la greicità filosofica di quanto mette in guardia contro quelle dottrine di provenienza orientale nelle quali possiamo a buon diritto includere giudaismo e cristianesimo.⁶⁸

⁶⁴ 52,36,1-2.

⁶⁵ Cfr. Martinelli, 1990.

⁶⁶ Cfr. Sordi, 2002.

⁶⁷ Il fenomeno per quest'epoca è particolarmente ben attestato a Roma: qui gli adozionisti al séguito di Teodoto "il coiaio" (e poi i seguaci di Artemone) modellavano una cristologia che, attenta alla *paideia* classica e riducendo la componente divina in Gesù, andava incontro alle esigenze della intellettualità pagana. Ma ancora più chiaramente nella direzione di un'integrazione tra cristiani e società andava la normazione del vescovo Callisto in materia di etica e di unioni, cfr. Rinaldi, 2008, pp. 539-40.

⁶⁸ Cfr. Momigliano, 1988, pp. 110-13. La *Vita di Apollonio di Tiana* scritta in età severiana da Filostrato ebbe, com'è noto, un impiego anticristiano, ma non saprei dire se questa intenzione figurava già tra i propositi dell'autore.

V. Il secolo terzo

Coloro i quali ritengono che il terzo secolo costituisca l'età di trapasso dal 'principato' al 'dominato' si pongono necessariamente il problema di quale sia stato il ruolo del Senato nel quadro di tale mutamento. È una realtà di fatto che questo consesso subì profonde modificazioni quanto alla sua composizione sin dall'età di Settimio Severo il quale volle decisamente punire chi aveva parteggiato per i suoi avversari, favorendo invece l'*adlectio* di numerosi elementi nuovi di provenienza orientale e africana. La tendenza alla provincializzazione continuò anche nei decenni successivi.⁶⁹ Questi uomini nuovi erano esponenti delle aristocrazie provinciali, devoti a Roma e ai suoi vetusti ideali con tutto lo zelo e l'entusiasmo di chi ora provava finalmente l'ebbrezza dell'inserimento in questo alto e nobile fastigio sociale.⁷⁰

Certamente il ruolo del Senato in quell'epoca di ferro che fu il secolo terzo è stato diverso da quello che esso aveva svolto nell'ambito della conduzione dello Stato nella tarda repubblica e ancora in età augustea. L'ago della bilancia era ora troppo spesso rappresentato dall'esercito; in ogni caso la classe senatoria sviluppò una sua nuova capacità di relazionarsi con gli imperatori, nelle forme del dissenso o del consenso, ed esercitò una più capillare attività nei governi periferici e nell'elaborazione di tendenze di pensiero e di stili di vita.⁷¹ Sarebbe il caso di tener conto di queste mutazioni del ruolo del Senato anche nell'ambito degli studi di storia del cristianesimo antico.

All'indomani del principato di Alessandro Severo fu Massimino il Trace a rivestire la porpora imperiale. A lui è solitamente attribuita, sia pur con incertezze, l'iniziativa di una persecuzione anticristiana che, sulla scorta di quanto afferma Eus., *H.e.* 6,8, si intende piuttosto come un'epurazione degli

⁶⁹ Sulla composizione del Senato in quest'epoca bisogna far tesoro alle note ricerche prosopografiche di Lambrechts, 1937 e Barbieri, 1952.

⁷⁰ Questo fenomeno è vistoso proprio per il terzo secolo di cui stiamo parlando, quando elementi delle province illiriche assurgono al ruolo di *restitutores* dell'impero e, pertanto, di difensori della sua tradizione. La fedeltà del Senato al suo ruolo di custode del *mos maiorum* permane anche dopo le immissioni di *homines novi* 'atipiche', cioè dal cavalierato, per discendenza da un padre che aveva meritato, tramite matrimonio, ecc. Dopo che la *Constitutio Antoniana* del 212 ebbe concesso la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero, per i notabili provinciali che ambivano a uno *status* d'eccellenza non c'era che l'immissione in Senato.

⁷¹ Sui rapporti tra Senato e imperatori in età severiana e per tutto il secolo terzo cfr. Calderini, 1949, pp. 265-80.

ambienti di corte da quegli elementi cristiani che avevano prosperato nella precedente età severiana. In concreto le fonti storiche ci attestano soltanto l'esilio da Roma dei vescovi rivali Ponziano e Ippolito, relegati in Sardegna, ed episodi di persecuzione locale limitati alla Cappadocia. Quanto al primo evento sarà il caso di individuarvi un'ordinaria misura di ordine pubblico a carico di persone che apparivano due litigiosi capifazione⁷² i quali, nella capitale, avrebbero potuto minacciare un ordine soltanto di recente stabilito. Quanto a quel che accadde in Cappadocia sappiamo⁷³ che l'iniziativa fu presa dal senatore Licinius Serenianus,⁷⁴ governatore di questa regione, *acerbus et dirus persecutor*. Il personaggio è da identificare con l'omonimo *vir clarissimus* che dedicò insieme alla moglie Varinia Flaccina un altare votivo a *Iuno Regina* per l'ottenuta guarigione della figlia.⁷⁵ Per il breve principato di Massimino il Trace, dunque, non fu l'imperatore ad aver perseguitato i cristiani per motivi politici, ma fu il senatore in carica in Cappadocia a prendere un'iniziativa tendente a reprimere un fenomeno religiosamente pericoloso.⁷⁶

Il ruolo del Senato nei mutamenti della politica religiosa, in special modo nei riguardi del cristianesimo, all'epoca di imperatori quali Filippo l'Arabo,

⁷² La notizia è desunta dal *Catalogo liberiano*, cfr. Prinzivalli, 2000, pp. 261-63. Soltanto pochi anni dopo, nel 250, l'imperatore Decio, alla morte del vescovo di Roma Fabiano affermò che avrebbe preferito la minaccia di un suo rivale politico in armi piuttosto che la notizia dell'elezione di un nuovo vescovo cristiano a Roma, cfr. Cyp., *Ep.* 55,9. Per quanto riguarda gli anni di poco precedenti, l'*Elenchos* attesta i continui litigi tra il suo autore e il vescovo Callisto (217-222) i quali sfociavano in disordine pubblico. Così, sempre nella Roma di questo torno di tempo, polemizzavano il montanista Proclo e il presbitero Gaio, i seguaci del vescovo Vittore (189-198) e quelli di Teodoto il coiaio. Le contrapposizioni tra diverse cristologie che agitavano i cenacoli cristiani dovevano apparire ai pagani astruse logomachie o, peggio ancora, maschere per scontri di potere tra fazioni contrapposte.

⁷³ La nostra fonte è una epistola del vescovo Firmiliano di Cappadocia trasmessi in Cyp., *Ep.* 75,10.

⁷⁴ Cfr. *PIR*² L 245.

⁷⁵ L'iscrizione *CIL* II 1024 (= *ILS* 3106; *AE* 1997, 805) della Betica (che riteniamo sia patria del personaggio): *Iunoni Reginae* | *sacrum* | *Lic(inius) Serenianus v(ir) c(larissimus)* e | *Varinia Flaccina c(larissima) f(emina)* | *pro salute filiae sua | Varinae Serenae | dicaverunt*. La devozione a Giunone attesta il legame con la triade capitolina e la tradizione romana. La moglie Varinia Flaccina apparteneva a una nota famiglia senatoria della regione, cfr. Castillo, 1965, nr. 210 e Caballos, 1990, nr. 100.

⁷⁶ Dalla testimonianza di Firmiliano apprendiamo anche che il popolino accusava i cristiani di essere causa di calamità naturali; il senatore Serenianus recepi i *rumores* dei suoi amministratori e provvide secondo il costume tradizionale a un'espiazione.

Decio, Valeriano e Gallieno è stato opportunamente evidenziato e valorizzato da Marta Sordi⁷⁷ le cui indagini persuasivamente individuano, appunto, negli orientamenti e nelle pressioni del Senato la scaturigine prima di iniziative anticristiane. Valga già come esempio la componente religiosa nella bellicosa successione del filosenatorio e pagano Decio al tollerante e filo cristiano Filippo l'Arabo, che al Senato non fu certo devoto. In realtà, una volta rivestita la porpora imperiale, Decio promulgò un atipico editto che a tutela della pericolante *pax deorum* prescriveva a tutti i cittadini dell'impero l'esplicitazione di una professione di fede che era irrituale secondo il costume tradizionale di una *religio* civica quale era, appunto, il 'paganesimo' romano. La volontà politica di restaurazione religiosa di Decio, comunque, pur non prendendo corpo in un editto esplicitamente anticristiano, nella realtà dei fatti indusse apostasie, creò mártiri e scosse le comunità specialmente nell'Africa proconsolare per la quale ben c'informa Cipriano di Cartagine.

L'incisività del ruolo del Senato per quanto riguarda la politica relativa alle comunità cristiane è ancora più evidente se si prende in considerazione il dittico imperiale Valeriano / Gallieno: il primo devoto al Senato e persecutore; il secondo distante dalle posizioni del Senato e benefattore della chiesa.

Con Valeriano si ha la prima persecuzione anticristiana intrapresa su tutti i territori dell'impero tramite due editti a tale scopo specificamente mirati. Prima della promulgazione di questi due provvedimenti, che ebbero vigore rispettivamente nel 257 e nel 258, il *princeps* aveva adottato un atteggiamento tollerante verso i cristiani, a un punto tale da dare l'impressione che «la sua casa era piena di uomini pii, era una chiesa di Dio». ⁷⁸ Possiamo a buon diritto ritenere che sia stato lo stesso Senato a indurre Valeriano a promuovere le sue formidabili persecuzioni anticristiane. Con ogni probabilità i provvedimenti dell'imperatore intendevano inoltre epurare il senato da elementi cristiani o filo cristiani, anche con la prospettiva di incamerarne i beni. ⁷⁹ Causa scate-

⁷⁷ Già in Sordi, 1965, e poi anche in Sordi, 2004.

⁷⁸ È quanto afferma Dionigi di Alessandria presso Eus., *H.e.* 7,10,4. Il vescovo alessandrino, insieme a Cipriano, costituisce la nostra fonte principale per quanto riguarda questa persecuzione; infatti il testo degli editti è smarrito e, limitatamente ai contenuti di questi ultimi, non ci rimane che utilizzare le testimonianze dei due vescovi.

⁷⁹ Il ruolo di Macriano, *rationalis Aegypti*, *praepositus annonae* e capo sacerdote pagano ('arcimago') in Egitto, quale responsabile della persecuzione di Valeriano è asserito da Dionigi d'Alessandria in quella sua lettera a Ermmamone trasmessaci in Eus., *H.e.* 7,10,4 ss. Ma Dionigi scrisse all'epoca di Gallieno e certamente preferì trovare un "capro espiatorio" per sollevare il padre del *princeps* dalla grave responsabilità di sanguinose persecuzioni a carico dei

nante poté essere l'episodio di cui si rese protagonista il senatore cristiano Asturio⁸⁰ il quale con le sue preghiere turbò la celebrazione di un sacrificio pagano a Cesarea di Filippo, presso le sorgenti del fiume Giordano.⁸¹ Dell'episodio si conservò memoria viva insieme a quella di altre *mirabilia* di cui fu protagonista lo stesso personaggio: ne fanno fede sia l'esplicita testimonianza di Eusebio⁸² sia la visione apocalittica del *Carmen apologeticus* del Commodo. Quest'ultimo testo, infatti, presenta una descrizione degli eventi connessi alla persecuzione di Valeriano, che l'autore identifica con il *Nero redi-vivus* della nota leggenda. Sono gli enigmatici versi che esprimono la visione escatologia la quale inizia con la descrizione dell'invasione dei Goti e che termina con l'avvento dell'anticristo d'Oriente, preludio all'epilogo della storia. Versi di difficile lettura, certamente, ma non tanto da impedirci una loro contestualizzazione storica⁸³ e una loro utilizzazione nell'ambito del nostro discorso.⁸⁴ Commodo è molto esplicito sia nell'affermare che fu il Senato a sollecitare a Valeriano la persecuzione⁸⁵ sia nel ricordarne la motivazione adottata dal consesso:

Tolle inimicos populi de rebus humanis

cristiani. Gallieno, infatti, si era reso benemerito per il suo editto del 260 che beneficiava enormemente la Chiesa e, quanto al Senato, prudenza consigliava il vescovo Dionigi di non rievocare il ruolo di fautore di stragi. In ogni caso la componente finanziaria poté ben esserci nell'iniziativa di Valeriano e Macriano avrà molto probabilmente fatto la sua parte per sobillare il *princeps* nella decisione di requisire i beni dei cristiani. Dionigi viveva e scriveva ad Alessandria e le faccende della sua regione non potevano non essergli note.

⁸⁰ Secondo Eus., *H.e.* 7,16 era buon amico degli imperatori, un plurale, questo, che molto probabilmente allude alla correggenza di Valeriano con Gallieno. Il personaggio appartiene alla *gens* del governatore dell'Arabia: Bassaeus Astur sul quale cfr. Barbieri, 1952, p. 260, nr. 1486.

⁸¹ Il racconto dell'episodio è in Eus., *H.e.* 7,17.

⁸² "Coloro che hanno conosciuto quest'uomo e che sono ancora in vita raccontano innumerevoli altre cose di lui, fra le quali anche il miracolo seguente (cioè l'episodio di Cesarea di Filippo)".

⁸³ È persuasiva la lettura proposta da Sordi, 1962-1963. In particolare, secondo la studiosa, il profeta Elia di cui si parla nel v. 833 è da identificarsi con il nostro senatore cristiano Asturio, poi martirizzato: ambedue, tra l'altro, si opposero con successo al culto di Baal.

⁸⁴ La preziosità dell'apocalittica per un più adeguato apprezzamento di un periodo storico, per limitarci a soli due esempi, è evidente nel caso del libro di Daniele in riferimento all'età maccabaica e dell'*Apocalisse di Giovanni* per le vicende dell'Asia proconsolare in età domiziana. Il testo comمودiano si inserisce in questo filone, cfr. Rinaldi, 2008, pp. 140-146, 311-319.

⁸⁵ Inoltre Cyp., *Ep.* 80 attesta, per la *persecutio* del 258, che l'iniziativa fu decretata dal Senato.

*Per quos et dii nostri conculcantur neque coluntur*⁸⁶

Il nostro autore, inoltre, attribuisce esplicitamente ai giudei il ruolo di primi promotori della persecuzione tramite una denuncia al Senato. È un particolare significativo: possiamo pensare a effettivi conflitti che contrapponevano allora cristiani a giudei (e viceversa), e di cui ne è testimonianza tutta una letteratura cristiana *adversus Iudaeos*, oppure riterremo che si tratti di una dipendenza da noti *topoi* neotestamentari relativi al giudeo persecutore.⁸⁷ A mio avviso qui potremmo anche cogliere un'allusione a quel "fronte della tradizione" che andò prendendo corpo nella storia religiosa (e politica) proprio del secolo terzo e che mirò a rappresentare le devozioni pagane e la tradizione, pur essa vetusta, dei giudei come *religiones* accreditate dal carisma dell'antichità da contrapporre alla *superstitio* cristiana, recente⁸⁸ e pertanto anche per ciò inaffidabile.⁸⁹ Poco dopo l'età di Commodiano Porfirio di Tiro fu il più acuto estensore di questo 'manifesto' che metteva in guardia contro la novità cristiana e sosteneva il fronte della tradizione. Porfiriana, inoltre, è l'ar-

⁸⁶ "Elimina dal mondo i nemici del popolo: è colpa loro se i nostri dèi giacciono disprezzati e senza onore", vv. 853-54 (trad. A. Salvatore). Si noti che poco prima (vv. 815 ss.) Commodiano aveva accennato al ruolo del Senato anche nella precedente persecuzione di Decio e alla punizione che l'*ordo* avrebbe ricevuto per questa sua colpa "Multi senatorum tunc enim captiui deflebunt"). Al poeta cristiano era ben chiaro anche il ruolo basilare che rivestivano i proconsoli, per le loro province di competenza, nell'attuare le direttive persecutorie ("...per iudices omnes ubique...", v. 873). Quanto poi alla minaccia di una distruzione dei templi pagani (dopo il loro abbandono) dobbiamo riconoscere che i senatori ebbero vista lunga se valorizziamo il *con-culcare/calcare* del v. 854 che alla lettera indica l'azione del calpestare ciò che è caduto nella polvere e che pertanto richiama le *eversiones* templari di cui si resero protagonisti specialmente i monaci cristiani dal sec. IV, cfr. Rinaldi, 1998, pp. 365-91 e Rinaldi, 2008, pp. 707-08.

⁸⁷ Di Gesù, poi di Paolo, poi dei credenti tutti in Gesù; cfr. tra i molti esempi da citare *1 Tess.* 2,14-16; *Apoc.* 2,9.

⁸⁸ Ancora nell'età di Massimino Daia al cristianesimo viene rimproverato il suo carattere di novità come attesta l'iscrizione di Aricanda, in Licia, cfr. *CIL* 12132. Sul tema, in generale, cfr. Rinaldi, 2002a.

⁸⁹ Di questo fronte ho trattato in Rinaldi, 1992: basti pensare all'importante ruolo della prosopopea del giudeo in Celso e a quella che sarà la tangibile simpatia di Giuliano per il popolo d'Israele; tra costoro, proprio nell'età di Commodiano, v'è Porfirio il cui atteggiamento verso la religione giudaica è favorevole in misura direttamente proporzionale alle sue intenzioni anti-cristiane, come propongo nel mio citato studio.

gomentazione addotta secondo Commodiano dai senatori: la devozione cristiana comporta l'abbandono dei templi pagani.⁹⁰

Che il Senato romano sia stato l'anima della persecuzione di Valeriano potrebbe anche evincersi *e contrario* da quella che fu la successiva politica di suo figlio Gallieno. È noto infatti il ridimensionamento da parte di quest'ultimo delle attribuzioni del Senato, specialmente nell'importantissimo settore delle milizie.⁹¹ Suo, inoltre, è l'editto del 260 con il quale, all'indomani della bufera persecutoria del 257/258, si riconosceva alle comunità cristiane in quanto tali il diritto a possedere beni comunitari. Si trattò di un provvedimento di fondamentale importanza la cui genesi è concepibile soltanto nel contesto di una posizione di ferma indipendenza, anzi di netta distanza, dal Senato: con questa norma Gallieno non soltanto abrogava gli editti vessatori del genitore ma fondava la capacità giuridica delle comunità cristiane a costituirsi quali soggetti di pieno diritto. Fu un'azione più gravida di conseguenze dell'editto di Serdica del 311, con il quale il moribondo Galerio, tollerava a malincuore l'esistenza dei cristiani chiedendo loro di pregare per una sua guarigione.⁹² In realtà l'intervento di Gallieno fu tanto gravido di conseguenze quanto il cosiddetto editto di Milano del 313 con il quale Costantino e Licinio, recependo la 'palinodia' di Galerio ne ribadivano la tolleranza a vantaggio dei cristiani.⁹³ Eusebio di Cesarea, che avrebbe potuto ben informarci sulla politica filocristiana di Gallieno, in realtà è a tal proposito stringato e si limita a trasmetterci soltanto una circolare attuativa indirizzata ai vescovi dell'Egitto a tutela dei loro diritti di reintegrazione del maltolto.⁹⁴ Ciò non deve sorprenderci poiché una più accurata rievocazione dell'editto di Gallieno avrebbe proiettato ombra sul ruolo di primo paladino della causa cristiana di Costantino che allo storico panegirista di Cesarea stava a cuore dimostrare.

⁹⁰ Porph., *C. Christ.* fr. 80 Harnack = Eus., *P.e.* 5,1,9. Il tema è riproposto in Arn., *Nat.* 1,1-3 dove l'abbandono dei templi è collegato al diffondersi di varie sciagure.

⁹¹ Cfr. Aur. Vict., *De Caes.* 33,34: "Senatum militia vetuit et adire exercitum". È ben noto che questa stringata affermazione non è valorizzata e intesa dagli storici alla stessa maniera; in ogni caso sta di fatto che dal 260 troviamo sempre più personaggi appartenenti all'ordine equestre nei posti di comando dell'esercito così come ai vertici delle province (con la classica e prevedibile eccezione delle proconsolari Asia e Africa). La politica di Gallieno, allontanando i senatori dal comando delle grandi unità militari, procedeva nella direzione delle successive riforme dioclezianee che avrebbero separato le carriere civili da quelle militari.

⁹² Lact., *De mort.* 34.

⁹³ Lact., *De mort.* 48,2-12.

⁹⁴ Eus., *H.e.* 7,13.

L'editto di Gallieno comportò dunque per le chiese un riconoscimento ufficiale. Ne seguì un lungo, quasi quarantennale, periodo di pace per i cristiani. Non soltanto l'azione ostativa al cristianesimo esercitata dal Senato venne impedita ma fu anche chiaro, sul fronte pagano, che la polemica contro coloro che di Gesù facevano un dio, anzi la manifestazione dell'unico dio, andava condotta non con poco fruttuosi spargimenti di sangue bensì con le armi della polemica intellettuale.

L'età di Gallieno vide a Roma attiva la scuola di Plotino. L'imperatore ebbe stretti rapporti con il filosofo⁹⁵ il cui cenacolo platonico esercitò una forza d'attrazione anche verso personaggi appartenenti all'*ordo senatorius*. Sappiamo che a un certo punto esso venne frequentato anche da cristiani⁹⁶ di diverse e svariate denominazioni: sono "gli gnostici di Plotino".⁹⁷ Si ebbe allora uno scontro tra la visione del mondo ellenica e l'altra gnostico cristiana. I toni del maestro di Licopoli furono certamente quelli composti, propri del suo stile, ma in realtà l'antitesi tra i due mondi fu netta e aspra. Porfirio, biografo del suo maestro, ci fornisce informazioni sufficienti a farci concludere che Plotino oppose alla propaganda di "coloro che disprezzavano il mondo" tutta una "Paideia antignostica". Questa fatica, che fu anche impegno di squadra e di scuola, fruttò pure le confutazioni porfiriane dell'apocrifo di Zoroastro e, per la penna di Amelio, del trattato di Zostriano. Di Plotino, invece, abbiamo i quattro suoi trattati enneadici,⁹⁸ chiari e serrati nel combattere i punti cardine del pensiero gnostico-cristiano. Ma nella sinusia plotiniana, resa ora baluardo della tradizione classica, come si diceva, militavano anche numerosi personaggi dell'*ordo senatorius*: «Tra gli uditori non pochi erano membri del sena-

⁹⁵ "Trattavano con special amore Plotino, anzi lo veneravano, sia l'imperatore Gallieno che Salonina sua moglie", Porph., *V. Plot.* 12, 65.

⁹⁶ Il testo di Porph., *V. Plot.* 16,80-81 parla di 'cristiani'; che si tratti di seguaci della gnosi si evince dai titoli dei trattati che costoro andavano diffondendo e, più ancora, dai contenuti dottrinali confutati da Plotino nei quattro trattati enneadici di cui alla nota 98. Qui preferisco parlare di seguaci dell'indirizzo "gnostico - cristiano" per almeno tre motivi: a. in coerenza con la nostra fonte porfirina; b. la polemica di Plotino sembra abbracciare non solo lo gnosticismo tecnicamente inteso, ma anche atteggiamenti e visioni propri dei cristiani (della "Grande Chiesa"); c. non sempre il confine tra 'gnostici' e 'cristiani' doveva essere così netto: i primi spesso appartenevano a comunità di credenti in Gesù (diremmo noi 'ortodosse') e presumevano di costituirne un'aristocrazia ristretta.

⁹⁷ La bibliografia sul tema è enorme, cfr. Sfameni Gasparro, 1995.

⁹⁸ 3,8; 5,8; 5,5; 2,9. Per la cui comprensione è sempre prezioso Cilento, 1971.

to». ⁹⁹ Sono esplicitamente ricordati Marcello Oronzio e Sabinillo ¹⁰⁰ i quali si consacrarono a quella filosofia che, prima ancora di essere esercizio della mente era allora un viatico ‘pagano’ dell’anima e, in più occasioni, un raffinato balsamo consolatore nei riguardi dei *negotia* della politica e delle traversie di quell’epoca di crisi. Sabinillo, in particolare, era stato console ordinario insieme a Gallieno nell’anno 266. Ma Porfirio ricorda specialmente il senatore Rogaziano, sempre lodato da Plotino, il quale giunse a un ripudio delle dignità, degli onori e dei beni terreni ¹⁰¹ per dedicarsi alla ricerca spirituale. ¹⁰²

Gli argomenti del contendere tra Plotino e i suoi oppositori erano davvero numerosi. Il loro stesso lessico dava luogo a interpretazioni divergenti e foriere di polemica. La disputa verteva anche sulla corretta interpretazione di Platone di cui gli gnostici (valentiniani?) ardivano proclamarsi esegeti esauritivi. Ma gli aspetti sociali non dovevano (né avrebbero potuto) essere estranei alla contesa ¹⁰³ e ciò non solo perché, notoriamente, nel mondo antico la dimensione filosofico religiosa non può essere distinta da quella socio politica, ma anche perché la visione di quei cristiani / gnostici determinava di fatto atteggiamenti e pose socialmente riprovevoli da un punto di vista tradizionale, che era quello rappresentato da Plotino e dai suoi *clarissimi alumni*. Plotino trattò i suoi avversari più che da apostati della civiltà antica e da innovatori, da gente socialmente umile la quale presumeva a buon mercato di essere uguale a chi, per estrazione nobile e per vetusta consuetudine di studi, davvero poteva dirsi proclive e prossimo alla comprensione delle realtà divine. ¹⁰⁴ Co-

⁹⁹ Porph., *V. Plot.* 7,39.

¹⁰⁰ Cfr. Lambrechts, 1937, p. 73.

¹⁰¹ La generosità di questo personaggio è attestata (se, come mi sembra, possiamo ipotizzare l’identificazione tra i due personaggi) dall’iscrizione *ILS* 9362, di Timgad, relativa a una donazione da parte di M. Iulius Quintilianus Flavius Rogatianus di una biblioteca del costo di 400.000 sesterzi, cfr. Boeswillwald, p. 297.

¹⁰² Possiamo considerare la controversia antignostica (e anticristiana) condotta da Plotino come il primo capitolo di quella serrata ostilità tra filosofi neoplatonici e cristianesimo la quale vedrà quali campioni del fronte pagano in età costantiniana Giamblico e, quindi, i suoi seguaci della scuola di Apamea; poi il gruppo dei maestri di Giuliano a Pergamo ed Efeso, e Giuliano stesso. Un lato paradossale del pensiero religioso di questo tardo ellenismo: la teologia cristiana, nel suo processo di ellenizzazione, ha contratto il suo maggior debito filosofico proprio da quel neoplatonismo che, per altri aspetti, era il suo più acerrimo nemico.

¹⁰³ Pugliese Carratelli, 1974.

¹⁰⁴ Plot., *Enn.* 2,9,87-88 dove leggiamo un accenno di parodia di predicazione cristiano-agnostica nella quale a chiunque sia è proclamata la possibilità di essere “figli di Dio” e di ritenersi così

sì, inoltre, egli rincarò la polemica denunciando il fatto che costoro da un lato predicavano una fratellanza che tutto appiattiva,¹⁰⁵ dall'altro si ritenevano i beneficiari esclusivi della provvidenza divina!¹⁰⁶ Plotino, dunque, fece apertamente valere la sua visione aristocratica contro l'egualitarismo degli gnostico cristiani, contrapponendo il suo arduo itinerario filosofico ai larghi e torbidi camminamenti a cui conduceva il facile fideismo dei suoi avversari.¹⁰⁷

La dialettica che ebbe a configurarsi nella scuola romana di Plotino e che vide contrapposti τῶν χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι a platonici, anche autorevolmente paludati del *laticlavus* senatorio, appare a noi oggi per così dire prodroma dell'altra che colorò poi quello scorcio del secolo quarto, ma che si sviluppò in un contesto del tutto diverso. In quest'ultima epoca, infatti, si videro contrapposti da un lato i cristiani, forti delle *constitutiones* degli imperatori sempre più loro favorevoli, dall'altro i senatori, ancor più spogli di prerogative di governo, ultimi nostalgici baluardi di una *religio* che era al suo tramonto e che di lì a poco, nelle pagine di Macrobio, si sarebbe trasformata in erudizione antiquaria.¹⁰⁸

superiori a quegli altri che, in realtà, sono più cospicui per tradizione e rango. Il testo mi ricorda *I Pt.* 2,9, che appartiene al genere omiletico, laddove in contrapposizione agli 'increduli' i cristiani sono proclamati enfaticamente γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον. In effetti la prospettiva di promozione sociale fu un propellente per le conversioni che dovè arridere a quanti, ad esempio, nella modesta condizione di schiavo o di liberto si trovavano poi a gestire la guida delle comunità ammantandosi del carsima del maestro o del profeta ispirato. È ad esempio il caso dei testimoni sopravvissuti alla persecuzione deciana i quali poi con ampi gesti erogavano la grazia del perdono e della riammissione a *lapsi* e *libellatici* che solitamente, possiamo ritenere, appartenevano a strati sociali più alti.

¹⁰⁵Plot., *Enn.* 2,9,179.

¹⁰⁶Plot., *Enn.* 2,9,90.152: "Affermano, infatti, che per loro soli, sì, c'è la provvidenza!". Per Plotino era anche assurdo che i suoi avversari stimassero loro stessi eterni e poi agitassero profezie di sciagure cosmiche e di catastrofi per i corpi celesti.

¹⁰⁷Non intendo affermare che Plotino recepì il tono aristocratico del suo argomentare da ambienti senatori. Al contrario: egli diede veste filosofica a un'esigenza di difesa della tradizione (pagana) che il Senato aveva espresso, e ancora continuerà a esprimere, con modi e strategie sue proprie.

¹⁰⁸Sulla cristianizzazione del Senato romano cfr., tra l'altro, Brown, 1961 e Salzman, 2002; in questo processo ritengo fondamentale il ruolo delle *clarissimae feminae* le quali, proprio perché diverse dai loro mariti in quanto escluse dai *munera* di Stato e prive delle condizionanti categorie culturali proprie del paganesimo, erano più libere e disponibili alla conversione, cfr. Rinaldi, 1995.

BIBLIOGRAFIA

- Absil, M., 1997 *Les préfets du prétoire d'Auguste à Commode*, Paris: De Boccard.
- Alvarez Martinez, J.M., 1975 "Una escultura en bronce del genius senatus, hallada en Merida", in *Archivo Español de Arqueología*, 48, pp. 141-51.
- Barbieri, G., 1952 *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*, Roma: Istituto Italiano per la Storia Antica.
- Boeswillwald, E. et al., 1905 *Timgad, une cité africaine sous l'empire romain*, Paris: Ernest Leroux Editeur.
- Börker, C. - Merkelbach, R., 1979 ss., *Die Inschriften von Ephesos*, Bonn: R. Habelt.
- Boffo, L., 1994 *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia: Paideia.
- Briquel, D., 1979 "La religion étrusque à la fin de la période impériale. Tagès contre Jésus", in *Mélanges offerts à R. Chevallier*, Luxembourg (Bulletin des antiquités luxembourgeoises, XXIII), pp. 106-19.
- Brown, P.R.L., 1961 "Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy", in *Journal of Roman Studies*, 51, pp. 1-11.
- Caballos, A., 1990 *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania*, Ecija: Editorial Gráficas Sol (Monografías del Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla, 5).
- Calderini, A., 1949 *I Severi. La crisi dell'impero nel III secolo*, Bologna: Licinio Cappelli Editore.
- Castillo, C., 1965 *Prosopographia Baetica*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- Cecchelli, C., 1956 "Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo", in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, I, Milano: Edizioni Ceschina, pp. 351-62.
- Cilento, V., 1971 *Plotino. Paideia antignostica*, Introduzione e commento, Firenze: Le Monnier.
- CIL Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin: W. De Gruyter, 1869 ss.
- Forni, G., 1966 s.v. "Senato", in *Enciclopedia dell'Arte antica classica e orientale*, VII, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, coll. 192-96.
- Gabba, E., 1962 "L'Apologia di Melitone di Sardi", in *Critica Storica*, 1, pp. 469-82.
- García Martínez, F., 1996 *Testi di Qumran*, Brescia: Paideia (Supplementi all'Introduzione allo studio della Bibbia, 10).
- Hemer, C.J., 1989 *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- ILS H. Dessau (ed.), *Inscriptiones Latinae selectae*, Berlin: Weidmannos, 1892-1916.
- Jossa, G., 1991 *I cristiani e l'impero romano*, Napoli: D'Auria.
- Lambrechts, P., 1937 *La composition du Sénat romain de Septime Sévère à Dioclétien (193-284)*, Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum (Dissertationes Pannonicae Musei Nationalis Hungarici, Series I, fasc. 8).
- Lanata, G., 1973 *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano: Giuffrè.
- Loi, V., 1977 "L'identità letteraria di Ippolito di Roma", in AA. VV., *Ricerche su Ippolito*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemerides Augustinianum, 13), pp. 67-88.
- Martinelli, G., 1990 "Il silenzio sui cristiani nella Storia romana di Cassio Dione: un'ipotesi", in *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, 47, pp. 429-42.
- Mazzarino, S., 1973 *L'impero romano*, Bari - Roma: Laterza.
- Momigliano, A., 1998 *Saggi di storia della religione romana*, Brescia: Morcelliana.

- Papini, G., 1934 "Il Cesare della crocifissione", in *Nuova Antologia*, 271 [gennaio-febbraio 1934], pp. 40-43.
- Pareti, L., 1955 *Storia di Roma e del mondo romano*, vol. V, Torino: Unione Tipografica Editrice Torinese.
- PIR² *Prosopographia Imperii Romani*, 2^a edizione, Berlin: De Gruyter, 1933 ss.
- Prinzivalli, E., 2000 s.v. "Ippolito", *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 261-63.
- Pugliese Carratelli, G., 1974 "Plotino e i problemi politici del suo tempo" in *Atti del Convegno Internazionale sul tema Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 61-70.
- Ramelli, I., 2003 *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca alla fine dell'indipendenza*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Rinaldi, G., 1991 "Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di *Atti 24*", in *Rivista Biblica Italiana*, 39, pp. 423-66.
- , 1992 "Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo d'Israele", in *Vetera Christianorum*, 29, pp. 113-36.
- , 1995 "Donne 'autonome e innovative'", in A. Valerio (a c.), *Donna potere e profezia*, Napoli: D'Auria, pp. 97-119.
- , 1998 *La Bibbia dei pagani*, vol. I, Bologna: Edizioni Dehoniane.
- , 2002a "Pagani e cristiani nell'Asia proconsolare. Note prosopografiche", in AA.VV., *Cristiani nell'impero romano. Giornate di Studio. S. Leucio del Sannio – Benevento. 22, 29 marzo e 5 aprile 2001*, Napoli: Arte Tipografica Editore (Citra & Ultra, 5), pp. 99-126.
- , 2002b "I cristiani come *hesterni*. Una riflessione sulle origini del comparativismo storiografico", in G.A. Lucchetta (a c.), *Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'età classica e contemporanea*, Chieti: Università degli Studi di Chieti, pp. 49-61.
- , 2008 *Cristianesimi nell'antichità*, Chieti - Roma: Gruppi Biblici Universitari.
- , 2010 *Domitiani Adversus Iudaeos?*, in F. Mazzei - P. Carioti (a c.), *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di A. Tamburello*, 5 voll., Napoli: Il Torcoliere, vol. 5, pp. 2075-84.
- Salzman, M.R., 2002 *The making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- Sfameni Gasparro, G., 1995 "Plotino e gli gnostici: un contributo al problema 'gnosticismo ed ellenismo'", in *Cassiodorus*, 1, pp. 125-36.
- Simonetti, M., 2000 *Ippolito, Contro Noeto*, Bologna: Edizioni Dehoniane (Biblioteca Patristica, 35).
- Smallwood, E.M., 1956 "Domitian's Attitude Toward the Jews and Judaism", in *Classical Philology*, 51, pp. 1-13.
- , 1976 *The Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian*, Leiden: Brill.
- Sordi, M., 1962-1963 "Dionigi di Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo", in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 35, pp. 123-46.
- , 1965 *Il cristianesimo e Roma*, Bologna: Licinio Coppel Editore.
- , 2002 "Il problema religioso nel discorso di Mecenate ad Augusto: Cassio Dione 52,35,3-36,3", in P. Michelotto (a c.), *Studi di antichità in memoria di M.A. Levi*, Milano: Cisalpino (Acme Quaderni, 55), pp. 469-75.
- , 2004 *I cristiani e l'impero romano*, Roma: Jaka Book.
- Talbert, R.J.A., 1984 *The Senate of Imperial Rome*, Princeton: Princeton University Press.

Volterra, E., 1946 “Di una decisione del Senato romano ricordata da Tertulliano”, in *Scritti in onore di C. Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione*, vol. I, Milano: Hoepli, pp. 471-88.

PAOLO SANTANGELO

“Ad libitum”, *rènyì* 任意 e *rènníng* 任情: licenza o autorealizzazione?*

Nell’ambito della mia ricerca sulla storia della mentalità nella Cina tardo-imperiale, in passato ho esaminato la rappresentazione delle varie declinazioni della volontà e delle sue limitazioni, della sua formazione e della sua evoluzione, in particolare in relazione ai concetti di “predestinazione” e di “spontaneità”, di destino, di attrazione e repulsione. In questo breve saggio, voglio mostrare alcuni esempi di rappresentazione della piena e libera realizzazione dei propri desideri e interessi. Secondo la concezione neoconfuciana, l’uomo deve rendere conto a se stesso e alla società del proprio comportamento, e la morale lo porta a un continuo autocontrollo; tuttavia esiste la possibilità di una spontanea liberazione delle proprie pulsioni, solo in alcune direzioni dopo che sia stato raggiunto un livello di autoperfezione. Allora si tratta di evidenziare alcune costanti associate a tale concetto. L’esame di alcune espressioni relative a casi di *assoluta liberazione delle proprie volontà* ci permette di individuare il modo in cui viene valutato il manifestarsi dell’*io*, libero da ogni autocontrollo.

Sempre rimanendo nell’ambito di alcune fonti del periodo Ming e Qing, intendo soffermarmi su due espressioni, *rènyì* 任意 e *rènníng* 任情, che incontriamo in situazioni nelle quali l’uso del proprio sentire e volere è senza limiti, spesso eccessivo e persino improprio. Esse possono essere rese con “dare libero sfogo alle proprie passioni e ai propri desideri”.¹ *Rèn* 任 mantiene questo significato di “abbandonarsi a” in varie espressioni, come *rènniàn*

* È con grande affetto che partecipo al volume in onore di Yaqob Beyene, ricordando le comuni fatiche ai corsi di laurea e le più distensive chiacchierate mattutine.

¹ Allora esso è paragonabile al seguente esempio in cui viene usato il termine *yu*: “Si davano al bere e se la spassavano con le cortigiane: era proprio quello che desideravano”. 羣酒狎妓惟所欲 TAMY, 泰安州客店, 4:15.

任便 “agire a proprio piacimento”, *rèncóng* 任從 “che sia come tu vuoi”,² *rè-nqì gǎnwéi* 任氣敢為 “agire avventatamente”, *rènxīn* 任心 “fare a piacimento”, *rènyì* 任意 “a piacimento”, *rènzòng* 任縱 “disinibito”, “indulgente con sé stesso”, *rènxìng zìyì* 任性恣意 “abbandonarsi senza controllo alle proprie tendenze”. Come si vede, *rèn* può essere sinonimo di *zì* 恣,³ con il suo duplice significato di soddisfacimento e di sregolatezza, e quindi in una accezione che noi diremmo più vicina al concetto di “licenza” piuttosto che di “libertà”. Viene subito in mente il peso della tradizione dell’auto-controllo e della ricerca del Giusto Mezzo. Per delimitare il valore semantico di tali espressioni, partirei da tre esempi che contengono degli antonimi, e che quindi contribuiscono *a contrario* alla loro definizione:

1) Xiren gli raccomandò: “e ancora porta rispetto ai monaci buddisti e taoisti, ma quel che è più importante, astieniti dal deliziarti col rossetto e dai conseguenti vizi del frequentare le stanze femminili”. “In tutto mi correggerò, mi correggerò! – Baoyu rispose – Che altro c’è? Dimmelo subito”. “Non c’è altro, – soggiunse Xiren – sarebbe bene se soltanto **potessi controllarti in qualcuno di questi cento propositi, senza lasciarti andare a tuo piacimento**. 襲人道: “再不可謗僧毀道, 調脂弄粉。還有更要緊的一件事, 再不許吃人嘴上擦的胭脂了, 與那愛紅的毛病兒。” 寶玉道: “都改, 都改! 再有什麼? 快說罷。” 襲人道: “再也沒有了, 只是百事檢點些, 不任意任情的就是了” (HLM, 19).

2) Xue Pan dentro di sé si sentì segretamente felice: “Ero preoccupato di trasferirmi alla capitale per non cadere sotto la giurisdizione di mio zio, e quindi non potere agire in **assoluta libertà**. Ma ora che mio zio è stato promosso e quindi è stato trasferito, si può ben dire che il Cielo asseconda i desideri degli uomini!” [...]. “Conosco le tue intenzioni: se stai accanto a tuo zio e tua zia non puoi evitare il loro **stretto controllo**. Meglio sarebbe per te di vivere separatamente, **libero di agire a tuo piacimento** [...]” E inoltre la Corte dei Peri Profumati era separata da due edifici, e aveva un ingresso au-

² Si veda ad esempio la risposta del funzionario locale a Wu Song, che aveva chiesto di distribuire fra i cacciatori il premio di cinquanta tael che aveva ricevuto per l’uccisione di una tigre: “Va bene, **volentieri** sia come tu hai deciso”. 既是如此, **任從**壯士處分。JPM, 1.

³ Fra i numerosi esempi, riporterò il passo dalla Storia ufficiale della dinastia Ming, in cui troviamo un accenno allo stesso concetto, espresso con una diretta e chiara valutazione morale negativa: “Quel volgare e disprezzabile essere di Ma Shiyong era ingordo e rude, e vizioso senza limiti”. 馬士英庸瑣鄙夫, 饕殘恣惡。(*Mingshi*, 308: 7905).

tonomo sulla strada, da cui si poteva entrare e uscire **liberamente**. Perciò questi giovani **potevano dare libero corso ai loro desideri a loro piacimento**. Perciò l'idea di Xue Pan di cambiare case a poco a poco venne meno. 薛蟠心中暗喜道: “我正愁進京去有舅舅管轄, 不能任意揮霍, 如今升出去, 可知天從人願。”。。。你的意思我卻知道, 守著舅舅姨母住著, 未免拘緊了你, 不如各住, 好任意施爲。。。況這梨香院相隔兩層房舍, 又有街門別開, **任意**可以出入, 這些子弟們, 可以**放意暢懷**的。因此遂將移居之念, 漸漸打滅了。日後何如, 下回分解。 (HLM, 4).

3) e non essendoci nessuno che li **controllasse**, in assenza della madre Jia e della signora Wang, **si diedero ai più folli divertimenti**, gridando e bevendo, e la sala risplendeva in un tripudio di colori per il fluttuare delle sete e il tintinnio dei gioielli: era veramente una grande festa piena di gioia! 這些人因賈母王夫人不在家, 沒了**管束**, 便**任意**取樂, 呼三喝四, 喊七叫八, 滿廳中紅飛翠舞, 玉動珠搖, 真是十分熱鬧。 (HLM, 62).

Nel primo esempio a *rènyì rèngíng* 任意任情 è contrapposto “controllarsi”, *jiǎndiǎn* 檢點. Nel secondo, a *rènyì* 任意 – rafforzato da *huīhuò* 揮霍⁴ – si oppongono due espressioni, *guǎnxiá* 管轄 e *jūjǐn* 拘緊, che implicano entrambe il controllo, l'autorità, le limitazioni altrui. Infine nel terzo caso la stessa parola *rènyì* 任意 viene definita dalla mancanza di *guǎnshù* 管束, limiti, controlli. Da ciò dobbiamo dedurre che *rènyì*, *rèngíng* e sinonimi indichino la condizione di completa libertà dai propri e altrui controlli.

Nell'ultima proposizione, la libertà e la licenza sono associate al “divertirsi”, al “divertimento” e al “piacere”, *qǔlè* 取樂. Lo stesso abbinamento viene usato per i due amanti lussuriosi protagonisti del noto romanzo erotico *Jin-PingMei* per i piaceri dell'amore: “e i due, nella stanza superiore, si diedero alle gioie dell'amore senza alcun limite. Non era più come prima, nella casa di donna Wang, dove il loro piacere era stato limitato dalle preoccupazioni di venire scoperti come dei ladri di polli. Ma ora che Wuda era morto, non ci stava più nessuno a casa, ed i due amanti a loro piacimento potevano spassarsela tutta la notte”. 二人在樓上**任意縱橫**取樂, 不比先前在王婆家茶房裏, 只是偷鷄盜狗之歡。如今武大已死, 家中無人, 兩個**肆意**停眠整宿。 (JPM 6:103). Qui *rènyì* 任意 è rafforzato da *zònghéng* 縱橫 “liberamen-

⁴ Si veda anche l'uso della combinazione nel seguente passo del “Sogno della camera rossa”: “You Sanjie si era messa a parlare senza inibizioni e completamente a proprio piacere, prendendosi gioco dei due fratelli con espressioni anche volgari”. 尤三姐自己高談闊論, **任意揮霍**, 村俗流言。 (HLM, 65: 999).

te-licenziosamente”, e ripreso dal sinonimo *sìyì* 肆意, “sfrenato, sfrenatamente”, che sottolineano la smodatezza e la pienezza del loro darsi ai piaceri.⁵ Si noti la presenza di due termini, che esprimono entrambi “l’eccesso” e la “smodatezza” nella manifestazione di una persona o di un suo comportamento, *héng* 橫 (sregolato) e *sì* 肆 (sfrenato, senza ritegno).⁶

Più in generale, però, il sentirsi liberi di dedicarsi a un’attività piacevole per il soggetto – quello che alcuni psicologi chiamano *flow*⁷ – può riguardare qualsiasi attività prediletta dal soggetto, dal vino al gioco (吃酒賭博) allo “spendete e spandete senza ritegno” 任意開銷 (HLM, 106) e “all’ozziare a piacimento”. 任意閑遊 (HLM, 111):

Ma voi avete lasciato libera la gente di bere e giocare a piacimento. 你們反縱放別人，任意吃酒賭博。 (HLM, 56: 857).

Più raramente, è assente ogni sfumatura morale negativa, e si mette in rilievo l’elemento di auto-realizzazione che la piena soddisfazione comporta:

Un giorno, Li Bai disse alla moglie, la signora Xu, che intendeva allontanarsi per visitare alcuni paesaggi di particolare bellezza. Vestitosi da letterato, [...] si mise in cammino a cavallo di un vigoroso mulo, e iniziò il viaggio a suo completo piacimento. 一日白對許氏說，要出外遊玩山水，打扮做秀才模樣，。。。。，騎一健驢，任意而行。 (JSTY, 9: 290).

Dal punto di vista teoretico, Wang Tingxiang 王廷相 (1474-1544), trattando dell’annosa questione della natura umana, riprende il termine *rèngqíng*, per intendere “dare libero sfogo alle proprie passioni”, e quindi valuta negativamente tale rilassamento dei costumi:

⁵ Si noti che l’abbinamento *rènyì* e *zònghéng* si trova anche in altri romanzi, e che non necessariamente riguarda la lussuria, ma anche il darsi con piena libertà a ciò che piace e interessa. Si veda il seguente brano dal “Sogno della camera rossa”: “Da quando Jia Zheng era partito, ogni giorno Baoyu se la spassava liberamente nel giardino, trascorrendo così il tempo senza alcun impegno e incombenza”. 單表寶玉自賈政起身之後，每日在園中任意縱性遊蕩，真把光陰虛度，歲月空添。 (HLM, 37).

⁶ Si veda questo esempio tratto dalla raccolta di racconti “Il Maestro non ne parlava” (*Zibuyu*). Uno spirito maligno si impossessa della figlia di Chen e parla attraverso di lei, minacciando il padre: “Sei terribile, signor Chen! E poiché affermi che io sono uno spirito malvagio, io ricorrerò senza ritegno a tutti miei poteri demoniaci, per esigere la vita di tua figlia, e tu non avrai da lamentarti poi”. 陳先生好利害！汝既說我是惡鬼，我將肆惡鬼手段，索汝女命去，毋悔。 (ZBY, 8: 163, E Gui He Zha Bu Sui 惡鬼嚇詐不遂).

⁷ Csikszentmihalyi - Csikszentmihalyi, 1988.

“Qualcuno sostiene che se una persona si è comportata male, e, ripensandoci, ne prova vergogna dentro di sé, questa è la prova della assoluta bontà della natura umana. Ahimé! Questo è invece il risultato dell’opera degli antichi saggi che hanno coltivato la morale e hanno stabilito la dottrina. La natura della gente comune si basa sulle abitudini, secondo gli insegnamenti dei saggi e le norme imposte dalle leggi: è ormai un antico costume fra gli uomini la pratica di considerare il bene come la meta da incoraggiare e il male come qualcosa da vietare e rifuggire. E poiché è considerato virtuoso seguire il bene e vizioso invece dare libero sfogo alle passioni, persino gli uomini dappoco necessariamente provano vergogna quando riesaminano con quiete il loro comportamento. 或曰: 人既為惡矣; 反之而羞愧之心生焉, 是人性本善而無惡也。嗟乎! 此聖人修道立教之功所至也。凡人之性成於習, 聖人教以率之, 法以治之, 天下古今之風以善為歸, 以惡為禁, 久矣。以從善而為賢也, 任其情而為惡者, 則必為小人之流, 靜言思之, 安得無愧悔乎?⁸

Anche per un pensatore non certamente rigorista quale fu Geng Dingxiang 耿定向 (1524-1596),⁹ legato alla scuola Yangming di Taizhou, “assecondare le passioni e dar loro libero sfogo” era un fattore di disordine morale. Anch’egli si trovò a presentare con cautela le dottrine che si opponevano all’autocontrollo, e a dovere giustificare certe posizioni considerate eterodosse perché a favore della libera espressione dei desideri. In un suo brano, così egli cerca di rettificare alcuni concetti, e quindi distinguere fra “libertà” e “licenza”, riproponendo una serie di questioni fondamentali:

“Quando Li Zhi sostiene che il Buddha considerava il desiderio sessuale 情欲 come propria natura e destino 性命, diceva una cosa seria. Mencio ha già trattato come parte della natura umana sia del desiderio della gola per ciò che attiene al gusto, sia del desiderio degli occhi per ciò che attiene al bello. Ma un signore enfatizza il destino più che la natura umana. Non so se Li Zhi sia d’accordo con me su questo. Una volta ho affermato che il Zhongyong non sostiene che la natura umana sia la Via, ma piuttosto che la realizzazione della propria natura 率性是 la Via. I letterati equivocano il significato della frase ‘realizzare la natura’ (*shuaxing* 率性) con ‘assecondare le passioni’ (*renqing* 任情), ma non comprendono che il carattere *shuai* 率 in *shuaxing* dovrebbe essere interpretato come ‘guidare’ o ‘dirigere’, come ad esempio nel caso di

⁸ Wang Tingxiang, *Da Xuejun Cai Lunxing shu*, cit. in *Zhongguo zhhexueshi ziliao xuanji* 中國哲學史資料選輯, *Song Yuan Ming zhi bu, xia* 宋元明之部 下, Beijing: Zhonghua shuju, 1962, p. 524.

⁹ Geng Dingxiang è un pensatore della scuola Taizhou che concentrò la sua attenzione sulla dottrina di Wang Yangming e in particolare sulla coscienza innata. Amico di Li Zhi, si trovò in disaccordo su alcune sue conclusioni.

un esercito. La natura di una persona è desiderare il buon cibo e le belle case. Ma se questa natura è lasciata libera a se stessa, anziché essere diretta o controllata, è come abbandonare i soldati al saccheggio e allo sfruttamento della popolazione, con gravi conseguenze pericolose”.¹⁰

Wang Yangming, d'altra parte, nel suo *Chuanxilu* 傳習錄 con tale espressione e altre simili intende la perdita del controllo morale, e spesso ammonisce contro “il pericolo di abbandonarsi alle passioni e desideri” 任情恣意之害, o analoghe espressioni, 恣情縱欲, o 任情任意.

Abbiamo esaminato alcuni esempi in cui queste espressioni vengono usate in fonti di diverso genere, quelle propriamente storiche e nella narrativa, che tratta della vita quotidiana. Se il più delle volte il tono è moralistico, tuttavia dobbiamo notare che in alcuni autori si dimostra una certa tolleranza. Porterò due esempi di due grandi scrittori, il drammaturgo Tang Xianzu 湯顯祖 (1550-1616) e il letterato Zhang Dai 張岱 (1597-1689). Nell'atto 53 del dramma “Il Padiglione delle peonie” (*Mudanting*) il letterato Liu Mengmei, quando il funzionario Du Bao, padre della sua amata Du Liniang, nel corso del processo gli contesta di avere violato la tomba della figlia, difende il comportamento della monaca daoista Pietra per avere facilitato l'incontro degli amanti: “La monaca Pietra fu così saggia da lasciare liberi gli amanti alle loro effusioni”. 則那石姑姑他識趣拿奸縱. Qui, il termine *jiān* 奸 porta il senso morale negativo di “relazione adultera”, “sleale”, “disonesta” e *zòng* 縱 allude agli eccessi di “indulgere ai vizi”. Tuttavia, se consideriamo il senso generale della frase, comprendiamo che questa “licenza” è considerata come una “situazione delicata” che meritava comprensione. Infatti questo termine viene bilanciato dall'espressione *shíqu* 識趣 che indica che la monaca “sapeva come muoversi”, “era sensibile e aveva tatto” in quella delicata situazione.

In “L'amore al quartiere dei Ventiquattro Ponti”, Zhang Dai riporta la testimonianza del cugino Zhuoru, edonista e amante di tutti i piaceri della vita, che esprime con compiacimento il suo totale abbandono alle gioie con le raffinate cortigiane di Hangzhou:

Quando passo a Chaoguan, centinaia sono le bellezze dagli occhi seducenti e dal cuore ardente, che mi guardano come fossi Pan An, una sorta di Paride: mi obbediscono ad un cenno, e posso scegliere fra di esse a **mio piacimento** chi certamente si dedica

¹⁰ Geng Dingxiang 耿定向, Yu Zhou Yatang 與周亞塘, in *Geng Tiantai xiansheng Wenji* 耿天臺先生文集, Taipei: Wenhai chubanshe 文海出版社, 1970, pp. 61b-62a, e trad. di Weizong, 2001, p. 51.

a me quando io desidero e la chiamo. 弟過鈔關，美人數百人，目挑心招，視我如潘安，弟顧指氣使，**任意**揀擇，亦必得一當意者呼而侍我。王公大人豈過我哉！”複大噓，餘亦大噓。(TAMY 4: 22 二十四橋風月).

In questi altri due brani, tratti dal racconto 33 della raccolta di Feng Menglong *Jingshi tongyan*, abbiamo un ulteriore esempio di come venga espressa la libertà di realizzazione dei desideri. Il racconto descrive la vita di una famiglia di un mercante interprovinciale, Qiao Jun, che si assenta spesso da casa per vari mesi l'anno, per svolgere i suoi traffici, che consistono nel vendere filati di seta alla capitale (Kaifeng, in quanto il racconto è ambientato in epoca Song), per poi acquistare in quella regione frutta secca da rivendere nella sua area d'origine, Hangzhou. La moglie, Gao, si occupa degli affari di casa e tiene la contabilità domestica. Durante un soggiorno a Nanchino, Qiao Jun si innamora della giovane Zhou Chunxiang che acquista per una somma conveniente, e porta a casa come concubina, accettando le condizioni impostegli dalla moglie Gao: la separazione dei beni e l'alloggio della concubina in un altro appartamento. Qiao Jun prende in affitto una seconda residenza, dove viene ad abitare, facendo però regolarmente visita alla moglie principale ogni tre giorni. Quando riparte per lavoro, affida la concubina alla moglie. La giovane Zhou comincia a soffrire di solitudine dopo che l'assenza del marito si prolunga oltre ai due mesi promessi, e comincia a interessarsi al giovane servo Dong Xiao'er, assunto per eseguire i lavori di *corvée* al posto del mercante. La vigilia dell'anno nuovo, la Zhou si avvicina al servo e ne vince la timidezza facendolo bere nella sua camera da letto, poi, piegando le sue resistenze, lo abbraccia, sedendosi accanto a lui sul letto, e si toglie i vestiti, “facendogli carezzare i suoi candidi seni come pannelli di riso. Allora, assalito dal desiderio, Xiao'er prese fra le mani il viso della Zhou, la baciò in bocca con passione, e **si abbandonò** al piacere con lei [...] 交他摸胸前麻團也似白奶。小二淫心蕩漾，便將周氏臉摟過來，將舌尖幾度在周氏口內，**任意**快樂。 In seguito, la signora Gao, avendo sentore della tresca segreta, col pretesto di fare economia, fa spostare la concubina presso la sua residenza. Allora, col passare dei mesi, benché la Zhou e il giovane continuassero ad amarsi, alla fine non era più come una volta, quando, convivendo in una propria abitazione, essi potevano **dare sfogo alla loro passione** a piacere”. 周氏雖和小二有情，終久不比自住之時兩個**任意**取樂。

È quindi chiaro come tali espressioni siano prevalentemente assunte in senso negativo, come rilassamento e decadenza morale, forma di “licenza” e “sfrenatezza”, persino fra scrittori e pensatori che si discostano dall'ortodossia intransigente. Come era da prevedere, anche quando l'autore vuole dare spazio all'elemento soggettivo della soddisfazione e della realizzazione, ri-

spetto alla gabbia delle norme morali, non sembra sentire l'esigenza delle società moderne di interrogarsi sull'ambito della libertà dell'individuo, ma privilegia piuttosto la problematica sulla capacità o incapacità del soggetto a porre un limite ai propri impulsi e un freno ai propri desideri. Tale atteggiamento è in prevalenza considerato come una specie di *hybris*, una prevaricazione dell'assetto armonico individuale e sociale. Eppure in alcuni casi l'espressione in oggetto viene assunta nel suo significato neutro di soddisfacimento delle proprie tendenze, di gioia e di passioni senza limitazioni e senza ostacoli, e seppur raramente in una prospettiva di auto-realizzazione, come nel caso del poeta che liberamente viaggia per ammirare il paesaggio di monti e fiumi (遊玩山水。。。任意而行). Se è vero che la civiltà cinese tradizionale è caratterizzata dall'insistenza sui valori sociali che privilegiano la collettività e le sue esigenze, è anche vero che un certo individualismo si è sviluppato negli ambienti della gentry, nell'ambito della cultura della classe colta, specie nel periodo di grande sviluppo fra la fine dei Ming e i Qing.

BIBLIOGRAFIA

- Csikszentmihalyi, M. - Csikszentmihalyi, S.I. (eds.), 1988 *Optimal Experience. Studies of Flow in Consciousness*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Gujin xiaoshuo* 古今小說 di Feng Menglong [1621] Taipei: Shijie shuju, 1991, ed. *Tianxuzhai* 天許齋 (Naikaku bunko).
- HLM: Hongloumeng* 紅樓夢, ed. originaria *Chengjia* 程甲本 (1791, rist. Beijing: Zhonghua shuju, 1998) (il testo elettronico corrispondente è stato concesso dalla casa editrice grazie al Prof. Guo Yingde).
- Jingshi tongyan* 警世通言 di Feng Menglong [1624] *Jingshi tongyan*, Taipei: Shijie shuju, 1991 ([Jin-]Ling Jianshantang 陵兼善堂 ed., Hōsa bunko in Nagoya).
- JinPingMei* 金瓶梅, [±1600], Chongzhen 崇禎本, ed. critica. (Xinke xiuxiang piping 新刻繡像批評), Taipei: Xiaoyuan chubanshe 曉園, 1990.
- Mingshi*, ristampa, Beijing: Zhonghua shuju, 1974.
- Mudanling* 牡丹亭, di Tang Xianzu 湯顯祖 (1550–1616). Rist. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1998.
- Qingshi leilue* 情史類略, [*Qingshi*] attrib. a Feng Menglong [1629–32], rist. Shenyang: Chunfeng wenyi chubanshe, 1986.
- Rulin waishi* 儒林外史, di Wu Jingzi [1803], rist. Hong Kong: Zhonghua shuju, 1972, e Changsha: Yueli shushe, 1997.
- TAMU: Tao'an mengyi* 陶庵夢憶, rist con 西湖夢尋, Shanghai: Shanghai guji, 1982, sulla base dell'edizione Yueyatang 粵雅堂叢書, 1855.
- Weizong, Martin Huang, 2001 *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Xingshi hengyan* 醒世恆言 di Feng Menglong, ed. *Yejingchi* 叶敬池 (Naikaku bunko 內閣文庫), rist. Taipei: Shijie shuju, 1983.
- ZBY*, Zibuyu 子不語 di Yuan Mei 袁枚, rist. Nanjing: Jiangsuguji chubanshe, 1993.

LUISA SERNICOLA E FEDERICA SULAS

**Continuità e cambiamento nel paesaggio rurale di Aksum:
dati archeologici, etnografici e paleoambientali**

Introduzione

Il presente contributo intende fornire una sintesi generale della storia del paesaggio rurale dell'area di Aksum (Etiopia settentrionale) analizzando gli elementi di continuità e cambiamento che ne hanno caratterizzato l'evoluzione fino a giungere alla situazione attuale. L'obiettivo principale è ridiscutere alcuni aspetti chiave della storia antica del territorio, tra cui le dinamiche dell'insediamento umano e il loro contesto ecologico-ambientale, alla luce dei dati recentemente acquisiti.

L'Etiopia settentrionale, come molti altri paesi dell'Africa sub-sahariana, è da tempo stretta nella morsa di ricorrenti crisi socio-ambientali in cui fenomeni di carattere regionale, come un calo nelle precipitazioni o il ravvivarsi di tensioni alle frontiere, hanno effetti devastanti anche a livello locale. Questo studio intende offrire un contributo al dibattito su sostenibilità e sviluppo attraverso la ricostruzione e l'analisi sul lungo periodo delle dinamiche di interazione uomo-ambiente in Etiopia settentrionale, dalle quali è emersa la situazione attuale. Le dinamiche di un ecosistema umano, infatti, possono essere comprese solo attraverso un'analisi diacronica, che tenga in considerazione il fattore temporale superando, così, i limiti di un approccio contemporaneo.¹ La dimensione locale, inoltre, diventa essenziale per collocare il presente nel proprio contesto storico.

Nel caso di Aksum, l'integrazione di dati archeologici, storici, etnostorici e ambientali offre nuovi spunti di riflessione e invita a rivalutare alcuni aspet-

¹ Si veda Butzer, 1982.

ti importanti delle dinamiche di interazione uomo-ambiente che hanno caratterizzato questo territorio.

Aksum oggi [Sernicola e Sulas]

Aksum si trova nella regione del Tegrāy, sul versante nordorientale degli altopiani settentrionali che sovrastano il torrido deserto della Dancalia a est e i bassopiani sudanesi a ovest (fig. 1). Il Tegrāy, come gran parte dell'Etiopia, è una regione prevalentemente agricola, in cui l'81% della popolazione è composta da contadini. Altitudine e temperatura creano condizioni ottimali per l'insediamento umano in quest'area, situata appena al di sopra della fascia di diffusione della mosca *tse-tse* e riparata dal clima secco e freddo delle vette maggiori. I Monsoni raggiungono gli altopiani all'inizio di giugno e, fino a settembre, causano grandi piogge che alimentano corsi d'acqua a carattere torrentizio e si accompagnano a intensi fenomeni di erosione dei pendii, in maggioranza ricoperti solo da cespugli e arbusti.²

La geologia di origine vulcanica (basalti, trachiti e sedimenti quaternari) e la variazione topografica sono all'origine dei limi sabbiosi che ricoprono pendii e fondovalli e dei limi argillosi scuri presenti nelle pianure.³

Oggi, il paesaggio rurale dell'area di Aksum è caratterizzato da campi terrazzati e piccoli villaggi sparsi; le abitazioni si concentrano prevalentemente lungo i pendii, a ridosso delle aree pianeggianti destinate alla coltivazione. Il sistema di sussistenza locale si basa su un'agricoltura di tipo secco e dipende quasi interamente dalla pioggia per le coltivazioni.

Il paesaggio dell'antica Aksum fra narrativa e archeologia [Sernicola e Sulas]

La ricchezza del patrimonio storico-culturale di Aksum ha da tempo stimolato la curiosità di studiosi e la ricerca archeologica nella zona vanta una lunga tradizione.⁴ La carta archeologica dell'area, recentemente ultimata,⁵ il-

² I numerosi alberi di *eucalyptus*, piantati all'interno di programmi di rimboschimento, hanno contribuito ben poco alla lotta contro l'erosione, vedi McCann, 2001, pp. 79-108; La Brosse, 2001; Mulugeta *et al.*, 2004.

³ Butzer, 1981; Schmid *et al.*, 2008.

⁴ Phillipson, 1998; *Id.* (ed.), 2000; Fattovich *et al.*, 2000; Fattovich, 2005.

⁵ Le ricognizioni sono state effettuate nell'ambito del progetto della missione archeologica dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", diretta dal Prof. Rodolfo Fattovich, e di un

lustra la complessità del patrimonio archeologico del territorio e la densità di siti in pochi chilometri quadrati (fig. 3).

L'occupazione umana della zona, risalente alla tarda preistoria, registra un notevole incremento a partire dal I mill. a.C.⁶ e, attraverso fasi di espansione e contrazione, continua fino a oggi. Poco conosciute rimangono ancora le dinamiche di popolamento durante i periodi precedenti il fiorire del Regno di Aksum (*ca.* I sec. a.C. - VIII sec. d.C.), così come scarse sono le informazioni sulla distribuzione e sui sistemi di gestione delle risorse naturali, che devono aver ricoperto un ruolo determinante nella nascita, espansione e declino di società complesse nella regione.

L'agricoltura sembra essere stata praticata fin dalla più remota antichità con un progressivo intensificarsi durante il periodo aksumita (I mill. d.C.). Tracce di grano, orzo e lino sono state rinvenute in contesti archeologici della prima metà del I mill. a.C., mentre diverse varietà di grano, legumi e fibre vegetali erano coltivate nel I mill. d.C.⁷ Le colture di epoca aksumita trovano ampia corrispondenza fra le piante tradizionalmente coltivate nella regione. Inoltre, la rappresentazione di tralci di vite e grappoli d'uva su supporti in avorio e pietra provenienti da contesti funerari aksumiti, il rinvenimento di semi d'uva in contesti abitativi e la presenza nell'area di almeno due sistemi di vassche probabilmente usate come presse per l'uva,⁸ suggeriscono che anche la coltura della vite fosse praticata in epoca antica. La coltivazione di cereali e l'allevamento di bestiame sono suggeriti anche dall'iconografia monetale, dalle iscrizioni e dall'arte fittile della cultura aksumita a testimonianza del lo-

progetto di documentazione e tutela del patrimonio archeologico di Aksum sponsorizzato dalla Banca Mondiale. La raccolta e l'analisi dei dati e l'elaborazione della carta archeologica sono state effettuate da Luisa Sernicola nell'ambito del Dottorato di Ricerca e sono parte integrante della tesi conclusiva, cfr. Sernicola, 2008; Sernicola - Phillipson, 2011.

⁶ *Ibid.*

⁷ Phillipson (ed.), 2000, pp. 468-80; Bard, 1997; Boardman, 1999; Bard *et al.*, 2000.

⁸ L'interpretazione delle cisterne come bacini per la spremitura dell'uva è tuttora dibattuta. Alcuni studiosi collegano, infatti, queste strutture ad altre attività, tra cui la lavorazione dell'oro, *e.g.* Phillipson, 2006. Tuttavia, le caratteristiche geologiche dell'area e i confronti tipologici con strutture simili presenti nei contesti archeologici delle regioni limitrofe sembrano supportare la prima ipotesi, cfr. Krencker - von Lüpke - Zahn, 1913, pp. 74-7; Manzo, 1999, p. 356; Sutton, 2008. La pratica della viticoltura ad Aksum in epoca antica è stata suggerita da alcuni studiosi, *e.g.* Manzo 1999, p. 356; Bard *et al.*, 2000, p. 79; Phillipson (ed.), 2000, p. 469; Sutton, 2008, si veda la n. 52. Si ricorda che la regione è al di fuori della distribuzione ecologica della vite selvatica, vedi discussione in Sulas *et al.*, 2009.

ro valore non solo economico ma anche simbolico-culturale. Ancora scarsi sono i dati disponibili sul sistema di gestione dei campi coltivati e delle aree destinate al pascolo, e sulla storia della copertura vegetale. L'ipotesi di un utilizzo di complessi sistemi di irrigazione per sostenere una crescente popolazione e un'articolazione sociale più complessa durante l'epoca aksumita è stata finora ripetutamente suggerita.⁹

Per quanto riguarda il clima, fin dal tardo Pleistocene gli altopiani settentrionali beneficiarono di condizioni più umide rispetto alle attuali, che perdurarono fino al V mill. a.C. circa, quando si avviò un progressivo inaridimento.¹⁰ Questo fenomeno fu accompagnato da una diminuzione del livello delle falde acquifere e della portata dei corsi d'acqua, attribuita allo sviluppo di pratiche agricole e all'incremento della deforestazione.¹¹ Il modello attualmente disponibile prevede un intensificarsi dell'impatto umano sul territorio con un progressivo aumento dell'attività agricola all'inizio del I mill. d.C. che, in concomitanza con un incremento nelle precipitazioni, avrebbe portato col tempo a un collasso socio-ecologico del sistema locale. Quest'ultimo avrebbe contribuito in modo determinante al declino del Regno di Aksum alla fine del I mill. d.C.¹² I depositi di accumulo di sedimenti investigati nella piana di Aksum sono stati, infatti, associati a un aumento delle precipitazioni e al progressivo intensificarsi della pressione antropica sul territorio all'inizio del periodo aksumita (fine del I mill. a.C.).¹³ Questo modello culturale e ambientale ha trovato supporto nelle ricostruzioni climatiche disponibili su scala regionale e continentale per il Corno d'Africa settentrionale e l'Africa orientale.¹⁴

Tracce di deforestazione in epoca antica sono state registrate in alcune zone dell'Etiopia settentrionale,¹⁵ tuttavia la presenza di foreste ad Aksum e nei suoi dintorni e del loro abbattimento resta ancora oggi discutibile. La lunga occupazione dell'area suggerisce una gestione organica e responsabile del territorio, orientata alla conservazione delle risorse e a una produttività bassa

⁹ Munro-Hay, 1991; Phillipson, 1998; Michels, 2005.

¹⁰ Lamb, 2001; Dramis *et al.*, 2003; Nyssen *et al.*, 2004.

¹¹ Moeyersons *et al.*, 2006.

¹² Monneret de Villard, 1938, pp. 7-13; Butzer, 1981; Bard, 1997 e Bard *et al.*, 2000.

¹³ Monneret de Villard, 1938; Butzer, 1981.

¹⁴ Lamb *et al.*, 2004 e 2005; Olago, 2001; Chailé - Gasse 2001.

¹⁵ Hürni, 1989; Brancaccio *et al.*, 1997; Machado *et al.*, 1998; Darbyshire *et al.*, 2003; Nyssen *et al.*, 2004.

ma sostenibile sul lungo periodo. Al contrario, il modello finora utilizzato, che lega l'intensificarsi dell'attività agricola al depauperamento delle risorse e al collasso socio-ecologico del sistema,¹⁶ presuppone una gestione del territorio basata su sfruttamento/raccolto/profitto, finalizzata a ottenere una produttività molto alta, ma limitata al breve periodo e, al tempo stesso, causa di un rapido degrado ambientale.

Evidenze archeologiche sull'utilizzo di un'irrigazione artificiale sono quasi inesistenti, ad eccezione di alcune strutture rinvenute sulla collina di Bēta Giyorgis¹⁷ e provvisoriamente attribuite a un sistema di gestione delle acque.¹⁸ La conservazione di strutture legate all'agricoltura, come terrazzi di irrigazione e coltivi, pone seri problemi in termini di visibilità archeologica e determinazione cronologica, soprattutto in un contesto dove l'insediamento umano ha radici molto antiche. Ad Aksum, le dinamiche insediative e di gestione delle risorse da epoca antica fino al giorno d'oggi sono state accompagnate dalla continua alterazione di alcuni elementi naturali (e.g. sorgenti d'acqua, fertilità dei terreni, stabilità dei pendii) e non (sistemi di terrazzamento e campi coltivati, vie di comunicazione, *loci* di estrazione di materie prime). Al contempo, altre componenti dell'ecosistema locale, sia naturali (geologia) che non (colture), non sembrano aver subito importanti alterazioni almeno fino agli ultimi anni.

Per un nuovo modello ecologico-culturale dell'antica Aksum: il sistema di insediamento [Sernicola]

Due ricognizioni archeologiche hanno recentemente completato l'esplorazione sistematica e intensiva dell'area di Aksum¹⁹ (fig. 3). Lo studio dei dati rilevati, integrati con le informazioni raccolte dalle indagini precedenti, ha permesso di effettuare un esame dettagliato della concentrazione e della distribuzione delle evidenze archeologiche su tutta l'area e di ricostruire, attraverso l'analisi diacronica del modello d'insediamento antico, le dinamiche di occupazione del territorio, anche in relazione ai fenomeni di pressione antro-

¹⁶ Butzer, 1981.

¹⁷ Per la localizzazione delle aree menzionate nel testo si veda la fig. 2.

¹⁸ Fattovich - Bard, 2001.

¹⁹ Si veda la n. 5.

pica e sfruttamento agricolo dell'area.²⁰ È opportuno premettere che il ruolo di capitale politica e religiosa può aver determinato traiettorie particolari all'interno dei processi di occupazione e sfruttamento agricolo dell'area, come sembra suggerito dai fenomeni di inurbamento e, contemporaneamente, spopolamento delle aree rurali periferiche registrati nella fase di massima espansione del regno. In questo senso, il caso di Aksum costituisce un modello a sé, non paradigmatico per tutti gli altri centri più propriamente rurali dell'altopiano tigrino.

Il primo dato emerso dall'analisi della distribuzione delle evidenze archeologiche in relazione alle caratteristiche geomorfologiche dell'area in esame suggerisce la presenza di tre unità insediative principali: a) la piana immediatamente a sud della collina di Bēta Giyorgis dove, a partire dal I/II sec. d.C., si sviluppa il centro urbano di Aksum; b) la collina di Bēta Giyorgis, che durante tutte le fasi si caratterizza come l'area più densamente occupata; c) le colline circostanti che delimitano fisicamente il territorio e che costituiscono la fascia rurale periferica dello stesso (fig. 2). Durante il periodo aksumita le tre unità insediative emergono come parte di un sistema unitario all'interno del quale le dinamiche di popolamento, occupazione e sfruttamento del territorio appaiono strettamente correlate.

Fatta eccezione per pochi casi isolati, completamente priva di insediamenti si presenta la piana che, da sud a nord, circonda le colline di Bēta Giyorgis e Māy Qoḥo e l'area del centro urbano di Aksum. Questa, caratterizzata da suoli bruni con proprietà vertiche, già in epoca antica fu probabilmente destinata esclusivamente allo sfruttamento agricolo. e/o al pascolo.

Nella prima metà del I mill. a.C., durante il periodo cosiddetto "Pre-aksumita" (ca. 700-400 a.C.) il modello d'insediamento nell'area è caratterizzato da una concentrazione degli insediamenti intorno alla collina di Bēta Giyorgis che, già in questa fase, si presenta come l'area più densamente occupata. Un centro residenziale era probabilmente localizzato sulla sommità della collina,²¹ forse associato a un complesso cerimoniale registrato nei livelli più bassi dello scavo della necropoli di 'Ona Endā Ābboy Zawgē.²² Casolari isolati si registrano lungo le pendici settentrionali e orientali del rilievo e due vil-

²⁰ Per una descrizione dettagliata delle procedure di ricognizione e dei parametri utilizzati per la classificazione cronologica e funzionale dei siti documentati vedi Sernicola, 2008, pp. 61-71 e 88-105; Fattovich - Takla Hagos, 2006.

²¹ Fattovich - Bard 1997, pp. 61-62; Fattovich *et al.*, 1999, p. 47.

²² Fattovich - Bard, 1991, p. 52.

laggi risultano localizzati rispettivamente lungo i pendii sudoccidentali e sudorientali dello stesso. Il popolamento della fascia periferica è caratterizzato, in questa fase, esclusivamente da casolari isolati e piccole aggregazioni di casolari localizzati soprattutto a sud-ovest, nell'area di 'Āddi Ḥankarā. Due siti, uno nell'area di Golo e l'altro ad 'Āddi Karni completano il quadro della distribuzione degli insediamenti nella zona periferica per questo periodo. In questa fase non si registrano tracce di occupazione della piana; un'area domestica è stata individuata e parzialmente indagata nell'area di Kidāna Mehṛat,²³ a nord-est della città moderna.

Un netto aumento nel numero di insediamenti caratterizza il periodo Proto-aksumita (ca. 400-40 a.C.), associato a un aumento del livello di aggregazione spaziale su tutta l'area. A Bēta Giyorgis, lo scavo di un palazzo residenziale nel sito di 'Ona Nagast²⁴ sembra confermare l'ipotesi che la collina sia stata la sede del più antico centro politico e amministrativo del territorio. Sebbene i dati a disposizione siano ancora pochi, non è da escludere che già durante questa fase la piana di Aksum sia stata occupata, come suggerito dalla presenza di elementi caratteristici delle sepolture di epoca Proto-aksumita recentemente emersi durante lo scavo di due tombe a pozzo all'interno del Parco delle Stele.²⁵ Tornando agli elementi più propriamente legati all'aspetto rurale del paesaggio, la caratteristica più interessante di questa fase è rappresentata dall'intensificarsi degli insediamenti nella fascia periferica. Nell'area di Golo, sulla collina di Gobedrā, il piccolo insediamento registrato nella fase precedente si sviluppa in un sistema insediativo complesso, caratterizzato da un villaggio centrale circondato da casolari isolati e da piccole aggregazioni di casolari. Inoltre, abitazioni rurali si registrano a nord, nell'area di 'Āddi Ṣahāfi, mentre casolari isolati, insieme ai resti di edifici monumentali/amministrativi, si sviluppano nella zona di Kubē, all'ingresso di due valli che conducono ad Aksum rispettivamente da nord-est e da ovest/nord-ovest.

²³ Phillipson (ed.), 2000, pp. 267-379.

²⁴ Fattovich - Bard, 1995, pp. 66-9; Fattovich - Bard, 1997, pp. 61-62; Fattovich *et al.*, 2000, pp. 72-79, fig. 20a.

²⁵ Takla Hagos, 2008, pp. 84-112. Osservazioni più precise potranno essere effettuate solo dopo la pubblicazione dei dati. Evidenze di un'occupazione più antica di quella generalmente proposta potrebbero emergere, inoltre, dal riesame dei materiali raccolti nei livelli più bassi dell'edificio indagato all'interno del recinto della cattedrale tra il 1957 e il 1958, cfr. de Contenson, 1959, pp. 1-2, e *Id.*, 1963, pp. 1-14, Manzo, 2003, pp. 37-50.

Un sensibile aumento nel numero di insediamenti e nell'aggregazione spaziale degli stessi caratterizza gli inizi del periodo aksumita (Aksumita Iniziiale, ca. 40 a.C.-150 d.C.). L'intensificarsi del popolamento della zona periferica continua con l'occupazione della collina di Mišellām e dell'area di Abbā Liqānos; aumentano anche i siti del settore meridionale della piana di Aksum, con la ricomparsa di insediamenti nell'area sudorientale, ad 'Āddi Karni. L'elemento più interessante, durante questa fase, è rappresentato dall'incremento e dalla sensibile concentrazione di insediamenti a nord del territorio. Aumentano, infatti, gli insediamenti nell'area di 'Āddi Ṣaḥāfi, dove si registra un numero cospicuo di casolari rurali isolati e la comparsa di un villaggio lungo il corso del fiume Māy Hebay-Godā. Si intensifica, inoltre, l'occupazione delle pendici sudoccidentali e occidentali della collina di Kubē e della valle di Felfel, a nord di Gobedrā. L'interesse per il versante settentrionale dell'area di Aksum sembra ulteriormente confermato dall'elevata concentrazione di siti a carattere monumentale/amministrativo lungo le pendici settentrionali di Bēta Giyorgis e nella piana a nord di questa. In questa fase si registrano, infine, le prime tracce certe di occupazione della piana di Aksum propriamente detta, concentrate soprattutto nel settore orientale, nelle aree di Dungur e 'Āddi Keletta.²⁶

Nel corso dell'Aksumita Classico (ca.150-350 d.C.), l'emergere di Aksum come centro politico e amministrativo di uno stato centralizzato determina un netto cambiamento nelle dinamiche di occupazione e, probabilmente, nel sistema di sfruttamento del territorio. Sebbene a Bēta Giyorgis l'area monumentale di 'Ona Nagast continui a espandersi e aumenti leggermente anche il numero di insediamenti registrati, gli scavi e le ricognizioni effettuati nel centro urbano di Aksum dimostrano che anche l'occupazione della piana aumenta notevolmente²⁷ e che l'area comincia a strutturarsi come sede di un grande centro politico e amministrativo. Contemporaneamente, nella fascia rurale periferica il numero e la dimensione degli insediamenti diminuiscono notevolmente, limitandosi all'occupazione della collina di Gobedrā, dove restano le tracce di un villaggio e pochi casolari rurali, e del versante settentrionale del territorio, nella valle di Felfel, a nord di Gobedrā, lungo le pendici sudorientali e meridionali della collina di Kubē e nell'area di Abbā Liqānos. Lo spopolamento della zona periferica sembra bilanciato dalla comparsa, durante questa fase, di due centri satellite nelle aree di Māy 'Abeqāt e Ḥamad

²⁶ Fattovich *et al.*, 2000, p. 79, figg. 20-21.

²⁷ *Ibid.*

Gabaz, rispettivamente a sud-ovest e a sud-est del centro urbano. Probabilmente un terzo villaggio satellite, di dimensioni più ridotte, si sviluppò, forse già a partire dall'Aksumita Iniziale, a nord-est della città, nell'area di Barriḳ 'Āwdi, nella valle che collega Aksum con le regioni settentrionali dell'altopiano tigrino e con la costa eritrea del Mar Rosso.²⁸ Questo fenomeno, piuttosto che come conseguenza di un calo demografico, sembra essere interpretabile come il risultato di un processo di migrazione urbana collegato alla progressiva espansione della capitale definitivamente stabilita nella piana. Data l'assenza, allo stato attuale delle ricerche, di informazioni relative al sistema di amministrazione territoriale, non è ancora chiaro se il fenomeno di inurbamento abbia portato all'abbandono delle colline periferiche o, più probabilmente, all'emergere di un diverso sistema di gestione del territorio.

Il fenomeno di diminuzione del numero di insediamenti registrato durante l'Aksumita Classico nella zona periferica del territorio di Aksum coinvolge, durante l'Aksumita Medio (ca. 350-550 d.C.), anche la collina di Bēta Giyorgis che subisce un sensibile calo nel numero di insediamenti accompagnato da una netta diminuzione delle dimensioni del complesso di 'Ona Nagast, che cessa di essere la residenza dell'élite di Aksum.²⁹ Nella zona periferica continua l'occupazione della collina di Gobedrā e delle pendici meridionali e sudoccidentali della collina di Kubē, ma anche qui le evidenze di abitato sono notevolmente ridotte. In generale, su tutta l'area si registra una diminuzione del numero di insediamenti pari al 64%. Sebbene il calo del numero di siti può essere legato a un problema di conservazione del *record* archeologico, dal momento che la ceramica di questo periodo è caratterizzata da un impasto friabile generalmente più deperibile rispetto alle fabbriche precedenti,³⁰ tuttavia, l'ulteriore ampliarsi del centro urbano di Aksum, che in questa fase raggiunge il momento di massima espansione, e la presenza, anche in questo periodo, dei due grandi villaggi satellite a sud-ovest e a sud-est del centro urbano, suggeriscono che la diminuzione nel numero di insediamenti, iniziato nel periodo precedente, continui durante questa fase. Questa evidenza sembra sottolineare il passaggio a un sistema diverso di occupazione e sfruttamento del territorio,

²⁸ Scavi archeologici sono stati effettuati nell'area dalla missione archeologica dell'Università di Amburgo tra il 2000 e il 2003, vedi Wendowski - Ziegert, 2003, pp. 215-30. Un esame stilistico del materiale di superficie effettuato nel 2006, punta a una datazione del sito tra l'Aksumita Iniziale e/o Classico (ca. 40 a.C.-350 d.C.), vedi Fattovich - Hagos, 2006, pp. 60-61.

²⁹ Fattovich *et al.*, 2000, p. 26.

³⁰ Perlingieri, 1999, p. 285.

basato sulla definitiva affermazione di un potere centralizzato con la sua capitale politica e amministrativa localizzata nella piana di Aksum.

Uno scenario completamente differente si registra durante l'Aksumita Tardo (ca. 550-800 d.C.). In questa fase il numero di insediamenti continua a diminuire in tutta l'area e, al tempo stesso, anche il centro urbano di Aksum subisce una netta contrazione.³¹ Nella zona periferica, il versante settentrionale, sempre intensamente occupato durante le fasi precedenti, è quasi completamente spopolato, così come risulta abbandonata la collina di Gobedrā. Un'area probabilmente monumentale e tracce di abitato si registrano a Baga-rāwi, ad ovest di Aksum. Nel settore meridionale, la scomparsa dei due villaggi satellite sembra avere come conseguenza la ripresa di un'occupazione sparsa delle colline a sud del territorio. In questa fase, dunque, contrariamente a quanto ipotizzato per il periodo precedente, lo spopolamento della zona periferica e dell'area di Bēta Giyorgis, associato alla drastica contrazione del centro urbano di Aksum, sembra essere il risultato di un netto calo demografico piuttosto che di un diverso sistema di occupazione e sfruttamento del territorio.³²

Infine, durante i primi secoli del periodo Post-aksumita (ca. 800-1100 d.C.), il modello d'insediamento del territorio di Aksum cambia ulteriormente. Un sensibile aumento nel numero di insediamenti coinvolge sia la zona periferica che la collina di Bēta Giyorgis. Tuttavia, l'ulteriore contrazione del centro urbano, ridotto a pochi insediamenti intorno alla cattedrale, e il netto calo nel numero di siti a carattere monumentale/amministrativo in tutta l'area, indicano che, in seguito al declino di Aksum come capitale economica e politica del regno, il centro urbano perde la sua funzione di attrattore e integratore sociale. Questo cambiamento politico e sociale si riflette in un ripopolamento delle colline periferiche attraverso un sistema di insediamento caratterizzato prevalentemente da villaggi, piccole aggregazioni di abitazioni rurali e casolari isolati sparsi, secondo un'organizzazione dell'area rurale non dissimile da quella attuale.

³¹ Fattovich *et al.*, 2000, p. 79, figg. 20-21.

³² Per un'ipotesi sulle cause dello spopolamento registrato durante l'Aksumita Tardo si veda Sernicola, 2008, pp. 164-66.

Il contesto ecologico-ambientale dell'insediamento [Sulas]

Recenti indagini geoarcheologiche hanno documentato il *record* ambientale conservato sulla collina di Bēta Giyorgis e lungo i pendii e nelle valli a nord della piana di Aksum.³³ La sequenza stratigrafica rilevata, seppur con variazioni locali, suggerisce la persistenza di condizioni ambientali stabili, associate a un impatto umano limitato sia prima che durante il periodo aksumita. Paleosuoli sepolti³⁴ sono stati rilevati sulla sommità della collina, lungo le pendici settentrionali della stessa e lungo la valle del fiume Māy Hebay-Godā fino alla zona di Lēto (fig. 3).

Le analisi paleobotaniche³⁵ hanno rivelato una predominanza di graminacee con qualche limitata presenza di piante arboree, e quindi una vegetazione di tipo savana aperta, associata ad alcuni di questi paleosuoli. Uno scenario simile è suggerito anche dall'unico studio palinologico disponibile, effettuato sui depositi archeologici di Bēta Giyorgis.³⁶ Inoltre, l'analisi dei resti macro- e micro-botanici (carboni e fitoliti) di una paleosuperficie bruciata documentata lungo il Māy Hebay-Godā, indica la presenza di acacia (*Acacia* sp.) e cordia (*Cordia* sp.). Seppur la paleosuperficie risalga a un periodo tardo,³⁷ è interessante notare che tracce di *Acacia* sp. e *Cordia* sp. sono state rinvenute anche fra i resti strutturali di un edificio aksumita provvisoriamente datati al I/II sec. d.C.,³⁸ mentre semi di *Cordia* sp. sono emersi in contesti domestici della seconda metà del I mill. d.C.³⁹

³³ Le indagini geoarcheologiche sono state svolte nell'ambito della ricerca di dottorato condotta da Sulas presso la University of Cambridge, si rimanda a Sulas, 2010. I primi risultati sono stati presentati in French *et al.*, 2009; Sulas *et al.*, 2009.

³⁴ La formazione di un suolo necessita di condizioni ambientali stabili, che consentano lo sviluppo di vegetazione, indispensabile per il verificarsi di una serie di processi pedogenetici fondamentali. Si rimanda a Cremaschi, 2000, pp. 44-55.

³⁵ Sono state effettuate analisi dei fitoliti (opali di silicio) e dei resti di carbone associati ad alcuni paleosuoli. I fitoliti sono presenti in gambi, foglie, e inflorescenze di alcune piante, si rimanda a Piperno, 2006.

³⁶ Bard, 1997; Bard *et al.*, 2000; Fattovich *et al.*, 2000.

³⁷ Ca. 1630, in French *et al.*, 2009.

³⁸ Chittick, 1976, p. 181; Munro-Hay, 1989, p. 321

³⁹ Boardman, 1999, p. 142; Phillipson (ed.), 2000, p. 469. Si ricorda che fu proprio il Salt a pubblicare la prima menzione di *Cordia abyssinica* R.Br., cfr. Salt, 1814, app. I, xiv.

L'integrazione dei dati paleoambientali su scala locale con la documentazione archeologica ha consentito di elaborare una sequenza preliminare degli eventi principali registrati nel paesaggio di Aksum.

La base della sequenza stratigrafica lungo il Māy Hebay-Godā testimonia una portata del fiume considerevolmente maggiore rispetto a quella attuale, associata a un clima molto più freddo e umido rispetto a quello presente durante l'Olocene, e riflette il verificarsi di condizioni climatiche peri-glaciali.⁴⁰ Al di sopra di questo deposito fluviale di origine peri-glaciale è presente una sequenza alternata di paleosuoli e depositi di sedimento.

I paleosuoli rinvenuti alla base di alcuni profili si sono sviluppati in condizioni ambientali particolari e sono molto probabilmente da attribuirsi al periodo tardo-preistorico/Pre-aksumita. Determinazioni cronologiche non sono disponibili, tuttavia i depositi più antichi riflettono condizioni ambientali stabili con copertura vegetale tipo savana. Il materiale organico e le figure tessiture osservate nell'analisi micromorfologica di questi depositi suggeriscono la presenza di gruppi umani nel territorio, probabilmente nel contesto di un'occupazione o utilizzo a carattere stagionale. La presenza di micro-carboni e di particolari figure micromorfologiche (rivestimenti argillosi e limosi grossolani) è da attribuirsi al verificarsi di incendi per il disboscamento di settori molto limitati del paesaggio. Una prima frequentazione del territorio risale al periodo tardo-preistorico, testimoniata dall'occupazione antropica di alcuni ripari lungo i pendii a Nord della piana.⁴¹

Successivamente, l'apertura di alcuni settori del paesaggio con l'abbattimento della copertura vegetale favorisce l'erosione delle superfici esposte e l'accumulo di sedimenti a fondovalle. Si verifica pertanto un incremento dell'azione erosiva, che rimane comunque sostanzialmente limitata, rispetto a quanto osservato nel deposito sottostante. Questa fase è associata a una intensificazione della presenza umana e al consolidarsi di una occupazione sedentaria con utilizzo costante del territorio e corrisponde, molto probabilmente, al momento di transizione tra il periodo Pre/Proto-aksumita e quello aksumita. In questo periodo infatti si registra un incremento nel numero di siti lungo le pendici settentrionali di Bēta Giyorgis e, in generale, su tutta l'area.

In seguito, lo sviluppo di suoli incipienti indica il riconsolidarsi di condizioni stabili con limitata erosione di materiale fine lungo i pendii. In alcuni

⁴⁰ Evidenze di condizioni climatiche peri-glaciali durante la fine del Pleistocene sono attestate anche in altri contesti del Tegrāy, vedi Nyssen *et al.*, 2004; Moeyersons *et al.*, 2006.

⁴¹ Phillipson (ed.), 2000, pp. 23-26.

casi, come ad esempio nel profilo di suolo investigato a Māy 'Agām (Bēta Giyorgis), sono presenti depositi caratterizzati da un rimescolamento di frammenti di suolo (suoli incipienti e orizzonti Bt)⁴² e materiale di origine antropica (resti vegetali, frammenti di ceramica/argilla cotta, fitoliti e ceneri derivanti da attività domestiche), una caratteristica tipica dei contesti arativi.⁴³ Questa condizione perdura per diversi secoli e suggerisce un impatto antropico sull'ambiente di bassa intensità, caratterizzato da strategie di sfruttamento dei terreni in equilibrio con le condizioni ecologico-ambientali locali. I paleosuoli associati si sono conservati per una certa estensione sui terrazzi e i terreni pianeggianti situati lungo i pendii; ne ritroviamo, infatti, traccia nelle zone pianeggianti dell'area di Lēto.⁴⁴

Successivamente, un cambiamento importante nell'energia deposizionale genera l'accumulo di spessi depositi di origine colluviale ai piedi della collina, dovuto ad un impatto umano intenso sul territorio, quale può essere l'aratura di pendii non protetti da adeguata vegetazione. Questi depositi ricoprono anche la sequenza a valle, dove risultano spesso associati a incisione erosiva in corso (*gullying*) e dove sono probabilmente originati dall'impatto di intensi e brevi temporali su terreni arati e privi di vegetazione. Lo stesso tipo di depositi colluviali, rinvenuti nella zona di Adwa, è stato associato dagli studiosi all'instaurarsi di condizioni climatiche più secche fra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo.⁴⁵

Infine, la sequenza è coperta da uno spesso deposito di alluvio, molto probabilmente associato alle attività di terrazzamento promosse dal governo etiopico nel corso del XX secolo⁴⁶ e che hanno determinato l'intensificarsi dell'erosione dei pendii.

⁴² Per orizzonte B si intende uno strato di suolo ben distinto collocato al di sotto della superficie; il suffisso (t) indica la presenza di accumuli di argilla alluviale (*i.e.* traslocata dall'alto). Gli orizzonti Bt sono elementi discriminanti per distinguere alcuni tipi di suolo. Nel caso di Aksum, la presenza di orizzonti Bt è associata a suoli sepolti ben sviluppati, si rimanda a French *et al.* 2009.

⁴³ Per le caratteristiche micromorfologiche dei contesti arativi si rimanda a Cremaschi, 2000, pp. 96-99.

⁴⁴ Vedi French *et al.*, 2009.

⁴⁵ Machado *et al.*, 1998, p. 319.

⁴⁶ Vedi Derçon, 2006; Munro *et al.*, 2008, *passim*.

Le fonti storiche e orali [Sulas]

La documentazione storiografica e le tradizioni locali attestano la presenza di un forte legame tra lo sviluppo dell'insediamento antico e le numerose risorse idriche presenti sul territorio di Aksum.⁴⁷ Lo stesso toponimo "Aksum" sembra legato in qualche modo alla presenza di acqua nella zona.⁴⁸ Fra i miti di fondazione della città tramandati nel *Liber Axumae* (o *Maṣḥafa Aksum*),⁴⁹ quello riguardante la terza fondazione ad opera di Abrehā e Aṣbeḥa racconta di un intervento miracoloso occorso per bonificare i terreni paludosi su cui sorge attualmente la cattedrale,⁵⁰ dove, a partire dal I/II sec. d.C. si sviluppò progressivamente il centro politico, religioso e amministrativo del regno. La presenza di depositi alluvionali nei pressi della cattedrale fu notata già dal Salt, il quale nella sua mappa topografica segnalò come 'marshy ground' (terreno paludoso) la zona immediatamente a sud-est della cattedrale,⁵¹ in seguito investigata da Monneret de Villard.⁵² Sempre il *Liber Axumae* riporta l'esistenza di numerose sorgenti nella zona, in alcuni casi rintracciabili, come ad esempio la sorgente di Māy Kērwāh, ancora oggi associata al santo Yārēd.⁵³

La presenza di sorgenti e pozzi ad Aksum è un elemento ricorrente anche nei resoconti dei viaggiatori e missionari che, a partire dal XV secolo, visitarono la regione. Questi descrivono una campagna lussureggiante, ricca di coltivi, orti e frutteti, dove compaiono alberi di fichi e palme⁵⁴ e, occasionalmente, persino vigne.⁵⁵

⁴⁷ Per una sintesi approfondita si rimanda a Sulas, c. st.

⁴⁸ Si rimanda a Munro-Hay 1991; Schneider, 1994; Phillipson, 1998, p. 120; si veda anche Hirsch - Fauvelle, 2001.

⁴⁹ Per una nota introduttiva sul *Liber Axumae* si rimanda a Lusini, 2003 e per l'edizione critica del testo si rimanda a Conti Rossini, 1909.

⁵⁰ Conti Rossini, 1909-10, p. 3; Beckingham - Huntingford, 1961, p. 521.

⁵¹ Mountnorris, 1809, vol. III, p. 100.

⁵² Monneret de Villard, 1938, pp. 7-8 e 21-31.

⁵³ Per il riferimento tratto dal *Liber Axumae* si rimanda a Conti Rossini, 1909, p. 5, mentre, per quanto riguarda la sorgente di Māy Kērwāh si veda Conti Rossini, 1904, p. 27 e la discussione in Sulas, c. st.

⁵⁴ La presenza di alberi di fico e palma è documentata da Frate Tommaso, cfr. Conti Rossini, 1943, p. 189; Crowford, 1958, pp. 140-42, ed è presente anche in resoconti di periodi successivi, come quello del Pearce, Halls (ed.), 1831, pp. 161-62; Lockhart *et al.* (eds.), 1983, p. 161; Ar-

Le dettagliate descrizioni di Aksum e delle campagne circostanti non contengono menzione della presenza di strutture di irrigazione. Gli unici riferimenti a canali drenanti riguardano la zona di Yehā e sono riportati dal Salt⁵⁶ e da Alvarez.⁵⁷ Remedio Prukly, visitando la regione nel XVIII secolo, descrive coltivi lussureggianti e raccolti abbondanti fra le campagne irrorate unicamente dalla rugiada.⁵⁸

“... when one crop has been reaped, without further preparation or fertilizing, a little soil is turned over, another sort of seed sown... where the land is watered by rivers the soil is most fertile; for example in Tigré [Tegrāy] where there are many streams... the land is kind and able to bear two or three crops a year. I... saw a level area where a splendid harvest was growing, where the dew fell abundantly from sunset to dawn and watered the land sufficiently to render it fruitful”.

Uomo e ambiente nell'area di Aksum: una sintesi de longue durée [Sulas]

Il paesaggio rurale è un sistema complesso e costituisce un elemento fondamentale di interconnessione fra l'attività umana e l'ambiente fisico.

L'area di Aksum si presenta come un caso di studio particolare nel contesto archeologico dell'altopiano tigrino, soprattutto per gli effetti che il ruolo di capitale ha avuto sui sistemi di amministrazione e sfruttamento agricolo del territorio a livello locale. L'integrazione dei dati archeologici e paleoambientali e il confronto con le fonti storiche e con la situazione attuale hanno permesso di elaborare un modello preliminare dei cambiamenti occorsi nel tempo da utilizzare come punto di partenza per studi futuri. Analisi spaziali sulla distribuzione degli insediamenti antichi all'interno del territorio hanno mostrato che l'accesso a risorse idriche (cisterne, pozzi e corsi d'acqua), utilizzate soprattutto per le attività domestiche e per abbeverare il bestiame, è stato uno dei fattori determinanti nell'orientamento delle scelte insediative tra il I mill. a.C. e il I mill. d.C. In particolare, a partire dal periodo Pre-aksumita e

rowsmith-Brown, 1991, p. 195; si veda inoltre Manuel Barradas nell'edizione di Pankhurst, 1996, p. 104.

⁵⁵ La presenza di vigne ad Aksum venne documentata da una serie di viaggiatori e missionari fra il XVI e il XIX secolo, e.g. Beckingham - Huntingford, 1961, pp. 145-64; Lockhart *et al.* (eds.), 1983, pp. 161-62; Parkyns, 2005, p. 209.

⁵⁶ Mountnorris, 1809, vol. I, p. 4; Salt, 1814, p. 19.

⁵⁷ Beckingham - Huntingford, 1961, p. 141.

⁵⁸ Arrowsmith-Brown, 1991, pp. 193-94.

fino alla fine del periodo Proto-aksumita (ca. 700-40 a.C.) circa il 90% delle aree domestiche è situato a una distanza non superiore ai 250 m dal più vicino corso d'acqua.⁵⁹ Il modello varia leggermente, ma senza cambiamenti particolari, a partire dall'Aksumita Iniziale e fino ai primi secoli del periodo Post-aksumita (ca. 40 a.C.-1100 d.C.). Durante questa fase la maggior parte degli insediamenti risulta posizionata a una distanza compresa tra i 250 e i 500 m. dalle risorse idriche più vicine, sebbene molti abitati continuino a essere localizzati anche a una distanza inferiore. Le uniche eccezioni sono rappresentate dalle pendici nordorientali e sudoccidentali di Bēta Giyorgis dove altri fattori, tra cui l'immediata disponibilità di suoli più produttivi,⁶⁰ potrebbero aver influito sulla distribuzione degli insediamenti.

La coltivazione di cereali e legumi e l'uso dell'aratro trainato da buoi sono stati elementi chiave all'interno del sistema agricolo almeno fin dagli inizi del I mill. d.C. e, molto probabilmente, anche in epoca precedente. Le colture attestate durante il periodo aksumita sono oggi irrigate utilizzando unicamente l'acqua piovana e sfruttando le naturali proprietà di ritenzione idrica di particolari suoli.⁶¹ Inoltre, la coltivazione del repertorio di cereali attestati in epoca aksumita non necessita dell'utilizzo di complessi sistemi di irrigazione, mentre un apporto ulteriore di acqua rispetto a quello fornito dalle piogge è indispensabile per il mantenimento di frutteti e orti. Sebbene l'area di Aksum sia stata intensivamente ed estensivamente investigata, un'evidenza solida dell'impiego di strutture legate all'irrigazione dei campi non è ancora stata rintracciata. Un dato simile emerge dalle indagini archeologiche recentemente condotte nell'area di Gulo Mekādā, Tegrāy nordorientale,⁶² e dalla sintesi dei risultati della ricognizione effettuata tra Aksum e Yehā nel 1974.⁶³ D'altra parte, le antiche cisterne ancora presenti e utilizzate nella zona, così come lo

⁵⁹ Le analisi sono state effettuate in base alla localizzazione di cisterne e pozzi d'acqua sicuramente presenti in epoca antica e alla rete idrografica attuale. La geomorfologia dell'area suggerisce che, soprattutto per quanto riguarda i corsi d'acqua principali, la situazione antica non abbia differito notevolmente da quella attuale.

⁶⁰ Anche in questo caso l'analisi si basa sull'attuale distribuzione dei suoli.

⁶¹ I paleosuoli investigati sulla collina di Bēta Giyorgis, lungo i pendii e le valli settentrionali, presentano segni di idromorfia temporanea e sono caratterizzati da una capacità di ritenzione idrica relativamente alta, vedi French *et al.*, 2009.

⁶² D'Andrea *et al.*, 2008, p. 159.

⁶³ Michels, 2005, p. 57.

sfruttamento di sorgenti in passato e oggi,⁶⁴ testimoniano l'uso di raccogliere e conservare l'acqua piovana.

Questi risultati suggeriscono quindi uno scenario diverso da quanto presentato negli studi precedenti, in particolare per quanto riguarda il sistema di sussistenza aksumita e il suo impatto sul territorio.⁶⁵ Studi recenti hanno evidenziato come in alcune zone dell'Etiopia la conversione di zone boschive in terreni agricoli influenzi la fertilità dei suoli di superficie.⁶⁶ Allo stesso modo, anche la conversione di foreste in pascoli riduce la concentrazione di materiale organico, ma non determina necessariamente un deterioramento o un degrado dei terreni.⁶⁷ L'origine dei paleosuoli rinvenuti in Tegrāy è comunemente associata all'insorgere di fasi umide, separate da piccole oscillazioni secche, mentre i depositi di colluvio e alluvio sono associati a episodi di severo degrado ambientale, in particolare in tempi relativamente recenti.⁶⁸ La presenza di vertisuoli nella piana di Aksum è stata spesso supposta più che rilevata, e adottata per sostenere un modello di insediamento e sfruttamento del territorio caratterizzato da un'intensa attività agricola concentrata nella piana e lungo le zone di piedimonte, mentre i pendii sarebbero stati utilizzati per il pascolo.⁶⁹ Tuttavia, nessuno dei paleosuoli investigati nella zona di Aksum si conforma alla definizione di vertisuolo sia per tessitura che per struttura, mentre sono presenti esempi di suoli scuri e ricchi in argilla.⁷⁰

Lo sviluppo di suoli lungo i pendii a nord è associato a un paesaggio stabile con copertura vegetale sia a valle che lungo i pendii. Le terrazze lungo le pendici settentrionali di Bēta Giyorgis, Māy Kono e Lēto potrebbero aver rappresentato aree favorevoli sia all'insediamento che alla coltivazione. A questo proposito, è interessante notare come si registri un intensificarsi di insediamenti rurali lungo le pendici settentrionali di Bēta Giyorgis e, in generale, nel settore settentrionale dell'area di Aksum all'inizio del periodo aksumita.⁷¹ Il numero cospicuo di insediamenti sembrerebbe indicare un utilizzo agricolo o

⁶⁴ Si veda Sulas *et al.*, 2009; Sulas, c. st.

⁶⁵ Monneret de Villard, 1938, pp. 7-8; Buzter, 1981.

⁶⁶ Woldeamlak - Stroosnijder, 2003; Mulugeta *et al.*, 2005; Spaccini *et al.*, 2006.

⁶⁷ Woldeamlak - Stroosnijder, 2003.

⁶⁸ Dramis *et al.*, 2003, pp. 277-79; Machado *et al.*, 1998.

⁶⁹ Michels, 2005, pp. 60-61.

⁷⁰ Cfr. French *et al.*, 2009; Sulas, c. st.

⁷¹ Sernicola, 2008, pp. 113-14.

agro-pastorale, equilibrato e sostenibile del territorio. Inoltre, uno studio sperimentale sull'impatto dell'aratura lungo i pendii e le terrazze settentrionali di Bēta Giyorgis ha rivelato come il margine di erosione sia rimasto limitato fino a epoca relativamente recente.⁷²

Ancora del tutto ignote restano, invece, la tipologia e la distribuzione dei campi coltivati antichi.

Dunque, la coltivazione secca di cereali con l'aratro (fig. 4) sembra aver sostenuto l'economia di sussistenza domestica in epoca aksumita. Un sistema di sussistenza simile, caratterizzato dalla gestione di suoli e acqua su scala ridotta, è sostenibile sia in condizioni di espansione che di contrazione della popolazione locale. Lo sviluppo urbano e l'accentramento del potere da parte di una classe dirigente non sono in conflitto con la gestione domestica di questo tipo di risorse. In aggiunta, un ciclo agricolo governato da un clima bi-modale, con lunghe stagioni secche seguite da brevi periodi di intense piogge, avrebbe consentito alla popolazione locale di impegnarsi in altre attività al servizio dell'aristocrazia.⁷³ L'*élite* aksumita era direttamente coinvolta nel controllo e nella gestione delle risorse chiave indispensabili per il mantenimento del proprio *status*, quali il commercio di beni su lunga distanza e l'estrazione di materie prime per la costruzione di complessi monumentali.⁷⁴ Tutte queste attività avrebbero beneficiato della disponibilità di forza lavoro consentita dal ciclo agricolo.

I primi risultati delle indagini geoarcheologiche indicano che il paesaggio aksumita non comprendeva dense foreste ma, almeno lungo i pendii e nelle valli a nord della città moderna, ci sono evidenze di un ambiente a lungo stabile, associato a una vegetazione di tipo savana. In questa zona è documentata la più alta densità di piccoli insediamenti e casolari durante la prima metà del I mill. d.C. La presenza di paleosuoli suggerisce un considerevole periodo di stabilità prima e durante il periodo aksumita. Fasi di intensa erosione e conseguente accumulo di colluvio e alluvio a fondovalle sembrano caratterizzare solo gli ultimi quattro o cinque secoli. Questa stabilità può attribuirsi o a una bassa pressione demografica oppure a una gestione delle risorse locali compatibile con un paesaggio dinamico.⁷⁵ A tale proposito è essenziale capire come questo ecosistema abbia risposto ai cambiamenti ambientali e climatici,

⁷² Ciampalini *et al.*, 2008.

⁷³ McCann, 2001; Sulas, c. st.

⁷⁴ Fattovich, 2009.

⁷⁵ Vedi anche Ciampalini *et al.*, 2008.

ampiamente documentati su scala regionale,⁷⁶ e al perdurare di condizioni stabili. La popolazione di Aksum ha ormai ben superato i 50.000 abitanti⁷⁷ e il sistema agricolo tradizionale su piccola scala rappresenta ancora la principale fonte di sostentamento nelle campagne. La pressione esercitata sul paesaggio ha ormai raggiunto un picco elevato e non è sicuramente comparabile alle condizioni verificatesi in epoca antica. Tuttavia, il sistema tradizionale di agricoltura secca risulta ancora oggi quello preferito dai contadini, perché ritenuto più adatto al territorio, a dispetto della promozione di sistemi di irrigazione su ampia scala e di colture a maggior valore commerciale voluta dal governo centrale. Forse, la 'tradizione' aksumita più importante è da ritrovarsi nella flessibilità e dinamismo del sistema di sussistenza rurale, come ancora possiamo apprezzare tra le campagne, seppur sempre più spopolate, intorno ad Aksum.

Uno sviluppo durevole si colloca al punto di incontro fra tecnologia, ambiente e società. Ma la risposta non può essere unicamente tecnologica: sono necessarie strategie compatibili con una relazione armonica tra l'uomo e il suo ambiente.⁷⁸ Le economie rurali debbono essere necessariamente dinamiche per affrontare sia fluttuazioni improvvise di breve durata (ad es. siccità) sia cambiamenti che agiscono sul lungo periodo (ad es. oscillazioni climatiche).

Le condizioni di crisi ambientale che affliggono diverse regioni dell'Africa sub-sahariana sono state per lungo tempo esaminate senza alcun riferimento al contesto storico delle aree in cui si verificano.⁷⁹ Al contempo, l'utilizzo dell'evidenza storica per sfidare le percezioni circa le economie rurali africane non è nuovo e diversi sono gli studi che hanno dimostrato come una prospettiva di breve termine possa fornire un'immagine radicalmente diversa da quella derivante da porre i fenomeni nel loro contesto storico.⁸⁰ Tut-

⁷⁶ E.g. Moeyersons *et al.*, 2006; Dramis *et al.*, 2003.

⁷⁷ Central Statistical Agency, 2005.

⁷⁸ La Brosse, 2001, p. 133.

⁷⁹ Crummey, 2001; McCann, 2001; Taddia, 2001; Gonzáles-Ruibal, 2006.

⁸⁰ Leach - Mearns, 1996; McCann, 1999, pp. 79-107. In Etiopia, diversi studi hanno registrato le fluttuazioni storiche di indicatori ambientali in relazione al cambiamento nell'utilizzo delle risorse locali con l'intento di valutare come questi supportino le ipotesi alla base dei grandi programmi di riforestazione e costruzione di infrastrutture attualmente in corso, cfr. Hoben, 1996; Eshetu - Högberg, 2000; Woldeamlak - Stroosnijder, 2003; Nyssen *et al.*, 2004; Mulugeta *et al.*, 2004 e 2005; Girmay *et al.*, 2008.

tavia, questo aspetto è spesso ignorato e quindi incompreso.⁸¹ In questo senso, il modello interpretativo finora adoperato nell'analisi dell'ecosistema di epoca aksumita non rappresenta un'eccezione se si considera il peso erroneamente attribuito alla deforestazione, all'irrigazione e all'incremento demografico nello sviluppo del Regno di Aksum e nell'aggravarsi dei fenomeni di degrado ambientale ad esso successivi. Non è difficile rintracciare all'interno di questo modello l'origine di alcuni assiomi alla base delle fallimentari politiche di sviluppo attuali.⁸²

Lo studio della diversificazione delle forme di insediamento e delle traiettorie di sviluppo del paesaggio consente oggi di affinare la nostra comprensione sulla storia di Aksum, una storia che non è fatta solo di re e palazzi. I contadini e i pastori, la cosiddetta 'popolazione rurale' di cui ancora poco sappiamo, ne sono stati protagonisti e gli elementi di continuità e di cambiamento nel loro modo di abitare e di gestire il medesimo territorio sono aspetti chiave per una discussione illuminata sulle radici storico-culturali ed ecologiche di Aksum nel XXI secolo.⁸³ Mentre sovrani e dignitari "migravano" dalla sommità di Bēta Giyorgis a fondovalle e, successivamente, da Aksum agli altopiani dello Shoa, coloro che più erano legati all'ambiente locale sono rimasti. E la ricostruzione del modello di insediamento di queste fasi dimostra come, pur attraverso periodi di espansione e contrazione e processi di centralizzazione e decentralizzazione nell'amministrazione e nello sfruttamento delle risorse agricole, nelle campagne intorno ad Aksum alcuni elementi dell'occupazione 'rurale' siano rimasti costanti, fino ad oggi, a custodia del patrimonio culturale ed ecologico più antico.

⁸¹ Vedi Gonzáles-Ruibal, 2006.

⁸² Ad esempio, la visione di un paesaggio un tempo florido e, pertanto, necessariamente ricco di foreste, quasi di ispirazione nord-europea, ha esercitato un'influenza determinante nella percezione e nella valutazione delle condizioni attuali di alcuni paesaggi africani. Le colline e le valli ricoperte solo di sparsi arbusti e cespugli sono diventate così la manifestazione tangibile del degrado ambientale in cui versa la regione, fornendo ampia giustificazione ai numerosi programmi di 'riforestazione', avviati fin dagli inizi del secolo scorso ed elementi portanti delle varie riforme agrarie che hanno interessato l'Etiopia. Si vedano in proposito Leach - Mearns, 1996; McCann, 1999.

⁸³ Si veda Fattovich, 2009.

RINGRAZIAMENTI

Si ringraziano per i commenti e il supporto costante: Yaqob Beyene, Rodolfo Fattovich, Andrea Manzo e Andrea D'Andrea (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Michael DiBlasi e Magaly Koch (Boston University), David e Laurel Phillipson, Charles French (University of Cambridge), Marco Madella (Spanish Research Council, Barcellona), Giovanni Ferrari e Rossano Ciampalini (Università di Firenze), Paolo Billi (Università di Ferrara), Cristiano Nicosia (Università di Milano), Richard Macphail (University College, London), e John Sutton (Oxford), Takla Hagos (Authority for the Research and Conservation of the Cultural Heritage, Addis Ababa), Gosh Assefa e Laqe Giyorgis e tutta la comunità di Aksum.

BIBLIOGRAFIA

- Arrowsmith-Brown, J.H. (ed.), 1991 *Prutky's travels in Ethiopia and other countries*, London: Hakluyt Society.
- Bard, K. A. (ed.), 1997 *The environmental history and human ecology of northern Ethiopia in the late Holocene*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Studi Africanistici. Serie Etiopica, 5).
- Bard, K. A. - Coltorti, M. - DiBlasi, M.C. - Dramis, F. - Fattovich, R., 2000 "The environmental history of Tigray (northern Ethiopia) in the middle and late Holocene: a preliminary outline", in *African Archaeological Review*, 17, pp 65-86.
- Beckingham, C. F. - Huntingford, G.W.B. (eds.), 1961 *The Prester John of the Indies: a true relation of the lands of Prester John being the narrative of the Portuguese embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvarez*, Cambridge: Hakluyt Society.
- Boardman, S., 1999 "The agricultural foundations of the Aksumite Empire, Ethiopia: an interim report", in M. van der Veen (ed.), *The exploitation of plant resources in ancient Africa*, New York: Luwer Academic and Plenum Publishers, pp. 137-47.
- Brancaccio, L. - Calderoni, G. - Coltorti, M. - Dramis, F. - Ogbaghebriel, B., 1997 "Phases of soil erosion during the Holocene in the highlands of western Tigray (northern Ethiopia): a preliminary report", in K.A. Bard (ed.), *The environmental history and human ecology of northern Ethiopia in the late Holocene*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Studi Africanistici. Serie Etiopica, 5), pp. 29-44.
- Brosse de la, V., 2001 "Ruolo della ricerca per uno sviluppo durevole: riflessioni a partire da alcuni grandi interventi idroagricoli in Africa Orientale", in *Storia Urbana*, 95, pp. 111-38.
- Butzer, K. A., 1981 "Rise and fall of Axum, Ethiopia: a geo-archaeological interpretation", in *American Antiquity*, 46, pp. 471-95.
- , 1982 *Archaeology as human ecology: method and theory for a contextual approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Central Statistical Agency, 2005 *Social Statistics: Population*, documento elettronico (consultato in Luglio 2008) (http://www.csa.gov.et/text_files/2005_national_statistics.htm).
- Chalié, F. - Gasse, F., 2002 "Late glacial-Holocene diatom record of water chemistry and lake level change from tropical East African Rift Lake Abiyata (Ethiopia)", in *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 187, pp. 259-83.

- Chittick, H. N., 1976 "Radiocarbon dates from Aksum", in *Azania*, 11, pp. 179-81.
- Ciampalini, R. - Billi, P. - Ferrari, G. - Borselli, L., 2008 "Plough-marks as a tool to assess soil erosion rates - a case study in Axum (Ethiopia)", in *Catena*, 75, pp. 18-27.
- Contenson de, H., 1959 "Aperçu sur les fouilles à Axoum et dans la région d'Axoum en 1958 et 1959", in *Annales d'Ethiopie*, 3, pp. 101-06.
- , 1963 "Les fouilles à Axoum en 1958. Rapport préliminaire", in *Annales d'Ethiopie*, 5, pp. 3-41.
- Conti Rossini, C., 1928 *Storia d'Etiopia. Parte prima, dalle origini all'avvento della dinastia salomonide*, Bergamo: Istituto Italiano di Arti Grafiche (Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie, 3).
- , 1943 "Geographica", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 3, pp. 166-99.
- Conti Rossini, K. (ed.), 1904 *Vitae Sanctorum antiquiorum: Acta Yārēd*, Lipsia: Otto Harrassowitz, Paris: C. Poussielgue (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Aethiopici, Series Altera, XVII) [rist. Lovanii: Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 26(textus), 27 (versio), s. Scriptores Aethiopici, 9-10)].
- (ed.), 1909 *Documenta ad illustrandam historiam. I. Liber Axumae*, 2 vol., Parisiis: E Typographeo Reipublicae – Lipsiae: Otto Harrassowitz (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Aethiopici, Series Altera, 8) [rist. Louvain: Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 54 (textus), 58 (versio), s. Scriptores Aethiopici, 9, 10)].
- Crawford, O. G. S., 1958 *Ethiopian Itineraries circa 1400-1524*, Cambridge: Hakluyt Society and University Press (Hakluyt Society s. 2, CIX).
- Cremaschi, M., 2000 *Manuale di geoarcheologia*, Bari – Roma: Laterza.
- Crummey, D., 2001 "Ambiente, carestie e non-sviluppo in Etiopia in una prospettiva storica: il caso del Wallo", in *Storia Urbana*, 25, pp. 45-70.
- D'Andrea, A.C. - Manzo, A. - Harrower, M.J. - Hawkins, A.L., 2008 "The Pre-Aksumite and Aksumite Settlement of NE Tigray, Ethiopia", in *Journal of Field Archaeology*, 33, pp. 151-76.
- Darbyshire, I. - Lamb, H. - Umer, H e M., 2003 "Forest clearance and regrowth in northern Ethiopia during the last 3000 years", in *The Holocen*, 13, pp. 537-49.
- Derçon, S., 2006 "Economic reform, growth and the poor: evidence from rural Ethiopia", in *Journal of Development Economics*, 81, pp. 1-24.
- Dramis, F. - Umer, M. - Calderoni, G. - Mitiku, Haile, 2003 "Holocene climate phases from buried soils in Tigray (northern Ethiopia): comparison with lake level fluctuations in the main Ethiopian Rift", in *Quaternary Research*, 60, pp. 274-83.
- Eshetu, Z. - Högberg, P., 2000 "Reconstruction of a forest site history in the Ethiopian Highlands based on 13-C natural abundance in soils", in *Ambio*, 29, pp. 83-89.
- Fattovich, R., 2005 "The archaeology of the Horn of Africa", in W. Raunig - S. Wenig (Hrsg.), *Afrikas Horn: Akten der Erster Internationalen Littmann Konferenz*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Meroitica, 22), pp. 3-29.
- , 2009, *Kings and Farmers. The Urban Development of Ancient Aksum (Tigray, Ethiopia), ca. 700 BC-AD 1500*, Boston: African Studies Center, Boston University (Program for the Study of the African Environment Research, 4).
- Fattovich, R. - Bard, K. A., 1991 "Scavi archeologici nella zona di Aksum. C. Ona Enda Aboi Zague (Bieta Giyorgis)", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 35 (1993), pp. 41-71.
- , 1995, "Scavi archeologici nella Zona di Aksum. G. Ona Enda Aboi Zeugé e Ona Nagast (Bieta Giyorgis)", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 39 (1997), pp. 49-70.
- , 1997, "Scavi archeologici nella zona di Aksum. H. Ona Enda Aboi Zeugé e Ona Nagast (Bieta Giyorgis)", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 41 (1998), pp. 56-76.

- , 2001, “The Proto-Aksumite Period: an overview”, in *Annales d’Ethiopie*, 17, pp. 3-24.
- Fattovich, R. - Bard, K.A. - Petrassi, L. - Pisano, V., 2000 *The Aksum Archaeological Area: a preliminary Assessment*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Working Paper del Laboratorio di Archeologia del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1).
- Fattovich, R. - Yaqob, Beyene - D’Andrea, A.C - DiBlasi, M.C. - Manzo, A., 1999 “Scavi archeologici nella zona di Aksum. I. Bieta Giyorgis”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 43 (2000), pp. 43-67.
- Fattovich, R. - Takla, Hagos, 2006 *Archaeological Survey – Report of Activity, March-May 2006 and Aksum World Heritage Site Management Plan* (relazione tecnica delle attività di ricognizione svolte ad Aksum nell’ambito dell’Ethiopian Cultural Heritage Project – Aksum Branch – Site Inventory and Documentation Component), Firenze: HYDEA s.r.l.
- French, C. - Sulas, F. - Madella, M., 2009 “New geoarchaeological investigations of the valley systems in the Aksum area of northern Ethiopia”, in *Catena*, 78/3, pp. 218-33.
- Girmay, G. - Singh, B.R. - Mitiku, H. - Borresen, T. - Lal, R., 2008 “Carbon stocks in Ethiopian soils in relation to land use and soil management”, in *Land Degradation & Development*, 19, pp. 351-67.
- González-Ruibal, A., 2006 “The dream of reason: an archaeology of failures of modernity in Ethiopia”, in *Journal of Social Archaeology*, 6, pp. 175-201.
- Halls, J. J. (ed.), 1831 *The life and adventure of Nathaniel Pearce written by himself during a residence in Abyssinia from the years 1810 to 1819*, London: H. Colburn and R. Bentley.
- Hoben, A., 1996 “Paradigms and Politics in Ethiopia”, in M. Leach - R. Mearns (eds.), *The Lie of the Land: challenging received wisdom on the African environment*, Oxford: James Currey, pp. 186-208.
- Hirsch, B. - Fauvelle, F.X., 2001 “Aksum après Aksum: royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Menelik II (r. 1865-1913) à Zar’a Ya’qob (r. 1434-1468)”, in *Annales d’Ethiopie*, 17, pp. 57-107.
- Hürni, H., 1989 “Late Quaternary of Simien and other mountains in Ethiopia”, in W.C. Mahaney (ed.), *Quaternary and environmental research on East African mountains*, Rotterdam: Balkema, pp. 105-22.
- Krencker, D. - von Lüpke, T. - Zahn, R., 1913 *Ältere Denkmäler Nordabessiniens, Deutsche Aksum-Expedition*, vol. 2, Berlin: Georg Reimer.
- Lamb, A. L. - Leng, M.J. - Lamb, H.F. - Telford, R.J. - Mohammed, M.U., 2004 “Holocene climate and vegetation change in the main Ethiopian Rift Valley, inferred from the composition (C/N and $\delta^{13}\text{C}$) of lacustrine organic matter”, in *Quaternary Science Review*, 23, pp. 881-91.
- Lamb, A. L. - Leng, M.J. - Sloane, H.J. - Telford, R.J., 2005 “A comparison of the palaeoclimate signals from diatom oxygen isotope ratios and carbonate oxygen isotope ratios from a low latitude crater lake”, in *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 223, pp. 290-302.
- Lamb, H. F., 2001 “Multi-proxy records of Holocene climate and vegetation change from Ethiopian crater lakes”, in *Biology and Environment: Proceedings of the Royal Irish Academy*, 101, pp. 35-46.
- Leach, M. - Mearns, R. (eds.), 1996 *The lie of the land: challenging received wisdom on the African environment*, London: James Currey.
- Lockhart, D.M. - Da Costa, M. G. - Beckingham, C. E. (eds.), 1983 *The Itinerário of Jerónimo Lobo*, London: Hakluyt Society.
- Lusini, G., 2003 “Aksum: Maṣḥafa Aksum”, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 1. A-C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 185-86.

- Machado, M. J. - Pérez-González, A. - Benito, G., 1998 "Palaeoenvironmental changes during the last 4000 yr in the Tigray, northern Ethiopia", in *Quaternary Research*, 49, pp. 312-21.
- Manzo, A., 1999 *Vines, Wine, ἀγγυρώματα καὶ χρυσόματα. Remarks on Some Sculptured Aksumite Decorations and their Ideological Meaning*, Napoli: Istituto Universitario Orientale in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, 59, pp. 347-67.
- , 2003 "Note sulla più antica fase archeologica aksumita", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 2, pp. 37-50.
- McCann, J.C., 1999 *Green land, brown land, black land: an environmental history of Africa, 1800-1990*, Portsmouth: Heinemann.
- , 2001 "Variabilità climatica e classi sociali nell'altopiano dell'Etiopia", in *Storia Urbana*, 25, pp. 71-92.
- Michels, J.W., 2005 *Changing settlement patterns in the Aksum-Yeha region of Ethiopia: 700 BC - AD 850*, Oxford: Archaeopress (British Archaeological Reports International Series, 1446).
- Moeyersons, J. - Nyssen, J. - Poesen, J. - Deckers, J. - Mitiku, Haile, 2006 "Age and back-fill/overfill stratigraphy of two tufa dams, Tigray highlands, Ethiopia: evidence for late Pleistocene and Holocene wet conditions", in *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 230, pp. 165-81.
- Monneret de Villard, U., 1938 *Aksum: ricerche di topografia generale*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- Mountnorris, G. A., 1809 *Voyages and travels in India, Ceylon, the Red Sea, Abyssinia, and Egypt: in the years 1802, 1803, 1804, 1805, and 1806*, London: W. Miller.
- Mulugeta, Lemenih - Olsson, M. - Karlun, E., 2004 "Comparison of soil attributes under *Cupressus lusitanica* and *Eucalyptus saligna* established on abandoned farmlands with continuously cropped farmlands and natural forests in Ethiopia", in *Forest Ecology and Management*, 195, pp. 57-67.
- Mulugeta, Lemenih - Karlun, E. - Olsson, M., 2005 "Assessing soil chemical and physical property responses to deforestation and subsequent cultivation in smallholders farming system in Ethiopia", in *Agriculture, Ecosystems & Environment*, 105, pp. 373-86.
- Munro, R.N. - Deckers, J. - Mitiku Haile - Grove, A.T. - Poesen, J. - Nyssen, J., 2008 "Soil landscapes, land cover change and erosion features of the Central Plateau region of Tigray, Ethiopia: Photo-monitoring with an interval of 30 years", in *Catena*, 75, pp. 55-64.
- Munro-Hay, S. C., 1989 *Excavations at Aksum: an account of the research at the ancient Ethiopian capital directed in 1972-74 by the late Neville Chittick*, London: The British Institute in Eastern Africa (British Institute in Eastern Africa, 10).
- , 1991 *Aksum: an African civilisation of late antiquity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nyssen, J. - Poesen, J. - Moeyersons, J. - Deckers, J. - Mitiku, Haile - Lang, A., 2004 "Human impact on the environment of the Ethiopian and Eritrean highlands – a state of the art", in *Earth-Science Reviews*, 64, pp. 273-320.
- Olago, D.O., 2001 "Vegetation changes over palaeo-time scales in Africa", in *Climate Research*, 17, pp. 105-21.
- Pankhurst, R. (ed.), 1996 *Manuel Barradas, Tractatus tres historico-geographici (1634): a seventeenth century historical and geographical account of Tigray, Ethiopia*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Parkyn, M., 2005 *Life in Abyssinia*, London: Adamant Media Corporation (rist. della I ed. 1853).

- Perlingieri, C., 1999 *La ceramica aksumita da Bieta Giyorgis, Aksum (Tigray, Etiopia). Tipologia ed implicazioni storico-culturali e socio-economiche* (Tesi di Dottorato in Africanistica), Napoli: Dipartimento di Studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- Piperno, D., 2006 *Phytoliths: a comprehensive guide for archaeologists and paleoecologists*, Oxford: Rowman Altamira.
- Phillipson, D.W., 1998 *Ancient Ethiopia*, London: British Museum Press.
- (ed.), 2000 *Archaeology at Aksum, Ethiopia, 1993-97*, Vol. 1, London: The British Institute in Eastern Africa.
- Phillipson, L., 2006 "Ancient gold working at Aksum", in *Azania*, 41, pp. 27-40.
- Salt, H., 1814 *A voyage to Abyssinia and travels into the interior of that country executed under the orders of the British Government in the years 1809 and 1810*, London: W. Bulmer and Co.
- Schmid, T. - Koch, M. - DiBlasi, M.C. - Miruts, Hagos, 2008 "Spatial and spectral analysis of soil surface properties for an archaeological area in Aksum, Ethiopia, applying high and medium resolution data", in *Catena*, 75, pp. 93-101.
- Schneider, R., 1994 "Remarques sur le nom 'Aksum'", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 38 (1996), pp. 183-90.
- Sernicola, L., 2008 *Il modello d'insediamento sull'altopiano tigrino (Etiopia settentrionale/Eritrea centrale) in epoca Pre-aksumita e aksumita (ca. 700 a.C.- 800 d.C.). Un contributo da Aksum* (Tesi di Dottorato in Africanistica), Napoli: Dipartimento di Studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- Sernicola, L. - Phillipson, L., 2011 "Aksum's regional trade: new evidence from archaeological survey", in *Azania*, 46/2, pp. 190-204.
- Spaccini, R. - Mbagwu, G.S.C. - Conte, P. - e Piccolo, A., 2006 "Changes of humic substances characteristics from forested to cultivated soils in Ethiopia", in *Geoderma*, 132, pp. 9-19.
- Sulas, F., 2010 *Environmental and cultural interplay in highland Ethiopia: geoarchaeology at Aksum* (PhD Thesis in Archaeology), Cambridge: Department of Archaeology, University of Cambridge, U.K.
- , c. st. "Aksum; water and urbanisation in northern Ethiopia", in T. Tvedt - T. Ostigard (eds.), *From Jericho to Cities in the Seas: A History of Urbanization and Water System*, London - New York: I.B. Tauris (A History of Water. Series 3, Vol. 1.).
- Sulas, F. - Madella, M. - French, C., 2009 "State Formation and Water Resources Management in the Horn of Africa: The Aksumite Kingdom of the Northern Ethiopian Highlands", in *World Archaeology*, 41, pp. 2-15.
- Sutton, J.E.G., 2008 "Aksum: Goldfield or Wineyards?", in *Azania*, 43, pp. 18-35.
- Taddia, I., 2001 "Il Corno d'Africa: tradizione di studi in Italia e problematiche dell'ecologia e dell'ambiente", in *Storia Urbana*, 25, pp. 5-14.
- Takla Hagos, 2008 *Archaeological Rescue Excavations at aksum, 2005-2007*, Addis Ababa.
- Wondowski, M. - Ziegert, H., 2003 "Aksum at the transition to Christianity", in *Annales d'Ethiopie*, 19, pp. 215-30.
- Woldeamlak, Bewket - Stroosnijder, L., 2003 "Effects of agroecological land use succession on soil properties in Chemoga watershed, Blue Nile basin, Ethiopia", in *Geoderma*, 111, pp. 85-98.



Fig. 1. Posizione geografica di Aksum.

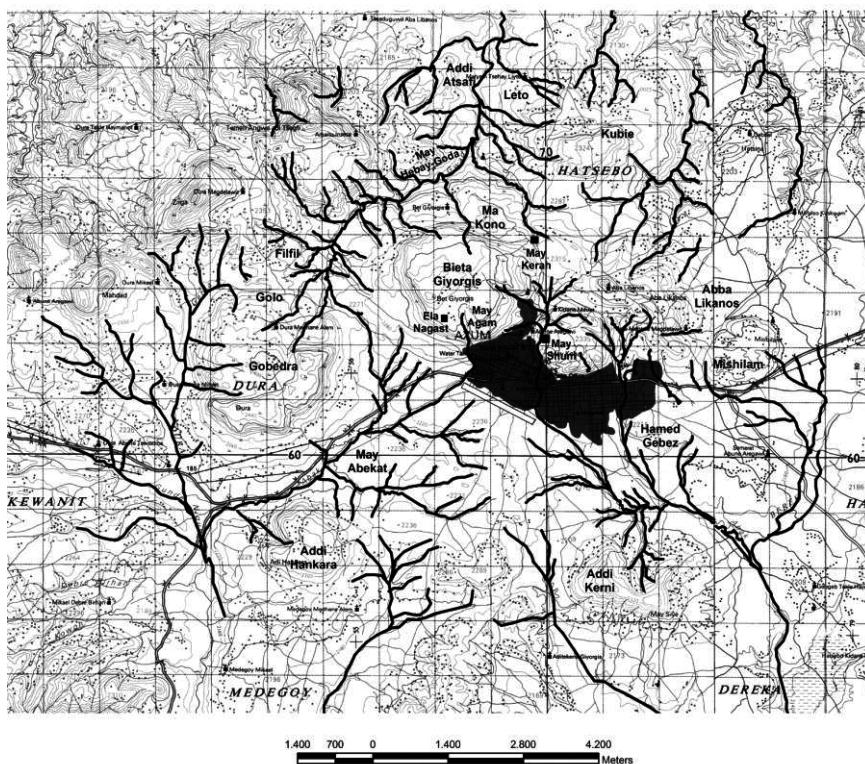


Fig. 2. Corsi d'acqua, cisterne antiche e principali località menzionate nel testo (carta orientata a Nord).

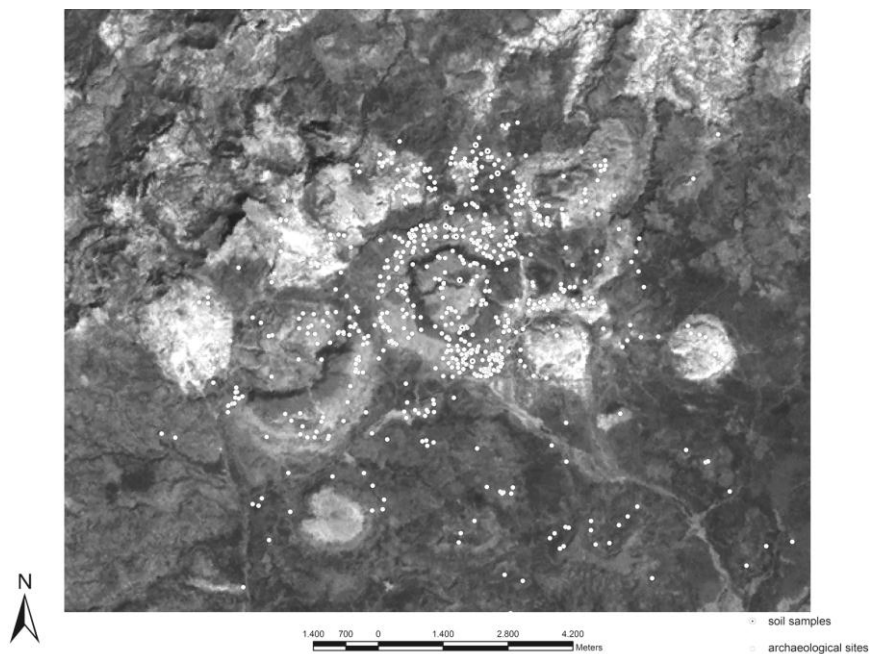


Fig. 3. Localizzazione dei siti archeologici e dei profili campionati.



Fig. 4. Contadini arano a Bēta Giyorgis.

ADOLFO TAMBURELLO

L'Italia e le relazioni nippo-etioptiche negli anni trenta del novecento

Compio una fugace incursione sul tema in occasione della *Festschrift* in onore dell'amico e collega Yaqob Beyene sulla scorta di vecchi appunti, aggiornati grazie alla premurosità di colleghi e amici.¹ Sulla vicenda si sta accumulando un'ingente bibliografia a seguito evidentemente di una fervida, concitata rilettura della storia passata, anche se sembra manchino ancora molte tessere per ricomporre un mosaico con dovizia di fonti d'archivio e quanto altro. È sostanzialmente un invito a una partecipazione a ricerche anche da parte italiana per le collusioni intervenute col nostro paese e nostri diretti protagonisti.² Come di seguito espliciterò, l'Italia si dimostrava già al momento

¹ Sono grato ad Alessandro Bausi, Giovanni Borriello, Amedeo Maiello e Andrea Manzo per l'aiuto datomi ad aggiornare una vecchia bibliografia. Ringrazio altresì Alessandro Bausi e Andrea Manzo per la paziente lettura del testo e la collaborazione datami in ambito amarico e più genericamente etiopistico.

² All'impulso dato agli ultimi studi ha di certo contribuito l'iniziativa della "Japan Association of Nilo-Ethiopian Studies" e della "Japan Association for African Studies" di includere negli atti preparatori di un Convegno da tenersi a Kyoto nel dicembre del 1997 – sotto il titolo *Ethiopia in broader Perspective* (da ora EBP) –, una sezione specifica, a chiusura del primo volume, riservata alle "relazioni nippo-etioptiche": in *a comparative perspective*, come annunciato dai curatori: Massay Kebede, "Japan and Ethiopia: an Appraisal of Similarities and divergent Courses" [pp. 639-51]; Donald N. Levine, *Ethiopia and Japan in comparative civilizational Perspective* [pp. 652-75]; Merid W. Aregay, "Japanese and Ethiopian Reactions to Jesuit Missionary Activities in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" [676-698]. In eccezione al taglio "comparatistico", J. Calvitt Clarke III, "Periphery and Crossroads: Ethiopia and World Diplomacy, 1934-36" [pp. 699-712], studio in chiave di relazioni internazionali, e, per finire, il prezioso *vademecum* dei due unici studiosi giapponesi partecipanti alla sezione, Sumio Aoki ed Eisei Kurimoto, dal titolo "Japanese Interest in Ethiopia (1868-1940): Chronology and Bibliography" [pp. 713-28], a precisazione di una cronologia ancora incerta e a recupero di una dispersa bibliografia.

più che tempestivamente informata sull'andamento dei fatti e preparata a una saggia ed equilibrata interpretazione degli stessi. Limiterò analisi e riferimenti a punti più essenziali.

Spettò a un italiano, anzi a una coppia italo-nipponica, presentare al pubblico giapponese nel 1934 un primo testo etiopico sul Giappone. Si intitolava *Dai Nihon* (o *Dai Nippon*, come si usava pronunciare allora con altisonanza il nome del “Grande Giappone”, nel clima imperialistico dominante). Ne era autore naturalmente un etiope, Heruy Wolde Selassie, che aveva visitato il paese nel 1931 in qualità di Ministro degli Esteri etiopico e aveva pubblicato un libro di fresche memorie ad Addis Abeba nel 1932 col titolo *Mahdärä Berhan: Magre Japan* (letteralmente: “Luogo di luce: il paese del Giappone”), uno scritto inneggiante al Giappone e all'amicizia nippo-etiopica. Nell'edizione giapponese era preceduto da una presentazione a firma dell'insigne diplomatico e statista Shidehara Kijūrō (1872-1951), ministro degli Esteri del Giappone all'epoca della visita dell'autore.

Ignoriamo come la coppia italo-giapponese si imbattersse nel testo e si imbarcasse in tale traduzione. Lui si chiamava Oreste Vaccari e aveva compiuto anni prima studi etiopici presso l'allora “Regio Istituto Orientale” di Napoli. Successivamente, si era stabilito in Giappone e aveva sposato una donna giapponese, Elisa Enko Vaccari. La coppia formava un alacre “tandem” di lavoro protrattosi a vita, con lei che si affiancava al consorte in un'assidua attività di traduttrice e *coeditor*. Insieme si impegnavano nella divulgazione didattica della lingua giapponese, pubblicando una serie di fortunati strumenti linguistici, grammaticali e di scrittura, per lettori parlanti italiano o inglese. Pubblicarono anche una o più grammatiche italiane per Giapponesi. Di quel libro etiopico, Vaccari curava la traduzione dall'amarico in inglese e la moglie lo svolgeva in giapponese.³

L'opera ripeteva in Giappone il successo che aveva avuto e continuava ad avere in Etiopia,⁴ segnando un momento *clou* nelle relazioni nippo-etioptiche.

Tali relazioni risalivano almeno alla fine dell'Ottocento. Già l'apertura del Canale di Suez – che dal 1869 aveva consentito finalmente di passare dall'Oceano Indiano al Mediterraneo risparmiando la lunga navigazione attorno al Capo di Buona Speranza e attraverso Gibilterra –, aveva virtualmente avvi-

³ Sulla coppia Vaccari: http://en.wikipedia.org/wiki/Oreste_Vaccari.

⁴ Ai nostri giorni è stato oggetto di studio da parte di Aoki Sumio, 1996.

cinato anche i Giapponesi alla scoperta *de visu* di un paese come l'Etiopia. Primi mercanti o imprenditori giapponesi lo visitavano almeno dall'indomani della disfatta italiana di Dogali (1887) o di quella di Adua (1896) e cominciarono ad annettergli interesse per allacciarvi rapporti commerciali. Dopo la vicenda di Adua, anche molti Etiopi, nella fierezza del proprio impero, ormai riconosciuto come Stato indipendente e sovrano, simpatizzavano istintivamente per una nazione come quella giapponese, che dalla sua Restaurazione Meiji del 1868 si era avviata a imporsi come una nuova potenza mondiale, quale poi decollava a cavallo fra Otto e Novecento. Anche l'Etiopia sembrava avesse fatto passi da gigante sulla via della "modernizzazione" e più o meno dagli stessi anni del Giappone, che solo nel 1854 aveva cominciato a dischiudere i propri porti alle potenze occidentali.

Leggiamo, a proposito della modernizzazione etiopica, un breve stralcio sia pure molto ottimistico di un recente compendio storico:

Con l'incoronazione a imperatore di Kassa Haylu, con il nome di Teodoro II, il 5 maggio 1855, la storia dell'Etiopia prese un altro indirizzo. Il nuovo imperatore diede subito corso a un vasto programma di riforme [...], premesse all'azione di progresso che gli imperatori successivi avrebbero sviluppato e completato.⁵

Qualcosa di più riuscì a realizzare Menelik, di cui pure leggiamo:

Menilek (o Menelich come usiamo chiamarlo) era in ottimi rapporti con l'Italia. Fin dal 1874 era in corrispondenza con la Corte italiana [...]. Di mente aperta, accoglieva volentieri gli Europei, come fornitori di mezzi non solo di potenza (non si stancava mai di chiedere armi), ma anche di progresso.⁶

Sotto l'impero di Menelik, l'Italia subiva la sconfitta di Adua, mentre già l'anno prima il Giappone vinceva la cosiddetta guerra "sino-giapponese" contro l'impero Qing (1894-1895) e cominciava ad allarmare la Russia, che sarebbe uscita a propria volta sconfitta dalla guerra russo-giapponese del 1904-1905.

A quel punto il Giappone figurava come la prima nazione asiatica ad aver sopraffatto una potenza europea come la Russia, mentre l'Etiopia era stata il primo paese africano a infliggere una disfatta a uno stato europeo come l'Italia.

⁵ Carcangiu, 2006, p. 120.

⁶ Moreno, 1956, p. 54.

I due avvenimenti predisponavano a un tenace e lungo raffronto storico-grafico fra i due paesi, sul quale si intratteneva anche Guy de Bosschère:

L'equivalente africano del Giappone sarà, con le debite proporzioni, l'Etiopia, la quale sfugge del pari alla colonizzazione, grazie a una brusca auto europeizzazione, peraltro più sommaria e di portata più modesta. Il pensiero dominante dei sovrani etiopici del XIX secolo è appunto quello di preservare il loro regno dalla piaga del colonialismo; ma è senza dubbio *Menelik II* il monarca che ha saputo, più efficacemente di ogni altro, scongiurare il pericolo. È lui, infatti, che presiederà al processo di accelerata occidentalizzazione delle tecniche e dell'economia del suo paese. Menelik richiamerà alla sua corte numerosi europei, i quali contribuiranno a creare un embrione di industrializzazione e a modernizzare l'esercito. Le fonderie etiopi fabbricheranno cannoni e un numero crescente di armi a quel tempo assai perfezionate, grazie alle quali nel giro di tre anni le truppe di Menelik schiatteranno il corpo d'invasione italiano (1894-1896).⁷

Morto, però, Menelik nel 1913, i successori, compreso Haile Selassie incoronato nel 1930, non stettero evidentemente al passo con un ammodernamento che potesse evitare nel 1936 l'occupazione italiana, pur fatte salve le virtù guerriere degli Etiopi. Scriveva in proposito sempre de Bosschère:

Dopo l'ascesa al potere del fascismo, l'Italia prenderà la sua rivincita sull'Etiopia. Dotati del più avanzato equipaggiamento militare (carri armati, aerei da bombardamento, cannoni a lunga gittata, eccetera), i fascisti impiegheranno tuttavia due anni a sconfiggere le tribù etiopi armate di lance e vecchi fucili.⁸

Eppure era sembrato che Haile Selassie, avesse proseguito, non solo in una frenetica modernizzazione del proprio impero, ma che l'avesse addirittura convogliata sul modello del Giappone e con il suo concorso diretto. Anche per questo l'Italia si era dovuta sentire a quel punto invitata pure dall'URSS a non recedere dall'Etiopia e a guardarsi dal Giappone.⁹

* * * * *

Continuiamo a ignorare se intercorressero rapporti fra Giappone ed Etiopia durante gli anni della prima guerra mondiale, tramite la flotta della Marina da guerra giapponese nel Mediterraneo.¹⁰

⁷ De Bosschère, 1972, pp. 309-10.

⁸ De Bosschère, 1972, p. 303.

⁹ Calvitt Clarke III, in EBP, 1997, I, pp. 705-09.

¹⁰ Marino, 2006.

Per un primo contatto diplomatico fra il Giappone e l'Etiopia sembra si dovesse aspettare il 1920. In quell'anno aveva avuto luogo un incontro a Ginevra fra la rappresentanza nipponica alla Lega delle Nazioni e Ras Tafari, il futuro Haile Selassie, all'epoca ancora erede al trono e impegnato nell'ammissione dell'Etiopia alla Società delle Nazioni, avvenuta nel 1923. Pure in quell'anno il Vice-console giapponese a Porto Said, Kuroki Tokitarō, era in visita ufficiale ad Addis Abeba. A tale visita seguiva nel 1926 l'apertura di una linea regolare di navigazione giapponese con l'Africa Orientale e meridionale, finanziata da capitali statali e sussidi governativi. Faceva capo alla Ōsaka Shōsen Kaisha e assicurava collegamenti fra Kōbe e Città del Capo, con scali a Mombasa, Zanzibar, Dar-el-Salaam, Durban e ritorno. Nel 1927 era stipulato un primo Trattato d'Amicizia e Commercio nippo-etioptico e nello stesso anno il Ministero degli Esteri giapponese inviava una missione economica nell'Africa Orientale in visita anche in Etiopia.

Nel 1930 Yoshida Isaburō (o Shigeru, 1876-1967), accreditato come ambasciatore straordinario ad Addis Abeba, presenziava all'incoronazione di Haile Selassie e successivamente firmava con il ministro degli Esteri Heruy Wolde Selassie una revisione del Trattato d'Amicizia e Commercio fra i due paesi. L'anno dopo due navi da guerra della flotta imperiale giapponese, la *Yakumo* e la *Izumo*, ancoravano nel porto di Gibuti. Il contrammiraglio Sakonji, al comando delle due unità, era ricevuto dal generale Zeseta, inviato di Haile Selassie. Interveneva allora un concorso in armi all'Etiopia da parte del Giappone?

Tra il 6 novembre e il 18 dicembre 1931, in qualità ancora di Ministro degli Esteri, Heruy compiva una prolungata visita ufficiale in Giappone, la prima di uno stato africano.¹¹ La visita cadeva fra l'altro in un momento di critico isolamento internazionale dell'impero nipponico, all'indomani del famoso "incidente di Mukden".

Poco meno di due mesi prima, il 18 settembre, un atto dinamitardo in Manciuria, a nord di Mukden (Shēnyang), aveva fatto saltare un tratto della Ferrovia Mancese Meridionale di proprietà nipponica e immediatamente il Giappone intraprendeva l'occupazione militare della Manciuria, ove il 18 febbraio 1932 era proclamato lo stato del Manchukuo.

La visita di Heruy, accortamente preparata e orchestrata, a quanto sembra, da tale Sumioka Tomoyoshi, membro influente del *Dai-Ajia-shugi*, il mo-

¹¹ Sulla figura e l'opera di Heruy: http://en.wikipedia.org/wiki/Blattengeta_Heruy_Welde_Selasse.

vimento “panasiatico” giapponese della “Grande Asia”, riscuoteva un vivo successo diplomatico fra statisti, uomini politici, circoli d'affari, alti ufficiali dell'Esercito e della Marina, nonché una calda risposta popolare, favorita dal dono all'imperatore Hirohito di due o tre leoni, che venivano affidati allo Zoo di Ueno a Tōkyō ed esposti a un pubblico curioso di visitatori.

Nel discorso pronunciato da Heruy alla presenza dell'imperatore nipponico e in nome del *Negusä Nägäšt*, il “re dei re” Haile Selassie, l'ospite etiopico, non solo inneggiava all'amicizia stabilita fra i due paesi, ma lungamente dissertava sulle similitudini e i parallelismi storici fra Etiopia e Giappone, che gli sembrava facessero dei rispettivi popoli fratelli di sangue, pur separati geograficamente da una distanza oceanica; che entrambi gli imperi vantassero uniche dinastie originarie e ininterrotte attraverso la storia e che, altresì, avessero costituito le uniche nazioni dell'Asia e dell'Africa a non aver mai sacrificato la propria indipendenza grazie al comune spirito bellicoso che le aveva da sempre animate. L'amicizia e la solidarietà fra i due paesi si sarebbero ulteriormente cementate anche con l'impegno del sovrano etiopico di seguire l'esempio del Giappone per lo sviluppo del paese, come già aveva dato segno quello stesso anno proclamando una Costituzione esplicitamente “ispirata alla Costituzione Meiji del 1889”.¹²

Della visita di Heruy in Giappone ragguagliava qualche anno dopo in Italia Corrado Zoli:

A Tokio, si era proceduto allo scambio delle ratifiche del Trattato etiopico-nipponico; e giungeva notizia dal Giappone che gli industriali giapponesi si proponevano di dare sempre maggior sviluppo all'esportazione verso l'Etiopia dei loro prodotti, specialmente delle cotonate, celluloidi, bastoncini insettifughi, saponi, utensili domestici, maglierie, cappelli, ecc.¹³

Seguiva nel 1932 l'apertura di un primo Consolato giapponese a Mombasa, mentre l'anno successivo l'Etiopia apriva un proprio Consolato a Ōsaka, designando come Console onorario l'imprenditore giapponese, attivo commercio con l'estero Yukawa Chūzaburō.

I rapporti commerciali fra i due paesi si intensificavano rapidamente, con i mercanti di varie città giapponesi che partecipavano con propri *stand* alle fiere etiopiche. Ne dava un ragguaglio in Italia nel 1935 l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente di Roma che pubblicava sul proprio Bollettino,

¹² Calvitt Clarke III: <http://users.ju.edu./jclarke/heruy.htm>.

¹³ Zoli, 1935.

sotto il titolo “Un’inchiesta dell’<Osaka Mainichi> sull’economia abissina”,¹⁴ il sunto di una serie di articoli dell’inviato speciale giapponese ad Addis Abeba Shōji Yunosuke apparsi fra il 14 e il 18 agosto di quell’anno:

...dei 29 viaggiatori giapponesi, di cui 18 commercianti, che dal 1931 hanno visitato Addis Abeba, non uno è restato in Abissinia. Ne è forse motivo il fatto che essi non erano bene attrezzati per il commercio locale. Un giornale francese, che si stampa ad Addis Abeba, *L’Ethiopie commerciale*, rivolse molti attacchi ai commercianti giapponesi, per i loro metodi commerciali, scoraggiandoli. Ciononostante le merci giapponesi mantengono la loro posizione sul mercato etiopico. Nel 1934, il Giappone figurava per il 65% nel totale delle importazioni del paese (Zoli, 1935, p. 424b).

La stessa nota riportava alcuni paragrafi sopra prima:

...In prima linea tra i paesi importatori sono: il Giappone, l’India, la Francia, l’Inghilterra, gli Stati Uniti, la Germania e l’Italia.

Le importazioni di cotone grezzo sono più che raddoppiate negli ultimi dieci anni (nel 1934, 5091 tonn.). La posizione preminente, che in questo campo era tenuta dagli esportatori americani, è stata oggi conquistata dai giapponesi. Nell’autunno 1932 un tentativo di superare la concorrenza giapponese fu compiuto dagli esportatori sovietici, ma fallì (Zoli, 1935, p. 424a).

Fra le esportazioni giapponesi erano compresi certamente ma *top secret* anche armamenti e materiale strategico, sia pure in quantitativi simbolici se non di mero campionario; fra le importazioni primeggiava il sale per le industrie, che il Giappone acquistava anche nel resto dell’Africa e il cui *import* complessivo raggiungeva fra l’aprile 1934 e il marzo 1935 il milione di tonnellate.¹⁵

Nel 1932, a memoria della sua visita in Giappone, Heruy Wolde Sellasie aveva pubblicato ad Addis Abeba, come abbiamo accennato, il suo famoso libro sul Giappone, che poco dopo appariva a Tōkyō in edizione giapponese.

In Etiopia, il Giappone godeva ormai da molti anni di un’accoglienza e di una rinomanza entusiastiche; i suoi ambienti politici e intellettuali, dichiaratamente “giapponesizzanti”,¹⁶ lo osannavano come l’unica potenza asiatica

¹⁴ s.a., 1935, pp. 423b-425a.

¹⁵ Si vedano anche di Calvitt Clarke III: <http://fch.fiu.edu/FCH-2007/Clarke-A%20Japanese%20Scoundrel.htm>; <http://users.ju.edu/jclarke/wizzata.html>.

¹⁶ Nell’ambito delle ricerche in quest’ambito si distingue per alacrità e ampiezza di raggio di studi: Calvitt Clarke III (in particolare il suo contributo del 2004).

ad aver contenuto l'imperialismo occidentale, compreso quello della Russia zarista, dando viva voce al motto l'"Asia agli Asiatici" (anche contro la Russia e poi l'URSS). Il "panasiatismo" giapponese era fra l'altro erede per molti versi dello slavofilismo e del panslavismo russo, e come la Russia col suo panslavismo, tinto del proprio cristianesimo ortodosso, si era sentita di portarsi fino in Africa,¹⁷ non meno di essa il Giappone dava segno di poter abbracciare la missione di considerare l'Etiopia a tutti gli effetti come il paese di un Oriente da sottrarre anch'esso alla cupidigia occidentale. A propria volta, in Giappone, il *battage* dei mass-media faceva dell'Etiopia l'unico impero africano virtualmente in grado di emancipare l'intero "Continente Nero" dal servaggio al colonialismo europeo. Gloria le andava in particolare per la sua vittoria sull'Italia ad Adua. Il "panasiatismo" del *Dai-Ajia-shugi* si veniva trasformando in un movimento di difesa e di riscatto di tutto il mondo "orientale" oppresso dalla sopraffazione imperialistica e colonialistica dell'"Occidente". Si univa nella stretta solidarietà nippo-etiopica il movimento di Destra della cosiddetta "Società dell'Amur" o "del Drago Nero" (*Kokuryūkai*), nonché di altre associazioni patriottiche ultranazionalistiche, strettamente legate fra l'altro a organizzazioni internazionali, esse stesse animate da Giapponesi all'estero.¹⁸

Si sbandieravano ormai comuni destini di fratellanza fra i due paesi, che la storia, come si veniva propalando riprendendosi vecchi luoghi comuni, aveva unito prima di tutto con comuni parentele genetiche ed etniche risalenti ad antiche e comuni migrazioni dall'Asia occidentale.¹⁹ In secondo luogo, le tante "similitudini" intercorrenti fra i due Paesi come, per l'appunto, l'unicità

¹⁷ Sul filoslavismo e panslavismo russo in Etiopia: Zaghi, 1972, I, pp. 22-30.

¹⁸ Calvitt Clarke III, 2007, pp. 269-70; http://en.wikipedia.org/wiki/Pacific_Movement_of_the_Eastern_World.

¹⁹ Almeno dal Settecento si era diffusa la congettura di un'origine vicino- o medio-orientale dei Giapponesi. L'abbracciò anche il nostro Giambattista Vico (Tamburello, 2008, pp. 79-80). In Giappone se ne fece campione alla fine del Seicento, durante un soggiorno in quel paese, l'insigne medico e naturalista Engelbert Kaempfer (1651-1716), il quale poi nella sua "Storia del Giappone", pubblicata postuma a Londra nel 1727, disquisì su una genesi dei Giapponesi "dai primi abitanti di Babilonia" e su un'ascendenza della loro lingua alla confusione seguita alla Torre di Babele (Kaempfer, 1906, I, p. 138). Rimaneva successivamente longeva fra gli studiosi giapponesi (e coltivata appunto negli anni Trenta) anche la proposta che un loro antico titolo di sovranità, quello di *sumera*, derivasse dal nome di Šammuramat, la regina assira Semiramide (Papinot, 1948, p. 607). Sono infine numerosi gli studi sulle relazioni dirette o indirette che il Giappone ebbe con il mondo iranico, partico e mesopotamico. Persino gli Ebrei, col nome di *Heburai*, avrebbero avuto stanza in Giappone (Tamburello, 1968, pp. 581-96).

delle loro dinastie imperiali ininterrotte e la loro salvaguardata indipendenza da intrusioni straniere. Per di più, al momento, l'Etiopia aveva mutuato il "modello" dello sviluppo giapponese, "modernizzandosi" sì, ma con le dovute distanze da un'incondizionata "occidentalizzazione".²⁰

Il 1935 segnava l'acme dell'"idillio" nippo-etioptico, quale ormai si configurava a livello di amicizia fra i due popoli. Un romantico *scoop* giornalistico annunciava fra l'altro addirittura le nozze "principesche" fra la nobilissima Kuroda Masako e l'etiope *Lij* Araya Abebe, che era stato membro della missione di Heruy in Giappone nel 1931. Pronubo dell'annuncio "fidanzamento" sembra fosse ancora Sumioka Tomoyoshi, personalmente interessato ad aprirsi una posizione in Etiopia come mediatore di traffici e investimenti e che sembra avesse già provveduto a insediare ad Addis Abeba dal 1932 almeno due suoi agenti fiduciari, fra i quali Shōji Yunosuke. Nel luglio dello stesso anno Sumioka era insignito di un'onorificenza dalle mani dello stesso Haile Selassie. Nonostante gli annunci, il matrimonio andò a monte, e pare si appurasse per giunta che in realtà il promesso sposo non fosse neppure un "principe", ma un semplice funzionario o ufficiale di corte, parente molto alla lontana di Haile Selassie. Comunque, sembra che la cosa non inficiasse le relazioni nippo-etioptiche, che anzi addirittura si accaloravano alle prime avvisaglie del conflitto italo-etioptico.

Di quell'annuncio matrimonio ne riferiva da noi lo stesso Zoli:

Per parecchi mesi s'era discusso ampiamente, nella stampa internazionale, di un'alleanza matrimoniale che avrebbe dovuto consacrare e consolidare i pretesi intimi accordi politico-commerciali tra il Giappone e l'Etiopia: ne aveva diffusamente parlato anche la stampa nipponica, e s'era detto da varie parti che si sarebbe trattato di un'alleanza principesca, anzi addirittura di un matrimonio fra il Principe Ereditario etiopico ed una Principessa giapponese di sangue reale. Si trattava in realtà di un progetto molto più modesto: delle nozze, cioè, tra il Ligg Araià, un giovinetto lontano parente del Negus Negast che aveva accompagnato il Ministro degli Esteri etiopico nel suo viaggio a Tokio, colla signorina Mazako Kuroda, secondogenita del visconte Hiroscih (*sic*) Kuroda di Tokio, discendente di antica famiglia guerriera alle dipendenze dei Tokugava; ma anche questo modesto progetto, dopo che ci si ripensò sopra da ambe le parti, fu lasciato cadere... Qualche giornalista giapponese che, nei primi mesi del 1934, aveva visitato l'Etiopia, non aveva tardato a rendersi conto di che si trattasse; e certamente quelle corrispondenze e quegli articoli avevano sufficientemente

²⁰ Calvitt Clarke III: <http://users.ju.edu/jclarke/wizzs.html>.

chiarito le idee del Giappone e della nobile famiglia Kuroda... per invogliarli a simili alleanze!²¹

Sempre nel 1935, era in visita del Giappone una seconda delegazione etiopica, questa volta a carattere semi-ufficiale e capeggiata da Daba Birrou, che era stato già al seguito della precedente missione Heruy in qualità di interprete. Lo accompagnava peraltro Shōji Yunosuke.²² Non slegato da questa visita, ancora nel 1935 Yutaka Tsuchida, funzionario del Ministero degli Esteri, reduce da un viaggio ad Addis Abeba compiuto l'anno precedente, si univa a Sumioka Tomoyoshi per un ciclo di conferenze pubbliche a favore della causa etiopica, cui si affiancava Oyama Ujirō, che aveva partecipato alla missione in Africa del 1927 ed era divenuto un esperto di cose etiopiche. A scongiurare le ostilità, un appello era trasmesso sia a Heruy sia all'Ambasciata italiana a Tōkyō. Il *Times* diramava che la delegazione di Daba era accolta al suo arrivo a Tōkyō

da 2.000 membri della Società del Drago Nero e della Federazione degli Studenti Patriottici, tra sventolio di bandiere con scritte: Abbasso l'Italia! e: Salvate l'Etiopia!²³

L'1 gennaio 1936, a conflitto ormai in corso, il Giappone stabiliva ad Addis Abeba la sua prima Legazione in Africa; nello stesso mese veniva fondata a Tōkyō un'Associazione nippo-etiopica (*Nihon-Echiopia Kyōkai*), che raccoglieva una moltitudine di iscritti reclutati fra i più accesi movimenti di destra.²⁴

Nei primi mesi del 1936 gli eventi precipitavano con l'occupazione italiana dell'Etiopia. I Giapponesi, pur col loro *establishment* che dichiarava la propria neutralità, continuavano a inviarle aiuti; l'opinione pubblica giapponese proseguiva a parteggiare per la nazione abissina contro l'aggressione italiana; i circoli politici ed economici nipponici mantenevano viva fiducia nei lauti profitti che avrebbero comunque tratto dal conflitto in atto, tanto più se si fosse protratto nel tempo e concluso con una sconfitta dell'Italia. Dopo, però, che il 9 maggio 1936 l'Italia proclamava la propria sovranità sull'Etiopia, la Legazione giapponese di Addis Abeba veniva ritirata e il Giappone si ap-

²¹ Zoli, 1935, pp. 247-48.

²² Calvitt Clarke III: <http://fch.fiu.edu/FCH-2003Clarke-Dashed%20Hopes%20For%Support1-2003.htm> 10/12/2008.

²³ Rossi, 1935, p. 541b.

²⁴ Calvitt Clarke III, 2007, pp. 269-70.

prestava ad accettare formalmente l'Impero etiopico italiano. Addis Abeba diventava sede solo di un Consolato giapponese.²⁵

In Giappone finiva col calare un silenzio stampa sull'Etiopia, fino ad ammutolirsi o essere tacitati persino gli organi e gli uomini del *Dai-Ajia-shugi* e del *Koku-ryūkai*, che avevano dato fino ad allora man forte all'Etiopia nella sua lotta contro l'“egemonia dell'Uomo Bianco”. Il silenzio si protraeva poi anche dopo il 1941, quando Haile Selassie era rimesso sul trono e la parentesi imperialistica italiana si chiudeva definitivamente, con la perdita pure delle colonie di Eritrea e Somalia. Ma a quel tempo l'“Asse Roma-Berlino-Tōkyō” aveva ormai fatto del Giappone un alleato dell'Italia, col Patto Tripartito firmato a Berlino il 27 settembre 1940. Al Governo nipponico non rimaneva ufficialmente che esprimere il proprio rammarico per le perdite subite dall'Italia, dolendosi esso stesso di non poter più confidare sull'aiuto dell'alleato italiano nella salvaguardia dei suoi permanenti interessi in Etiopia.

* * * * *

Il Giappone a livello di stato e di governo non doveva essersi dato molto per inteso di un'Etiopia che rivendicava di rappresentare uno storico impero all'altezza del proprio e retto *ab origine* da un'unica ininterrotta dinastia, risalente addirittura a Salomone. Ancora nel 1935, su una pubblicazione ufficiale qual era il *Japan Year Book* di quell'anno, continuava a leggersi:

La dinastia imperiale del Giappone è la più antica famiglia regnante al mondo, datando la storia del Giappone le sue origini terrene al 660 a.C. L'attuale Imperatore è il 124° della linea (genealogica).²⁶

Veramente, l'Etiopia annoverava all'epoca Haile Selassie come 126° sovrano: poteva mai il Giappone correre l'alea che l'Etiopia figurasse addirittura più antica?

²⁵ In cambio, sempre nel 1936 l'Italia, tenuta ormai a riconoscere anch'essa l'Impero del Manchukuo, apriva un Consolato Generale a Mukden. L'anno seguente la FIAT riceveva la commissione da parte del Ministero della Guerra giapponese di 72 aerei da bombardamento BR 20 e dal Governo del Manchukuo di un migliaio di autocarri. Nel 1938 aveva luogo una missione italiana in Giappone e Manchukuo per la stipulazione di una Convenzione commerciale italo-nippo-manciuriana. Quindi, era firmato a Tōkyō il Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione fra Italia, Giappone e Manchukuo, insieme con un Accordo per gli Scambi Commerciali fra le tre nazioni.

²⁶ (The) Foreign Affaire Association, s.d., p. 13.

I governanti giapponesi lasciavano dire e permettevano persino ai propri sudditi di perorare la causa della fratellanza con l'Etiopia e di essere solidali con il suo popolo fino al punto di condividere loro stessi di appartenere a una razza di colore e di sentirsi uniti nella lotta contro l'“Uomo Bianco” e la sua egemonia nel mondo.

I vertici giapponesi dovevano finanche compiacersi della disponibilità del proprio popolo verso l'Etiopia e della condivisione quasi unanime che esso aveva dei programmi varati e auspicabilmente da varare per uno smaltimento demografico e un'espansione economica giapponesi in Africa. Avevano altresì motivo di compiacersi della predisposizione etiopica verso il proprio paese, della vicinanza e identità di vedute che gli Etiopi venivano esprimendo e, da ultimo, del fatto stesso che si fossero dati, come pubblicamente affermavano, finanche una Costituzione sulle linee di quella giapponese.

Circa quella Costituzione, si ripete ancora oggi come fosse “modellata su quella del Giappone del 1889”. Angelo del Boca, nel suo libro su Haile Sellassie, scriveva in verità che il *Negus*

...affidava al *begirond* Tede Hawariat Teclé Marian l'incarico di stenderne un primo abbozzo, incarico che quest'ultimo assolveva con molta diligenza prendendo in considerazione tutte le Costituzioni che aveva potuto ottenere dalle legazioni presenti ad Addis Abeba, e in modo particolare quella giapponese del 1889. [...] Come sottolineava giustamente Christopher Clapham, “il primo e immediato beneficiario” della Costituzione era “lo stesso imperatore”. In effetti, più della metà dei cinquantacinque articoli serviva a definire i suoi immensi poteri e a precisare che, “in virtù del suo Sangue Imperiale e dell'unzione che ha ricevuto, la sua persona era sacra, la sua dignità inviolabile e il suo potere indiscutibile”. Egli deteneva l'intero potere esecutivo e aveva il controllo su quello legislativo e su quello giudiziario [...]. Indubbiamente, quella del 1931, non era una Costituzione liberale né, tanto meno democratica...²⁷

Ora, Franco Mazzei, al termine di un lungo e articolato studio sulla Costituzione giapponese del 1889, conclude circa il ruolo effettivo del nipponico Tennō:

...sostanzialmente sacrale (nell'accezione weberiana) ma politicamente passivo, un ruolo in definitiva non dissimile da quello sancito anche formalmente [...] dall'attuale Costituzione, democratica e pacifista, imposta durante l'occupazione delle Forze Alleate dal Generale Douglas MacArthur.²⁸

²⁷ Del Boca, 1995, pp. 99-100.

²⁸ Mazzei, 1993, p. 54.

Forse, l'unico punto veramente in comune e importante fra le due Costituzioni era la sanzione della "sacralità" della figura imperiale, ma rimane molto da dubitare sull'identità dei poteri assicurati dall'una e dall'altra ai due sovrani.²⁹

Comunque sia, il Giappone, a livello politico come economico, aveva convenienza a profondersi in un'acquiescente compiacenza verso l'Etiopia e, d'altra parte, le potenze occidentali, forse l'Italia compresa, non vedevano certo di buon occhio la cosa ma anche per l'Italia più a livello di stampa e opinione pubblica che non di governo.

Nel dicembre 1934, un interessante documento ("confidenziale") era pubblicato dal Ministero degli Affari Esteri italiano sotto il titolo *L'espansione del Giappone. Cause e limiti*. Per l'attività commerciale del Giappone in Etiopia, il testo riferiva:

...l'azione del Giappone sembra essere particolarmente intensa, economica e politica ad un tempo. Si è parlato di certe concessioni specie per la coltivazione del cotone assicuratesi da società giapponesi, ma non risulta che le conversazioni al riguardo siano state già concluse. L'importazione giapponese occupa il secondo posto (15%) immediatamente dopo le Indie britanniche, e segna un continuo rapido aumento. Nell'ultimo anno, secondo le statistiche giapponesi, avrebbe raggiunto i 10 milioni di Yen. Il Giappone ha deciso di aprire una Legazione ad Addis Abeba.³⁰

Ne rimaneva allarmata l'Italia? Già l'anno prima, la rivista *Oriente Moderno*, organo dell'Istituto per l'Oriente di Roma, in una nota in cui riferiva degli ultimi accordi presi a seguito della ratifica del Trattato d'Amicizia e Commercio nippo-etioptico riportava che essi erano stati formalizzati

nella concessione di facilitazioni doganali alle merci giapponesi; nella concessione di 400 ettari di buona terra ad immigranti giapponesi, per tentare la cultura del cotone; nella assistenza di tecnici giapponesi per lo sviluppo di talune industrie in Etiopia, forse anche col concorso di capitali giapponesi. In conseguenza di tali accordi, le importazioni giapponesi sono notevolmente aumentate, specialmente quelle del cotone (filati e tessuti), a danno dei produttori britannici, che restano così battuti in Etiopia come in Egitto, in Siria, in Mesopotamia. Con l'acquisto del mercato etiopico il Giappone tenderebbe a rifarsi in parte della perdita del mercato indiano, nel quale i produttori giapponesi sono boicottati e combattuti con ogni mezzo. Il crescente sviluppo delle importazioni nipponiche e l'afflusso dei Giapponesi in Etiopia desta vive

²⁹ Per una collazione delle "Similarities and Differences of 1889 Meiji and 1931 Ethiopian Constitutions" si veda Calvitt Clarke III, 2004.

³⁰ Tamburello, 2003, p. 153.

preoccupazioni negli ambienti specialmente britannici, per ragioni politiche ed economiche, in quanto si teme che il governo etiopico, sviluppando i suoi rapporti con paesi lontani come il Giappone e l'America, tenda ad avere libertà di azione nei rapporti con i tre Stati confinanti.³¹

Certo, la solidarietà nippo-etiopica non favoriva l'Italia, intenzionata com'era a detenere un'"esclusiva" sull'Etiopia (con l'avallo o addirittura il pungolo delle altre potenze europee, in evidente funzione corale anti-nipponica). In quanto potenze coloniali in Africa, tutte insieme non esultavano della circostanza che, come anticipava il *Regesto* citato:

Con tutti i paesi africani il Giappone ha una bilancia commerciale attiva: con l'Egitto, importazione 26,5 milioni di yen; esportazione 55,5; con l'Unione Sud Africana, importazione 4,5 milioni; esportazione 26,5. L'Africa Orientale assorbe merci giapponesi per 23 milioni di yen ed esporta nel Giappone per 14 e mezzo; dagli altri paesi dell'Africa il Giappone importa per 3 milioni ed esporta per 32.³²

È plausibile dunque che le varie potenze soffiassero sul fuoco per fomentare un'ostilità dell'Italia verso il Giappone ad allargamento del già paventato "pericolo giallo": si univa ora l'Unione Sovietica a spingere l'Italia a impadronirsi dell'Etiopia, prima che lo facesse o lo potesse fare addirittura il Giappone, suo ormai storico avversario.

Il contenzioso che si apriva fra l'Italia e il Sol Levante era però effimero, nonostante l'intervenuto incidente diplomatico, conosciuto come l'"*affair Sugimura*", in cui l'omonimo ambasciatore in Italia, Sugimura Yōtarō, si era evidentemente lasciato troppo andare nelle assicurazioni della permanente amicizia del Giappone per l'Italia e della neutralità dello Stato giapponese rispetto a un'eventuale azione italiana in Etiopia. È più che comprensibile che in quel momento il governo giapponese esigesse dai propri portavoce prudenza e tatto, sotto le pressioni di gruppi radicali di estrema destra.³³ Fra l'altro,

³¹ Giannini, 1933, p. 607a.

³² Tamburello, 2003, p. 150.

³³ Il citato *Bollettino dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* dedicava una lunga nota all'"incidente Sugimura" (I/6, 1935, pp. 328a-29b) sotto il titolo "La vertenza italo-abissina", da cui estrapolo: *La stampa italiana comunicava il 18 corr.* [luglio 1935]: "Il Duce ha ricevuto l'Ambasciatore del Giappone il quale gli ha dichiarato formalmente, dietro istruzioni del suo Governo, che il Giappone non ha nessuna intenzione di intervenire nel conflitto italo-etiopico e non ha alcun interesse politico in Etiopia.

tali gruppi, presenti nel paese e attivi specialmente, non solo in America, reclamavano a gran voce un verdetto definitivo contro l'Italia e una dichiarata presa di posizione a favore dell'Etiopia, con l'invio di soccorsi d'ogni genere, da armi a generi alimentari, ad apparecchiature e tecnici, a corpi sanitari e combattenti volontari.³⁴ Il governo stesso non era sicuramente unito e alcune componenti guardavano con interesse a un intervento, finanche armato, del Giappone in Etiopia, non tanto per conquistarla (almeno subito), ma per mettersi un piede più stabile con effettive acquisizioni di terre di popolamento

Le dichiarazioni dell'Ambasciatore giapponese a Roma, Yotaro Sugimura, suscitarono una viva reazione a Tokyo, sia nella stampa e nell'opinione pubblica, sia nei circoli governativi. Il Times del 20 luglio così riferiva da Tokyo: "Le corrispondenze da Roma, informanti che le dichiarazioni del Sig. Sugimura avevano rimosso un ostacolo alla libertà d'azione dell'Italia in Abissinia, sono state diffusamente commentate nella stampa giapponese nel senso che, se le dichiarazioni dell'ambasciatore erano state esattamente riportate, esse avevano ecceduto le istruzioni ricevute" [...].

Nel contempo il Berliner Tageblatt del 23 luglio corrente, pubblicava che il Ministro Hirota aveva ricevuto l'Ambasciatore italiano a Tokyo, dichiarandogli che il Giappone restava assolutamente neutrale di fronte ai due Stati nella vertenza Italo-Abissina. L'Ambasciatore giapponese non aveva avuto nessun incarico di dare chiarimenti nella nota forma, poichè il Giappone non poteva ancora rendersi conto dello sviluppo degli avvenimenti [...].

Per chiudere la polemica diplomatica, l'Ambasciatore Sugimura aveva dichiarato ad un redattore della Tribuna (22 luglio c.a.): "Mantengo in pieno le comunicazioni fatte al Capo del Governo d'Italia. Quanto io ho detto corrisponde al pensiero del Governo Imperiale. Parola d'Ambasciatore!". Egli aveva, quindi, soggiunto che il Giappone non si proponeva scopi politici in Abissinia, dove possedeva solo interessi economici da tutelare.

Sembra che le esportazioni giapponesi in Abissinia siano molto superiori alla cifra ufficiale di y. 2.000.000, poichè molte merci giapponesi verrebbero trasbordate in India e introdotte in Abissinia a mezzo di agenti indiani.

[...]

La definizione dell'incidente nel campo diplomatico non ha però fatto cessare l'agitazione sollevatasi nell'opinione pubblica giapponese, che sotto l'azione di motivi razzisti anti-europei, oltre che commerciali, si è abbandonata ad una serie di dimostrazioni ostili all'Italia.

La Società Etiopica, recentemente costituitasi a Tokyo per opera del reazionario Toyama, ha telegrafato al Ministro degli Esteri etiopico, esortandolo a difendere l'indipendenza abissina. Rychei Ulchida [sic], presidente della Società del Dragone nero, o Partito della produzione giapponese ha inviato al Duce una protesta contro la pressione dell'esercito italiano sulla frontiera dell'Abissinia invitandolo ad abbandonare la "politica aggressiva" contro l'Etiopia. Contemporaneamente ha intrapreso dei passi presso il Governo giapponese, perché agisca sull'Italia.

L'Associazione del Dragone nero è notoriamente sotto l'influenza dei circoli nazionalisti.

³⁴ Calvitt Clarke III, 1999.

giapponese. Erano, del resto, ormai tante anche le donne dichiaratesi pronte a sposare uomini etiopi!

La linea vincente nel governo nipponico risultò quella, diciamo, rinunziataria a un intervento in Africa, e l'appoggio che sembrava il Giappone avesse ventilato all'Etiopia nel caso di un'aggressione italiana veniva del tutto meno una volta che l'Italia apriva le ostilità contro l'Etiopia. Quasi paradossalmente, scriveva Mario Scalise:

...l'occasione che dà il via ad un deciso miglioramento delle relazioni italo-nipponiche, nonostante l'Italia venda aeroplani alla Cina e il Giappone invii quantità, seppur minime, di materiale bellico all'Etiopia, è l'occupazione di questo paese da parte dell'Italia nel 1935. Mentre infatti la Società delle Nazioni giudica l'Italia colpevole di aggressione e la colpisce con sanzioni economiche che però si dimostrarono poco efficaci, il Giappone, pur avendo interessi in Etiopia, dichiara ufficialmente la sua neutralità nel conflitto italo-etiope, ma in realtà agisce da filo-italiano. E le ragioni di tale comportamento stanno nel fatto che vi è una stretta analogia tra la posizione del Giappone in Manciuria e quella dell'Italia in Africa Orientale: ambedue i paesi rappresentano un piccolo territorio con alta densità di popolazione e scarse risorse minerarie e quindi cercano uno sbocco in altri territori. Perciò tendono ad aiutarsi. È anche molto interessante notare che, come il Giappone aveva fatto precedentemente in Manciuria, anche l'Italia riesce a sfruttare le indecisioni di Francia e Gran Bretagna alle prese con problemi coloniali e preoccupate della Germania hitleriana.³⁵

Della Germania hitleriana era preoccupata anche l'URSS, confidente fra l'altro che un impegno dell'Italia in Etiopia l'avrebbe distolta da un'alleanza col Terzo Reich. Al contempo, Hitler, come scrive Del Boca:

aveva tutto l'interesse che l'Italia si logorasse il più a lungo possibile in un conflitto con l'Etiopia, così da essere costretta a rinunciare alla sua protezione sull'Austria. Per cui egli non esitava – nel corso del 1935 e anche a conflitto iniziato – a rifornire segretamente l'Abissinia di armi, con l'intento di rafforzarne la capacità di resistenza.³⁶

E lo stesso facevano forse altrettanto segretamente molti oltranzisti giapponesi, sia pure in misura minore e magari forse all'insaputa del proprio governo o, ufficialmente, di sue componenti. Ricordiamo poi che il governo giapponese degli anni '35-'36 aveva una composizione diversa da quella del 1931, quando il Giappone si era ritirato dalla Società delle Nazioni.

³⁵ Scalise, 2003, pp. 141-42.

³⁶ Del Boca, 1995, p. 129.

In merito a tale ritiro, uno storico documento giapponese (lo *Shinmin no michi*, la “Via del suddito”, redatto dal Ministero nipponico dell’Educazione e diramato nel 1941), ricordava:

Quando il Giappone si ritirò, si rivelò al mondo la vera natura della Società delle Nazioni. Nell’autunno dello stesso anno anche la Germania seguì il nostro esempio e si ritirò, e in seguito l’Italia prese spunto dalla questione abissina per annunciare anch’essa il suo ritiro, cosicché la Società fu ridotta a nient’altro che un nome privo di significato. Così, sin dal 1931 il nostro paese fece grandi passi avanti fra quelle forze che erano all’avanguardia nel combattere per una palingenesi del mondo.

Maruyama Masao (nella traduzione italiana di un libro di cui abbiamo offerto in lettura anche il precedente stralcio)³⁷ commentava:

Due aspetti caratterizzano il tono di questo passo: un non dissimulato disprezzo per il fatto che la Società delle Nazioni fosse incapace di imporre sanzioni e un’implicita ammirazione per l’abilità dell’Italia a trarre vantaggio da un’occasione favorevole. Né la “vera natura” della Società né il comportamento dell’Italia fascista furono giudicati in base ad alcun sistema interiore di valori; i soli criteri di giudizio furono il potere reale, effettivo, e l’abilità tattica.

Ma lo stesso autore finiva col commentare:

Dal momento che il potere politico in Giappone si è sempre basato su fondamentali principi morali, i giapponesi non sono mai stati in grado di riconoscere nella sua realtà il volto “satanico” della politica.³⁸

Insomma, uno dei tanti casi di “spaccatura” tra fede nel potere politico e realtà del suo esercizio.

BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA

Aoki, Sumio, 1996 “Afurika-jin Nihon hakken-ki – Echiopia gaimu-daijin Herui no *Dai-Nippon*” (Il documento della scoperta del Giappone da parte di un africano – Il “Grande Giappone” del ministro degli Esteri dell’Etiopia Heruy), in *Kokusai Kyō (International Cooperation)*, 12 dicembre.

Bahru Zewde, 2001² *A History of modern Ethiopia 1855-1991*, Oxford: James Currey.

Del Boca, A., 1995 *Il Negus. Vita e morte dell’ultimo re dei re*, Roma – Bari: Laterza.

³⁷ Maruyama Masao, 1990, p. 12.

³⁸ Maruyama Masao, 1990, pp. 12-13.

- de Bosschère, G., 1967 *Les deux versants de l'histoire*, I, *Autopsie de la colonisation*, Paris: Éditions Albin Michel [trad. it. *I due versanti della storia*, I, *Storia della colonizzazione*, Milano: Feltrinelli, 1972].
- Carcangiu, B.M., 2006 "Il Corno d'Africa e l'intreccio delle vie commerciali", in A. Baldussi - B.M. Carcangiu (a c.), *L'altro nel Mediterraneo. Uomini, merci, idee dall'Africa e dall'Asia*, Roma: Carocci, pp. 107-38.
- Calvitt Clarke, J. III, 1999 "Japan and Italy Squabble over Ethiopia: the Sugimura Affair of July 1935", in *Selected Annual Proceedings of the Florida Conference of Historians*, 6 (december), pp. 9-20.
- , 2004 "Seeking a Model for Modernization: Ethiopia's Japanizers", in *Selected Annual Proceedings of the Florida Conference of Historians*, 11 (spring), pp. 35-51.
- , 2007 "Japanese Ethiopian Society", in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 3. He-N*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 269-70.
- , "A Japanese Scoundrel's Skin Game: Japanese Economic Penetration of Ethiopia and Diplomatic Complications before the Second Italo-Ethiopian War" (<http://fch.fiu.edu/FCH-2007/Clarke-A%20Japanese%20Scoundrel-.htm>).
- , "Ethiopia's non-Western Model for Westernization: Foreign Minister Heruy's Mission to Japan, 1931" (<http://users.ju.edu/~jclarke/heruy.htm>).
- , "Marriage Alliance: the Union of two Imperiums, Japan and Ethiopia?" (<http://users.ju.edu/~jclarke/wizzs.html>).
- , "Mutual Interests? Japan and Ethiopia before the Italo-Ethiopian War, 1935-36" (<http://users.ju.edu/~jclarke/wizzata.html>).
- Ciavarella, L.A., 2002 "Il Giappone nei suoi rapporti internazionali e nei suoi interessi per l'Islam attraverso la rivista *Oriente Moderno*. Parte prima: anni 1921-1945", in *Il Giappone*, 41 [2001], pp. 105-29.
- EBP, 1997 Katsuyoshi Fukui - Eisei Kurimoto - Masayoshi Shigeta (eds.), *Ethiopia in Broader Perspective. Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies, Kyoto 12-17 December 1997*, 3 vols., Kyoto: Shokado Book Sellers.
- Faërber-Ishihara, Hidéko, 1998 *Les premiers contacts entre l'Ethiopie et le Japon (1923-1936)* (Conférences & documents, 14), Paris: Aresae.
- , 2007 "Japan, Relations with", in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 3. He-N*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 267-69.
- (The) Foreign Affairs Association, s.d., *The Japan Year Book 1935*, Tokyo: Kenkyusha Press, s.l.
- Giannini, A., 1933 "Sezione politico-storica. Cronaca e documenti: (§) Etiopia", in *Oriente Moderno*, 13/12, p. 607a.
- Kaempfer, E., 1727 *The History of Japan, Giving an Account of the ancient and present State and Government of that Empire; [...] Of the Chronology, and Succession of the Emperors, Ecclesiastical and Secular; Of the Original Descent, [...] translated from his Original Manuscript, never before printed, by J.G. Scheuchzer...*, London: printed for the Translator, 2 voll.; altra ed. 1728, London: Printed for the publisher, and sold by T. Woodward & C. Davis, 2 voll.
- , 1906 *The History of Japan Together with a Description of the Kingdom of Siam. 1690-92*, transl. by J.G. Scheuchzer, F.R.S., Glasgow: J. MacLehose and Sons, 3 voll.
- Marino, A., 2006 "La marina imperiale giapponese (*Dai-Nippon Teikoku Kaigun*) nel Mediterraneo durante la prima guerra mondiale", in A. Baldussi - B.M. Carcangiu (a c.), *L'altro nel Mediterraneo. Uomini, merci, idee dall'Africa e dall'Asia*, Roma: Carocci, pp. 266-89.
- Maruyama, Masao, 1990 *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*, pref. di Shuichi Katō, Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.

- Mazzei, F., 1993 "La Costituzione Meiji. Il ruolo del Tennō", in *Il Giappone*, 31 [1991], pp. 5-54.
- Moreno, M.M., 1956 "Etiopia?", in G. Tucci (dir.), *Le civiltà dell'Oriente. Storia, letteratura, religioni, filosofia, scienze e arti*, vol. 1, *Storia*, Roma: Gherardo Casini, pp. 39-56.
- Nafziger, E.W., 2005 "Meiji Japan as a Model for Africa", in *African and Asian Studies*, 4/4, pp. 443-64.
- Papinot, E., 1948 *Historical and Geographical Dictionary of Japan*, Ann Arbor: Overbeck Co.
- Rossi, E., 1935 "XI. – Etiopia: (§) Inviato etiopico in Giappone", in *Oriente Moderno*, 15/10, p. 541b.
- s.a., 1935 "La vertenza italo-abissina", in *Bollettino dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Pubblicazione mensile*, 1/6, pp. 328a-29b.
- , 1935 "La stampa cinese, giapponese e indiana di fronte al conflitto italo-abissino: (§) Un'inchiesta dell'<Osaka Mainichi> sull'economia abissina", in *Bollettino dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Pubblicazione mensile*, 1/8-9-10, pp. 423b-25a.
- Scalise, M., 2003 "Le relazioni politiche, economiche e culturali tra l'Italia e il Giappone nella prima metà del Novecento", in A. Tamburello (a c.), *Italia-Giappone: 450 anni*, vol. 1, Roma – Napoli: IsIAO – UNO, pp. 140-47.
- Tamburello, A., 1968 "Kulturbegegnung in Japan", in *Antaios*, 9/6, pp. 581-96.
- , 2003 "Un regesto italiano dell'economia giapponese nei primi anni Trenta: il rapporto confidenziale del Ministero degli Affari Esteri del 1934", in A. Tamburello (a c.), *Italia-Giappone: 450 anni*, vol. 1, Roma – Napoli: IsIAO – UNO, pp. 148-68.
- , 2008 "L'Estremo Oriente agli occhi di Vico e la permanenza di alcune idee", in D. Armando - F. Masini - M. Sanna (a c.), *Vico e l'Oriente: Cina: Giappone, Corea (Marco Polo 750 anni)*, Roma: Tiellemmedia Editore, pp. 79-80.
- Zaghi, C., 1972 *I Russi in Etiopia* (I. *Il Protettorato italiano sull'Etiopia*; II. *Menelik e la battaglia di Adua*), Napoli: Guida Editori.
- Zoli, C., 1935 *Etiopia d'oggi*, Roma: Società anonima italiana arti grafiche.

MADDALENA TOSCANO

**Prime indagini sui termini utilizzati in riferimento a *Etiopia*
e *Abissinia* in alcuni testi contemporanei swahili**

Il lavoro esplora testi scritti swahili contemporanei al fine di individuare i termini utilizzati in swahili per indicare **Etiopia** (n.) e **etiope** (n. e agg.). Non avendo come riferimento un corpus ben definito si è posta attenzione ad individuare le possibili varianti delle forme di base piuttosto che la loro frequenza.

La ricerca nei dizionari

Storicamente l'Etiopia è nota anche come Abissinia. Questa doppia denominazione sembra valere anche nella cultura swahili. I dizionari consultati riportano spesso termini swahili che derivano sia da 'Etiopia' che da 'Abissinia'. Nella versione swahili del sito che ospita i nomi dei paesi del mondo in quaranta lingue il termine swahili per Etiopia è **Uhabeshi**, **Habeshi** (et).¹

Il dizionario on line *The Internet Living Swahili Dictionary*² – sezione English-Kiswahili – riporta, per il termine **Ethiopia**:

Ethiopia { **Swahili**: Uhabeshi } noun 9

[note: Uhabeshi is recommended standardization by Radio Tanzania; TUKI accepts both Uhabeshi and Ethiopia]

Ethiopia { **Swahili**: Ethiopia } noun 9

¹ Calvin Ruisdael, 2001-03.

² World Language Documentation Centre, 2008.

[note: Ethiopia is recommended standardization by BAKITA; TUKI accepts both Uhabeshi and Ethiopia]

Ancora *The Internet Living Swahili Dictionary*³ – sezione Kiswahili-English – alla voce **Mhabeshi** riporta:

Mhabeshi (or Habeshi), pl. **Wahabeshi** (or Mahabeshi) { **English:** Ethiopian (person), pl. Ethiopians (or Ethiopian people) } [derived: *Arabic*] noun 1/2] – [see also: Uhabeshi] [note: recommended standardization by Radio Tanzania; TUKI accepts both Mhabeshi and Mwethiopia.]

Mhabeshi (or Habeshi), pl. **Wahabeshi** (or Mahabeshi) { **English:** Abyssinian (person), pl. Abyssinians (or Abyssinian people) } [derived: *Arabic*] noun 1/2 – [see also: Uhabeshi]

Ancora il *Webster on line dictionary*, alla voce **Mhabeshi**,⁴ riporta:

Language	Expression	English Translation or Definition
Swahili	Mhabeshi	Abyssinian, Ethiopian

Da un corpus composto da trascrizioni di testi parlati⁵ sono state rilevate anche le altre seguenti forme:

Kiithiopia: -a **Kiithiopia** Ethiopian;⁶ **Mwithiopia** Ethiopian

L'impostazione dei criteri di ricerca

Le stringhe di caratteri utilizzate per l'operazione di ricerca hanno consentito di recuperare diverse basi e forme. I prefissi rilevati nelle forme recuperate, oltre alle forme di base senza prefissi, sono: *mw-*, *wa-*, *w-*, *ma-*, *ki-*, *u-*. L'elenco delle stringhe utilizzate, e delle forme di base e forme flesse rilevate,⁷ è riportato nella tabella seguente.

³ World Language Documentation Centre, 2008.

⁴ Philip, 2009.

⁵ Githiora, 2002.

⁶ The Rough Guides Staff, Lexus (with Nasor Malik), 2001.

⁷ Sono stati utilizzati i motori di ricerca Google e KWICFinder.

Stringhe *ab[a e i y]s*	Forme di base	Forme flesse
abas	-habash	mhabashi, wahabashi, mahabashi, kihabashi, habasha, habashi, uhabashi
abes	-habesh	habesh, wahabesh, uhabesh
	-habeshi	habeshi, mhabeshi, wahabeshi, kihabeshi, mahabeshi, uhabeshi
	-habesha	habesha, mhabesha, kihabesha
	-abesh	abesh, wabesh, wabeshi
abis	-abissinia	wabisinia, abissinia
abys	-abyssinia	abyssinia, waabyssinia
iopi	-ethiopia	ethiopia, kiethiopia, waethiopia, mwethiopia, maethiopia
	-etiopia	etiopia, waetiopia
	-ithiopia	ithiopia, waithiopia, mwithiopia, kiithiopia, maithiopia

Il corpus utilizzato

Il mio piccolo corpus di testi swahili,⁸ ricercato utilizzando le stringhe di ricerca su indicate, non ha prodotto nessun risultato. Il corpus di testi swahili contenuti in APS (*Archives of Popular Swahili* del JLPSCA),⁹ ricercato utilizzando le stesse stringhe di ricerca (*ab[a|e|i|y]s*; *iopi*), ha prodotto solo i seguenti due contesti:

*Balikuwa baEthiopiens;*¹⁰ *balikuwa makabila mingi*

⁸ Circa 800.000 forme contenute in opere di letteratura swahili contemporanea.

⁹ APS (*Archives of Popular Swahili*) by De Rooji, Vincent, Vincent De Rooji: <http://www2.fmg.uva.nl/lpca/jlpca/index.html>. I testi raccolti in questo sito riportano il Swahili Sheng, una variante interna del swahili standard.

¹⁰ Fabian, J., 1999 "The history of Zaire as told and painted by Tshibumba Kanda Matulu in conversation with Johannes Fabian" (Transcript & Translation by Johannes Fabian), in APS, 2/5. Dall'introduzione: 'The reader will notice that spelling and word segmentation are variable. In part, this reflects the highly variable way in which Shaba/Katanga Swahili is spoken but it is also related to the absence of an authoritative spelling for this variety of Swahili; noun class 2 prefix ba- instead of wa- bantu for watu'.

«There were **Ethiopians**; there were many nations»

*Mpaka ngambo ya ba **ethiopiens**, ku Kamerun na ku Liberia*¹¹

«Fino al paese degli **Etiopi**, in Camerun e in Liberia»

La forma **baEthiopiens**, e la variante a scrittura disgiunta **ba ethiopiens**, non è stata inclusa nella lista finale in quanto il prefisso **ba-** non appartiene al swahili standard.

Si è proceduto quindi ad una ricerca in rete utilizzando il web come corpus.¹² I testi sono stati presi da vari siti e suddivisi in 7 categorie.

Tipo di testo/sito	Sigla ¹³	Forme attestate
1 blog, chat, forum	bcf	mhabesha, kihabeshi, abesh, habshii, wa-habeshi, habesh, uhabesha, abyssinia, uhabesh; waethiopia, maithiopia, uethiopia, -a kihabesh
2 Web reference	wr	wahabeshi, ethiopia, eritrea, kihabesha, wahabeshi, habasha, hebeshi, abesha, uhebeshi, uhabeshi, waithiopia, waithiopian, kiethiopia, uhabesh
3 Media e giornali on line	mg	mwithiopia, mahabashi, wabeshi, wahabesh, waabissinia, waethiopia, -a kihabesh, kiithiopia, mhabeshi
4 Siti cristiani	cr	mhabashi, wahabashi, waabyssia, waabyssinia, waabissinia, mwethiopia, mwithiopia
5 Siti islamici	isl	mhabesh, -a kihabashi, habashi, uhabashi, uhabeshi, ethiopia, eritrea, mahabashi, -a kihabesh, mahabashi
6 Siti sportivi	sp	-a wahabeshi, muethiopia, mhabeshi, wahabeshi, ethiopia, eritrea
7 Dizionari e riviste specialistiche	dr	ethiopia, mhabeshi, wahabeshi

¹¹ 'Ukumbusho 8: ma samaki ingine, Ukumbusho by Dr. Achille Mutombo', in Archives of Popular Swahili, vol. 8: <http://www2.fmg.uva.nl/lpca/aps/vol8/ukumbusho.html>.

¹² Kilgariff, Adam - Grefenstettey, Gregory, "Web as Corpus", Lexicography MasterClass Ltd. and ITRI, University of Brighton, 2003.

¹³ bcf: blog, chat, forum; dr: dizionari e riviste specialistiche; mg: media e giornali on line; cr: siti religiosi cristiani; isl: siti religiosi islamici; sp: sport; wr: web reference.

Qui di seguito sono riportati esempi delle forme trovate e dei relativi contesti. L'ordine di presentazione è il seguente: ordine alfabetico per tipo di base (*ab[a|e|i|y]s* e *iopi*) → ordine delle forme per classe (cl. 1/2, 6, 7, 9, 11) → ordine alfabetico.

La lista completa delle forme trovate e della loro distribuzione nei vari tipi di testi è riportata in fondo.

MHABASHI *cl. 1 – Abissino* (n. sing.)

*Kuna mifano mingi ya ubatizo katika Bibilia. "Wakati Filipo alimhubiria injili ya Yesu kwa yule **mhabashi** mkushi, **mhabashi** alimwambia Filipo, tazama hapa kuna maji".*¹⁴

«Ci sono molti riferimenti al battesimo nella Bibbia. "Quando Filippo spiegava il Vangelo di Gesù a quell'**Abissino**, l'**Abissino** disse a Filippo, guarda qui abbiamo l'acqua"».

MHABESH *cl. 1 – Abissino* (n. sing.)

*Umar akasema: "huyu ni **Mhabesh** au Mbahriyah", Asma akasema: "ndiyo", Umar akasema: "sisi tumekutangulieni kuhama (Maka) kwa hiyo sisi tunayo haki zaidi kwa Mjumbe wa Mwenyezi Mungu".*¹⁵

«Umar disse: "questo è **Abissino** o Mbahriya (marinaio)", Asma disse: "sì", Umar disse: "noi siamo stati i primi a lasciare la Mecca perciò noi abbiamo più diritti presso il Profeta di Dio Onnipotente"».

MHABESHA *cl. 1 – Abissino* (n. sing.)

*Ramadhan karim na poleni na saumu – usijifanye kobe ujifiche kama **mhabesha** ujobanze kwa mkahawa ya maetrea kula injera nani.*¹⁶

«Buon ramadan e mi spiace per il digiuno – non rompere il digiuno nascondendoti come un **Abissino** rintanandoti in un caffè eritreo mangiando injera».

¹⁴ Christian Information Service, Bente & Abel Struksnes, Vestrumbygda 26, 2879 Odnes, Norway - Baadhi ya mifano ya ubatizo: <http://www.endtime.net/Swahilii/KiS.htm>.

¹⁵ Aalulbayt – Ushia – 198: <http://www.al-shia.org/html/swa/shia/kisha%20nikaongoka/11.htm>.

¹⁶ To Abdul Post by admin on Oct 7, 2005, 7:21pm: <http://jukwaa.proboards58.com/index.cgi?board=general&action=print&thread=116>.

MHABESHI *cl. 1 – Abissino* (n. sing.)

Watu wanasema: “huyo anatoka Ethiopia”, “Mhabeshi anakufa njaa”, “kaja kuomba omba” (Nyerere alikuwa akipinga sana hilo suala la Omba Omba kwa Wazungu).¹⁷

«La gente dice: “questo viene dall’**Etiopia**”, “l’**Abissino** muore di fame”, “viene a chiedere l’elemosina” (Nyerere deplorava molto questa abitudine di chiedere l’elemosina agli Europei)».

Mi’ si Mhabeshi, kwetu Tanzania hatufi njaa.¹⁸

«Non sono un **Abissino**, da noi in Tanzania non moriamo di fame».

Meyer naye aliongeza kasi, lakini Mhabeshi alikuwa hakamatiki na Tulu akachukua medali ya dhahabu na Meyer kubakia na ya fedha.¹⁹

«Meyer aumentò l’andatura, ma l’**Abissino** non era raggiungibile e Tulu prese la medaglia d’oro e Meyer restò con l’argento».

Nafasi ya pili ilichukuliwa na Mhabeshi mwenzake,²⁰ Gete Wami.²¹

«Il secondo posto fu vinto dal suo concittadino **Abissino**, Gete Wami».

HABSHII *cl. 1 – Abissino* (n. sing.)

Katika kuuliza uliza niliambiwa kwamba neno “habshii” linatokana na jina la nchi ya Abyssinia – au Ethiopia kama inavyojulikana leo. Wenyeji wa Abyssinia walijulikana kwa jina la wa-habeshi. Mamia ya miaka iliyopita waafrika wote waliitwa wa-habeshi katika Bara Hindi.²²

¹⁷ Wengi wamenimba niwawekee “Wimbo waEthiopia”: <http://kitoto.wordpress.com/2007/09/05/wengi-wamenimba-niwawekee-wimbo-wa-ethiopia/>.

¹⁸ Wengi wamenimba niwawekee “Wimbo waEthiopia”: <http://kitoto.wordpress.com/2007/09/05/wengi-wamenimba-niwawekee-wimbo-wa-ethiopia/>.

¹⁹ Derartu Tulu Mwanadada ‘mbilikimo’ a liyeweka rekodi riadha Olimpiki 1992: <http://www.jambonetwork.com/jn/deraru-tulu-mwanadada-%E2%80%98mbilikimo%E2%80%99a-liyeweka-rekodi-riadha-olimpiki-1992/>.

²⁰ Probabilmente refuso per ‘mwenzake’.

²¹ Derartu Tulu Mwanadada ‘mbilikimo’ a liyeweka rekodi riadha Olimpiki 1992: <http://www.jambonetwork.com/jn/deraru-tulu-mwanadada-%E2%80%98mbilikimo%E2%80%99a-liyeweka-rekodi-riadha-olimpiki-1992/>.

²² Mwandani – Habshii: <http://mwandani.blogspot.com/2006/10/habshii.html>.

«Chiedendo mi fu detto che la parola “**habshii**” viene dal nome del paese di **Abissinia**, o **Etiopia**, come è conosciuta oggi. Gli abitanti dell’**Abissinia** erano conosciuti con il nome di **wa-habeshi**. Centinaia di anni fa tutti gli Africani erano chiamati **wa-habeshi** in India».

*Ni jambo la kawaida kusikia sauti zikikuita “**Habshii... habshii!**”²³...” au “Kaluu... Kaluu!...” wakati ukivinjari mitaa ya New Delhi, Mumbai au mitaa ya mji au kijiji chochote nchini India.*

«È un fatto comune sentire voci chiamare “**Abissino... Abissino!**...” o “Kaluu... Kalu!...” gironzolando per i quartieri di Nuova Delhi, Mumbai o altri quartieri di qualsiasi città o villaggio in India».

WABESHI *cl. 2 – Abissini (n. pl.)*

*Watu hao ambao hufahamika kwa jina maarufu la ‘**Wabeshi**’, walikamatwa na walinzi hao wakati wakiiba mchanga unaodhaniwa kuwa na madini ya almasi.*²⁴

«Queste persone conosciute con il nome di **Abissini** furono arrestate da queste guardie mentre rubavano la sabbia che si pensava avesse minerale diamantifero».

*Kwa mujibu wa taarifa ya polisi kundi hilo la watu maarufu kwa jina la “**wabeshi**” lilifanya uvamizi huo saa 12.30 jioni Alhamis iliyopita.*²⁵

«In risposta al comunicato della polizia questo gruppo di gente nota col nome di **Abissini** hanno fatto un’invasione alle ore 18.30 la sera di giovedì scorso».

WAHABASHI *cl. 2 – Abissini (n. pl.)*

*Tunaona kuwa Waarabu wakati huo na **Wahabashi** hawakuwa ni wana wa Israili lakini walikuwa wanajulikana kama Ahlul Kitaab.*²⁶

«Vediamo che a quel tempo gli Arabi e gli **Abissini** non erano considerati figli di Israele ma erano conosciuti come ‘La gente del Libro’».

²³ Ḥabṣī – African and Abyssinian slaves – African and Abyssinian slaves in pre-British India. The name derives from the Arabic word Ḥabāṣī (“Abyssinian”), through its Persian form: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/250921/Habshi>.

²⁴ Tanzania daima – Polisi yasaka mgambo aliyeuwa: <http://www.freemedia.co.tz/daima/2008/8/30/habari33.php>.

²⁵ Uchaguzi Tanzania Mchanga wenye madini ya Almasi waibwa Mwadui: <http://www.habarianzania.com/new/articles/2446/1/Mchanga-wenye-madini-ya-Almasi-waibwa-Mwadui>.

²⁶ Al Hidaaya Je Wakristo Ni Ahlul-Kitaab Na Hali Wanaamini Waungu Watatu (Utatu Mtakati fu)? : <http://www.alhidaaya.com/sw/node/2976>.

WAHABESH *cl. 2 – Abissini* (n. pl.)

*Katika dimba la juu na **Wahabesh** na hadi kipindi cha kwanza kinamalizika kulikuwa hakuna mbabe.*²⁷

«Nel ring principale degli **Abissini** e fino a che il primo tempo era finito non c'erano vincitori».

WAHABESHI *cl. 2 – Abissini* (n. pl.)

*Kuhusu **wahabeshi** India, jina la mto Ganges linatokana na jina la Jemedari Ganges ambaye alikuwa Mwafrika.*²⁸

«Secondo gli **Abissini** in India, il nome del fiume Gange viene dal nome Jemedari Ganges che era un Africano».

*Derartu Tulu hivi sasa anaangaliwa kama mwanariadha nyota wa kike kuliko wote waliowahi kuchomoza katika nchi ya **Wahabeshi**.*

«Derartu Tulu ora è considerata come la stella dell'atletica femminile più importante tra quelli che sono riusciti ad emergere nel paese degli **Abissini**».

*Hivi sasa, picha ya Tulu imejaza nafasi ya tano ya maringi ya bendera ya Olimpiki inayopepea katika uwanja wa michezo wa Addis Ababa, **Ethiopia** baada ya nafasi nne nyingine kuchukuliwa na wanariadha mashuhuri wengine wa nchi hii ya **Wahabeshi**.*²⁹

«E così ora, la foto di Tulu è stata messa al posto del quinto cerchio nella bandiera olimpica che sventola nello stadio di Addis Ababa, **Etiopia**, dopo che gli altri quattro cerchi sono stati occupati da altri famosi atleti di questo paese degli **Abissini**».

*Vita ya wenyewe kwa wenyewe chini ya mfalme Yūsuf Asar Dhū Nuwas ilisababisha kuingilia kati kwa **Wahabeshi** wa Aksum walioteka mji.*³⁰

«La lotta interna sotto il re Yūsuf Asar Dhū Nuwas causò l'ingresso da parte degli **Abissini** di Aksum che presero la città».

²⁷ Gazeti lako la kila siku – Nizar Khalfan awazima Wahabesh: <http://www.freemedia.co.tz/dai/ma/2006/12/17/habari61.php>.

²⁸ Mwandani – Habshii: <http://mwandani.blogspot.com/2006/10/habshii.html>.

²⁹ Derartu Tulu Mwanadada 'mbilikimo' a liyeweka rekodi riadha Olimpiki 1992: <http://www.jambonetwork.com/jn/deraru-tulu-mwanadada-%E2%80%98mbilikimo%E2%80%99ali-yeweka-rekodi-riadha-olimpiki-1992/>.

³⁰ Wikipedia – Sāna'a': <http://sw.wikipedia.org/wiki/Sana'a>.

WA-HABESHI *cl. 2 – Abissini (n. pl.)*

*Wenyeji wa Abyssinia walijulikana kwa jina la wa-habeshi.*³¹

«Gli abitanti dell'Abissinia erano conosciuti con il nome di **wa-habeshi**».

WAHEBESHI *cl. 2 – Abissini (n. pl.)*

*Mwaka wa 1936, Jeshi la Waitaliano lilitwaa Addis Ababa kwa Vita vya Pili vya Waitaliano na Wahebeshi, na kuifanya Addis Ababa Mji Mkuu Italia Ya Afrika Mashariki.*³²

«Nell'anno 1936, l'esercito italiano prese Addis Abeba nella seconda guerra tra Italiani e **Abissini**, e fece Addis Abeba capitale italiana dell'Africa Orientale».

*Fruментий alishikwa na wahebeshi nakupelekwa kotini na badaye kumhawilisha mfalme Ezana kwa Ukristu. Kwahivyo wahebeshi wakampa jina “Abba Selama”.*³³

«Fruментий fu catturato dagli **Abissini** e portato davanti alla corte e dopo fece convertire il re Ezana al Cristianesimo. Per questo gli **Abissini** furono chiamati “Abba Selama”».

*Wasomali na wahebeshi wanafanana fana ki rangi.*³⁴

«Somale e **Abissine** si somigliano molto nel colore».

MAHABASHI *cl. 6 – Abissini (n. pl.)*

*Aaisha (R.A.) alinukuu siku moja kuwa ujumbe wa Mahabashi walikuja kwa Mtume (S.A.W.).*³⁵

«Aaisha raccontò che un giorno una delegazione di **Abissini** venne per il Profeta».

MAHABESHI *cl. 6 – Abissini (n. pl.)*

*Ni kwa ajili ya kutaka kuwahami wao ndio Mahabeshi wakenda iteka Yaman na wakaitawala mpaka mwaka alipo zaliwa Mtume Muhammad (S.A.W.).*³⁶

³¹ Mwandani – Habshii: <http://mwandani.blogspot.com/2006/10/habshii.html>.

³² Wapedia mobi - Wiki – Addis Ababa: http://wapedia.mobi/sw/Addis_Ababa.

³³ Wikipedia – Ethiopia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

³⁴ DarHotWire Board: <http://196.41.49.109/cgi-bin/forum/YaBB.cgi?board=lr;action=display;num=1175946467>.

³⁵ Mtandawanja wa qur'an and sunnah society of east africa (QSSea) – Mama Zao Waumini: <http://www.qssea.net/wanawake/mzw0002.htm>.

«Fu con lo scopo di volerli difendere che quegli **Abissini** conquistarono lo Yemen e lo governarono fino all'anno della nascita del profeta Muhammad».

*Wengi wa **Mahabeshi** hao wakabakia Arabuni na wakaenea tangu Yaman mpaka Oman mpaka hii leo kuwa ni wananchi wa huko.*³⁷

«Molti di quegli **Abissini** restarono in Arabia e si sparsero dallo Yemen fino all'Oman tanto che oggi sono cittadini del paese».

*Ulikuwa ni mwaka waliokusudia **Mahabeshi** kuja kutaka kuibomoa L-Ka'aba iliyoko Makka wakiwa na kiongozi wao aliyejulikana kwa jina la Abraha.*³⁸

«Era l'anno che in cui gli **Abissini** avevano intenzione di venire a distruggere la Kaaba che era alla Mecca e avevano il loro leader che era conosciuto con il nome di Abraha».

*Kama kwamba uhakika wa mambo unasema: “Enyi Makureshi hamkupata nusura hii juu ya **Mahabeshi** kutokana na ubora wenu, bali kwa ajili ya kuilinda nyumba kongwe”.*³⁹

«Come se la verità della faccenda dicesse: “Voi Makureshi non otteneste questa salvezza dagli **Abissini** per vostra bravura, ma per aver protetto delle rovine”».

-a KIHABASHI *cl. 7 – abissino (agg.)*

*Nawausia kumcha Allaah, na kusikiliza muambiwayo na kutii hata akiwa Kiongozi wenu ni mtumwa wa Kihabashi.*⁴⁰

«Li esorto a temere Allah, e ascoltare ciò che vi viene detto e obbedire anche se il vostro leader è uno schiavo abissino».

³⁶ Qur'ani Tukufu – Tarjuma ya Qur'ani Tukufu Kwa Kiswahili – Translation of The Holy Qur'an to Swahili Language, by Sheikh Ali Muhsin Al-Barwani: <http://www.quranitukufu.net/uswatun/cMwisho.htm>.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Sherehe ya Munasaba wa Kuzaliwa kwa Mtume S.A.W. – Sekenke Forums: www.sekenke.com/bodi/showthread.php?t=83.

³⁹ Historia Fupi ya Al Kaaba: www.mawaidha.info/historiyaalkaaba.htm.

⁴⁰ Al Hidaaya – Kutumia Tasbihi Katika Kumdhukuru Allaah Inafaa?: <http://www.alhidaaya.com/sw/node/435>.

-a KIHABESH cl. 7 – *abissino* (agg.)

*Walipokuwa wakiangalia ngoma za **kihabesh**, za asilia na kishujaa, na ni ndani ya maadili ya kiislamu ya kustiri utupu, basi Aisha alikwenda na mumewe aliyesimama mbele.*⁴¹

«Quando stavano guardando le danze **abissine**, tradizionali e guerresche, ed è secondo la morale islamica di coprirsi le nudità, allora Aisha andò dal marito che sedeva davanti».

*Kama kawaida nitavaa mkanda wa **kihabesh**, panga kiunoni!*⁴²

«Come al solito indosserò una fascia **abissina**, spada al fianco!».

In alcuni passi i due termini **Uhabeshi** e **Eritrea** sembrano essere considerati sinonimi, contrariamente a quanto riportato nei casi seguenti, in cui è usata anche la variante **Kihabesha**.

KIHABESHA cl. 7 – *abissino* (agg.)

Kitigrinya (pia: **Kitigray**, **Kitigre**, **Kihabesha**) ni lugha ya Kisemiti inayozungumzwa katika Ethiopia (hasa jimbo la Tigray) na Eritrea.

«**Kitigrinya** (anche: **Kitigray**, **Kitigre**, **Kihabesha**) è una lingua semitica parlata in Etiopia (specialmente nella regione del Tigray) e in Eritrea».

*Idadi ya wasemaji ni takriban milioni 5-6. Maandishi yake ni kwa alfabeti ya **Kie-thiopia**. Kitigrinya kimetoka katika lugha ya kale ya Ge'ez iliyokuwa lugha ya nyan-da za juu za **Ethiopia** na hadi leo ni lugha ya liturgia katika kanisa la Kiorthodoksi la **Ethiopia** na Eritrea.*

«Il numero di parlanti è di circa 5-6 milioni. La scrittura è in alfabeto **etiopico**. Il tigrino deriva dall'antica lingua ge'ez che era una lingua dell'altipiano dell'**Etiopia** e ancora oggi è la lingua della liturgia nella chiesa ortodossa dell'**Etiopia** e dell'Eritrea».

*Katika **Ethiopia** Kitigrinya ni lugha ya tatu inayotumiwa na watu wengi (baada ya Kioromo na Kiamhari). Katika Eritrea ni lugha inayotumiwa zaidi kabisa.*⁴³

«In **Etiopia** il tigrino è la terza lingua utilizzata da molte persone (dopo l'oromo e l'amarico). In Eritrea è la lingua più usata».

⁴¹ Madrasatunnur – Namna Gani Tufahamu - <http://www.madrasatunnur.org/Family/toys.htm>.

⁴² Jamii forums – Mkandara: <http://www.jamiiforums.com/jukwaa-la-siasa/3372-hongereri2.html>.

⁴³ Kitigrinya Kutoka Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Kitigrinya>.

-a KIHABESHI *cl. 7 – abissino (agg.)*

*Mwenyezi Mungu akamtuma Mtume wa **Kihabeshi (Kiethiopia)** ambaye aliwalingania watu wake kwa Mwenyezi Mungu, lakini wakamkadhibisha, wakampiga vita na wakamchimbua handaki na kumchoma.*⁴⁴

«Dio mandò il profeta **abissino (etiope)** che li paragonò a Dio, ma lo rinnegarono, gli fecero guerra e lo ingiuriarono, gli scavarono un fosso e lo bruciarono».

*Utawala wa **Kihabeshi** ulikwisha 570 Waajemi walipovamia nchi.*⁴⁵

«Il governo **abissino** finì nel 570 quando i Persiani invasero il paese».

*Kuna tofauti kubwa kati Bin na Binti. Na kwa sisi wenye asili ya **kihabeshi** Maryam ni jina la Kiume, remember!!!*⁴⁶

«C'è una grande differenza tra Bin e Binti. E per noi con origini **abissine** Maryam è un nome da uomo, ricordalo!!!».

*John; ambaye bila shaka alikuwa Mkristo aliyesilimu alikuwa Mtumwa wa **Kihabeshi**.*⁴⁷

«John, che senza dubbio era un Cristiano che si era convertito all'Islam, era uno schiavo **abissino**».

*Kwa hivyo akafariki akiwa fakiri bila ya kumwachia mwanawe kitu chochote zaidi ya ngamia watano, kondoo wachache na mjakazi wa **kihabeshi** aliyekuwa akiitwa Ummu Ayman ambaye alikuwa ni mmoja kati ya walezi wake.*⁴⁸

«E così morì povero, senza lasciare a suo figlio niente altro che cinque cammelli, poche pecore e una schiava **abissina** chiamata Ummu Ayman che era una delle sue balie».

*Wavamizi hao wa **Kihabeshi** waliteketezwa kwa Ndege wa kimiujiza kutoka mbinguni kama inavyo simuliwa katika Sura Al Fiil.*⁴⁹

⁴⁴ Pamoja na mitume katika njia ya mashaka: <http://www.al-shia.org/html/swa/maktaba/tarikh/pamoja/pamoja.htm>.

⁴⁵ Sāna'a' Kutoka Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Sana'a>.

⁴⁶ Jamii Forums – Originally Posted by mwafrika wa kike: <http://www.jamiiforums.com/international-forum/9189-je-yaliyotokea-kenya-congo-na-uganda-ni-kushindwa-kwa-ubepari-2.html>

⁴⁷ Waafrika waliojitoa muhanga karbala: http://www.ashura.or.tz/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=27.

⁴⁸ Siri ya utukufu wa Muhammad: <http://al-shia.org/html/swa/quran/tarjomee/tar-2/04/09.html>.

«Questi invasori **abissini** furono distrutti da un uccello miracoloso dal cielo come si racconta nella Sura al Fiil».

ABESH *cl. 9 – Abissini* (n. pl.)

*Unakumbuka **Abesh** ama Mamonds na je Maguako? **Abesh**, Mamonds na Maguako ninawakumbuka fiti.*⁵⁰

«Ricordi gli **Abissini** o i Mamonds e i Maguako? **Abissini**, Mamonds e Magwako li ricordo bene».

ABESHA *cl. 9 – Abissinia* (n. pr.)

*Waithiopian ambao wanaongea lugha za shemu (na pia WaEritrea **kwa jumla**) wasisitiza kujulikana kama **Habesha** ama **Abesha** kwa kiswahili ni “**Hebeshi**”.*⁵¹

«Gli **Etiopi** che parlano lingue semitiche (e anche gli Eritrei tutti) insistono affinché si sappia che **Habesha** o **Abesha** in swahili è **Hebeshi**».

Dalla voce **Ethiopia** nella versione swahili di Wikipedia:⁵²

HABASHA *cl. 9 – Abissinia* (n. pr.)

*Asili la jina “**Ethiopia**” haeleweki. Kuna maelezo mbalimbali lakina zote zinakosa uhakika. Hilo ni sawa pia kwa ajili ya jina la pili la kihistoria ya nchi ambalo ni “**Habasha**”.*

«L’origine del termine “**Ethiopia**” non è nota. Vi sono diverse spiegazioni ma tutte mancano di prove. Questo vale anche per il secondo nome storico del paese che è “**Habasha**”».

***Ethiopia** mara nyingi linaelezwa kuwa neno la Kigiriki cha Kale Αἰθιοπία **Aithiopia** lililotokana na Αἰθίοψ “**Aithiops**”; maana yake “uso” (ὄψ) “kuwaka” (αἰθω) hivyo labda “uso uliochomwa” ama sura nyeusi. Lakini jina hili halikumaanisha hasa nchi ya **Ethiopia** ya leo lakini nchi zote penye watu wenye rangi nyeusinyeusi. Kwa muda mrefu watu wa Ulaya waliita Afrika yote kwa jina “**Ethiopia**”. Pia si wazi kama ne-*

⁴⁹ Qur’ani Tukufu – Tarjuma ya Qur’ani Tukufu Kwa Kiswahili – Translation of The Holy Qur’an to Swahili Language, by Sheikh Ali Muhsin Al-Barwani: <http://www.quranitukufu.net/swatun/cMwisho.htm>.

⁵⁰ Mashada: <http://www.mashada.com/forums/general-discussion/22915-best-eastlands-esto4.html>.

⁵¹ Watu wa Ethiopia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

⁵² Voce ‘Ethiopia’: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

*no la Kiafrika lenye maana tofauti limechukuliwa na Wagiriki kwa maana ya neno lao la **aithiops**.*

«Spesso l'**Etiopia** è indicata con l'antico nome greco Αἰθιοπία **Aithiopia**, che deriva da Αἰθίοψ "**Aithiops**"; il suo significato è "viso" (ὄψ) "bruciare" (αἶθω) forse "viso bruciato" o "viso nero". Ma questo nome non si riferisce in particolare all'**Etiopia** moderna ma a tutti i paesi con popolazione di pelle nera. Per molto tempo gli Europei chiamarono tutta l'Africa con il nome di "**Ethiopia**". Inoltre non è chiaro se la parola africana ha un significato diverso da come era usato dai Greci con il significato della loro parola **aithiops**».

*Nchi yenyewe ilijulikana kwa muda mrefu wa historia yake kwa jina la "**Habasha**". **Habasha** ikawa jina la Kiarabu kwa ajili ya nchi ikaingia kama "**Uhabeshi**" kwa Kiswahili au "**Abesinia**" katika lugha za Ulaya.*

«Il paese è conosciuto da tempi storici con il nome di "**Habasha**". **Habasha** era il nome arabo poiché il paese è entrato come "**Uhabeshi**" in swahili o "**Abesinia**" nelle lingue europee».

*Kumbukumbu ya **Ethiopia** kwa lugha ya kale ya Ge'ez yasema kuwa jina latoka kuto-ka mtoto wa Ham kwa jina la "'Ityopp'is" asiyetajwa katika Biblia.⁵³*

«I documenti dell'**Etiopia** sulla sua antica lingua Ge'ez dicono che il nome deriva dal figlio di Ham con nome di "'Ityopp'is" che non è riportato nella Bibbia».

HABASHI *cl. 9 – Abissinia* (n. pr.)

*Jina lake halisi ni "Asmaha" (R), na baba yake alikuwa Mfalme wa **Habasha**, na wakati huo **Habasha** ilikuwa (Sehemu ya **Ethiopia** na Sudan). Hakuwa na ndugu, na alikuwa maarufu kwa jina la "Annajash Mfalme wa **Habashi**" jina lililomzowea, hata jina la Asmaha likasahaulika, ikawa unaposema Annajash unamkusudia yeye.⁵⁴*

«Il suo nome d'origine è "Asmaha" (R) e suo padre era re di **Abissinia**, a quel tempo l'**Abissinia** era (parte dell'**Etiopia** e del Sudan). Non aveva alleati, ed era conosciuto con il nome di "Annajash re di **Abissinia**", il nome gli divenne abituale, perfino il nome di Asmaha fu dimenticato, quando dicevi Annajash intendevi lui».

HABESH *cl. 9 – Abissinia* (n. pr.)

*Hata Mtume aliwaambia waislam wakimbilie **Habesh** (**Ethiopia**).⁵⁵*

⁵³ Wikipedia – Ethiopia – Jina la nchi: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

⁵⁴ Annajash: <http://www.mawaidha.info/annajashi.htm> usa una volta il termine Habashi; in tutto il testo usa solo il termine Habasha.

⁵⁵ Michuzi chat: <http://issamichuzi.blogspot.com/2008/03/swali.html>.

«Così il profeta disse loro che i musulmani si rifugiarono in **Abissinia (Etiopia)**».

HEBESHI *cl. 9 – Abissinia (n. pr.)*

Waithiopian ambao wanaongea lugha za shemu (na pia WaEritrea kwa jumla) wasisitiza kujulikana kama **Habesha** ama **Abesha** kwa kiswahili ni “**Hebeshi**”.⁵⁶

«Gli **Etiopi** che parlano lingue semitiche (e anche gli Eritrei tutti) insistono affinché si sappia che **Habesha** o **Abesha** in swahili è **Hebeshi**».

UHABASHI *cl. 11 – Abissinia (n. pr.)*

Bibi Ummu Habibah (r.a.) baada ya kusilimu alikuwa katika hali mbaya sana kwani alikuwa ameachwa na mume wake wa kwanza (aliyeingia dini ya Kikristo huko **Uhabashi**) na wakati huo huo baba yake alikuwa adui mkubwa wa Uislamu.⁵⁷

«Bibi Ummu Habibah (r.a.) dopo essere diventata musulmana era veramente in difficoltà perché era stata lasciata dal suo primo marito (che era diventato cristiano qui in **Abissinia**) e proprio allora suo padre era grande nemico dell’Islam».

UHABESH *cl. 11 – Abissinia (n. pr.)*

*Tafsir bora ya Aya hii ni yale maneno aliyoyasema Jafer bin Abu Talib kumwambia Najash wa Uhabesh.*⁵⁸

«Una traduzione migliore di questo Aya sono quelle parole che Jafer bin Abu Talib dice a Najash dell’**Abissinia**».

*Mheshimiwa balozi pole kwa kazi hapo uhabesh, nimeguswa na comment za Anony Nov, 20 2008 2:44PM yaani wewe tu kwa huo mdomo wako waonekana ni mtoto wa uswazi.*⁵⁹

«Onorevole ambasciatore peccato per il lavoro qui in **Abissinia**, sono colpito dal commento di Anony 20 2008 2:44PM, ossia che solo tu per bocca tua sembri essere uno swazi».

⁵⁶ Watu wa Ethiopia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

⁵⁷ Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Orodha ya majina ya wakeze mtume [s]: <http://www.al-islam.org/kiswahili/wakewengi/5.htm>.

⁵⁸ Uislamu unafanya maajabu: <http://al-shia.org/html/swa/quran/tarjomee/tar-2/04/09.html>.

⁵⁹ Mchuzi: <http://issamichuzi.blogspot.com/2008/11/maharusi-huchokaga.html>.

UHABESHA *cl. 11 – Abissinia* (n. pr.)

*Ethiopian women wameiva ... na hawana maneno miiiingi. Mimi nina hama uhabesha (ethiopia), why lie!!*⁶⁰

«Le donne abissine sono chiare ... e non parlano mooolto. Io lascio l'Abissinia (Etiopia), why lie!!».

UHABESHI *cl. 11 – Abissinia* (n. pr.)

*Kwa mfano Bibi Saudah (r.a.) alihamia Uhabeshi na huko mume wake alifariki.*⁶¹

«Per esempio Bibi Saudah (r.a.) si trasferì in Abissinia e lì suo marito morì».

*Somo la tatu – hijra ya kwanza ya Uhabeshi (Eritrea).*⁶²

«Lezione terza – Capitolo primo dell'Abissinia (Eritrea)».

In un dibattito sui termini usati in swahili per indicare le nazioni i termini **Uhabeshi** e **Uhebeshi** (*cl. 11 – Abissinia*), sono usati in modo intercambiabile.

*Naomba tuwe waangilifu wakati wa kufanya masahihisho. Katika orodha ya nchi mabadiliko kadhaa yametokea yasiyofaa. Kwa mfano kurejea jina la Ethiopia kwa "Uhebeshi". Uhebeshi si Kiswahili. Kuna neno "Uhabeshi" – sawa tukijadiliana neno lipi linafaa zaidi kati ya Uhabeshi au Ethiopia [...] Nchi nyingine ina majina ya kimapokeo (kama vile Uhabeshi, Uajemi) lakini kuna matumizi sawasawa ya majina ya kimataifa kama vile Ethiopia na Iran. Hatuna budi kuonyesha yote.*⁶³

«Nell'elenco dei paesi vengono fatti vari cambiamenti. Per esempio tornare al nome dell'Etiopia per "Uhebeshi", Uhebeshi non è swahili. C'è la parola "Uhabeshi" – ora discutiamo su quale parola è più adatta tra Uhabeshi o Ethiopia [...] Altri paesi hanno nomi tradizionali (come Uhabeshi, Uajemi) ma ci sono usi corretti di nomi nazionali come Etiopia e Iran. Non possiamo fare a meno di mostrarli tutti».

⁶⁰ Wewe umewaweza: <http://www.mashada.com/forums/opinions-advice/75653-most-ethiopian-women-have-bad-teeth-2.html>.

⁶¹ Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Orodha ya majina ya wakezemtume [s]: <http://www.al-islam.org/kiswahili/wakewengi/5.htm>.

⁶² Somo la tatu: hijra ya kwanza ya uhabeshi (Eritrea): <http://www.uislamu.org/sira/sira16.htm>.

⁶³ Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Majadiliano:Afrika>.

UHEBESHI *cl. 11 – Abissinia* (n. pr.)

*Kama karne ya 1270, ambapo milki ya suleimani iliweza kuitawala **Ethiopia**, kwa kudai wao ni dhuri kutoka wafalme wa Axum. Walijiita jina Neguse Negest ('Wafalme wa Wafalme', ama Wafalme), Walijitambulisha kama dhuri za Mfame wa Israeli, Sulemani na malkia wa **uhebeshi** ama Sheba.*

«Dal 1270, quando il regno di Salomone governava l'**Etiopia**, con il rivendicare che essi sono i discendenti dai re di Axum. Si diedero il nome di Neguse Negest ('Re dei Re', oppure 'Re'). Si consideravano come discendenti del re di Israele, Salomone e della regina dell'**Abissinia** o Sheba».

*Na baadaye Waoromo wakaanza kushuku amri ya Kanisa ya **Ethiopia** nakuanza kutafuta njia za Dini yao, eneo hii ya **Uhebeshi**.⁶⁴*

«E dopo di ciò gli Oromo cominciarono a contestare il governo della chiesa di **Etiopia** e cominciarono a seguire la via della loro religione, diffusa in **Abissinia**».

Da un dibattito sui termini usati in swahili per indicare le nazioni:

*Kwa mfano kurejea jina la **Ethiopia** kwa "**Uhebeshi**". **Uhebeshi** si Kiswahili.⁶⁵*

«Per esempio tornare al nome dell'**Etiopia** per "**Uhebeshi**", **Uhebeshi** non è swahili».

Negli esempi seguenti i termini **Waabyssia**, **Waabyssinia** e **Wahabeshi** (*cl. 2 – Abissini*) sono considerati come sinonimi.

WAABYSSIA *cl. 2 – Abissini* (n. pl.)

*Katika kipindi cha nusu ya karne ya nne, askofu wa Kanisa linalotunza-Sabato la **Waabyssia** (**Wahabeshi**), Museus, alitembelea Uchina [...]. Walikuwa ni watunza-Sabato, kama walivyokuwa hao waliovunja kabisa mahusiano na Rumi baada ya Baraza la Chalcedon (Kalkedoni), walioitwa **Waabyssia** au **Wahabeshi**, Wayakobo, Wamaroni, na Waarmenia na Wakurdi [...]. Kanisa la **Waabyssinia** lilibakia likiishika-Sabato na nchini Ethiopia (Uhabeshi) Wajesuiti walijaribu kuwashawishi **Waabyssia** (**Wahabeshi**) waingie na kuukubali Ukatoliki. **Waabyssia** au **Wahabeshi** walipopeleka kwenye mahakama ya Lisboni, wakakana kuwa walikuwa hawaishiki Sabato.⁶⁶*

⁶⁴ Ethiopia Kutoka Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

⁶⁵ Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Majadiliano:Afrika>.

⁶⁶ Makanisa ya kikristo ya mungu: <http://www.logon.org/kiswahili/s/p122.html>.

«A metà del quarto secolo, il vescovo della Chiesa che osserva il sabato degli **Abissini (Wahabeshii)**, Museus, visitò la Cina [...]. Erano osservatori del Sabato, come lo erano quelli che avevano rotto l'accordo con i Bizantini dopo il Concilio di Calcedonia (Kalkedoni), che erano chiamati **Waabyssia** o **Wahabeshi**, Jacobiti, Maroni, Armeni e Curdi [...]. La chiesa abissina era rimasta osservatrice del Sabato e nel paese dell'**Etiopia (Uhabeshi)** i Gesuiti tentarono di convincere gli **Abissini** o **Wahabeshii** di convertirsi al cattolicesimo. Gli **Abissini** quando furono portati nel tribunale di Lisbona, negarono di non osservare il Sabato».

WAABISSINIA cl. 2 – Abissini (n. pl.)

*Waabissinia na wengi wa bara la Ulaya, hasa Warumania, Wabohemia, Wamora-via, Uholanzi na Ujerumani waliendelea kuitunza Sabato.*⁶⁷

«Gli **Abissini** e molti del continente europeo, finanche Romeni, Bohemi, Moravi, Olandesi e Tedeschi continuarono ad usare il Sabato».

WAABYSSINIA cl. 2 – Abissini (n. pl.)

*Mingana anashikilia kuamini kwamba Waabyssinia Museus alisafiri hadi Uarabuni, Uajemi, India na Uchina mwaka 370 [...]. Kanisa la Waabyssinia lilibakia likiishika-Sabato na nchini Ethiopia (Uhabeshi) Wajesuiti walijaribu kuwashawishi Waabyssia (Wahabeshi) waingie na kuukubali Ukatoliki. Waabyssia au Wahabeshi wali-popeleka kwenye mahakama ya Lisbona, wakakana kuwa walikuwa hawaishiki Sabato.*⁶⁸

«Mingana insiste a credere che l'**Abissino** Museus viaggiò fino all'Arabia, alla Persia, India, e China nell'anno 370 [...]. La chiesa **abissina** era rimasta osservatrice del Sabato e nel paese dell'**Etiopia (Uhabeshi)** i Gesuiti tentarono di convincere gli **Abissini (Wahabeshii)** di convertirsi al cattolicesimo. Gli **Abissini** o **Wahabeshi** quando furono portati nel tribunale di Lisbona, negarono di non osservare il sabato».

WAABYSSINIA cl. 2 – Abissini (n. sing.)

*Mingana anashikilia kuamini kwamba Waabyssinia Museus alisafiri hadi Uarabuni.*⁶⁹

«Mingana continuò a credere che l'**Abissino** Museus viaggiò fino all'Arabia».

⁶⁷ Wakati wa furaha siku ya kukumbuka yaliyomo: http://swahilitruth.com/pubs/Time_for_Joy-Swahili/WAKATI_WA_FURAHA_SIKU_YA_KUKUMBUKA.pdf Leaves of Life - International P.O. Box 17, Mafinga Iringa Tanzania East Africa.

⁶⁸ Makanisa ya kikristo ya mungu: <http://www.logon.org/kiswahili/s/p122.html>.

⁶⁹ Makanisa ya kikristo ya mungu – migawanyo mikuu ya makanisa yanayoishika - Sabato: www.logon.org/kiswahili/s/p122.html.

ABYSSINIA cl. 9 – Abissinia

*Imepokewa kwa Abu Qataadah (Radhiya Llahu ‘anhu) kwamba wawakilishi wa Wakristo kutoka **Abyssinia (Ethiopia)** walikuja Madinah [...] Huduma hii maalumu kwa **Waabyssinia** ilikuwa ni kwa ajili ya uaminifu, uwajibikaji na kuwashukuru wao.*⁷⁰

«Fu accettato da Abu Qataadah (Radhiya Llahu ‘anhu) che i rappresentanti dei Cristiani dall’**Abissinia (Etiopia)** entrarono in Medina. [...] Questo particolare aiuto agli **Abissini** era per onestà, responsabilità e gratitudine loro».

MUETHIOPIA cl. 1 – Etiope (n. sing.)

*Lakini mwambie Mkenya au **Muethiopia** akutajie wanariadha wa kwao na hasa rekodi walizozibomoa na kuzibomoa.*⁷¹

«Ma dite ad un Keniota o ad un **Etiope** che elenchi i loro atleti e anche i record che essi superano».

*Zakia amejikuta akimaliza katika nafasi ya 12 katika raundi ya kwanza ya mchujo kwa kutumia dakika 15:24.28 huku nafasi ya kwanza ikienda kwa **Muethiopia** Tirunesh Dibaba.*⁷²

«Zakia si trovò a finire al dodicesimo posto nel primo round di selezione con 15:24:28 minuti mentre il primo posto andava all’**Etiope** Tirunesh Dibaba».

MWETHIOPIA cl. 1 – Etiope (n. sing.)

*Wakati huohuo kulikuwa na **Mwethiopia** mmoja, towashi, ambaye alikuwa ... Huyu **Mwethiopia** akamwambia Filipo: “Niambie, huyu nabii anasema juu ya nani?”*⁷³

«Proprio allora ci fu un **Etiope**, eunuco, che era ... Questo **Etiope** disse a Filippo: “Dimmi, questo profeta di chi parla?”».

MWITHIOPIA cl. 1 – Etiope (n. sing.)

*Filipo anaongozwa na Roho katika njia ya pekee, kumtambulisha **Mwithiopia** mmoja kwa Kristo; kuna bara zima katika mtu mmoja! (Mdo 8:26-40).*⁷⁴

⁷⁰ Al-Hidaaya – haki za wasio-waislamu katika dola ya kiislamu: www.alhidaaya.com/sw/no-de/194.

⁷¹ Tanzania sports: <http://www.tanzaniasports.com/wazolamwezi.html>.

⁷² IPPMedia: <http://kurayangu.com/ipp/nipashe/2008/08/20/120900.html>.

⁷³ Acts Chapter 8 – Swahili New Testament Bible – Free Bible Software: www.htmlbible.com/sacrednamebiblecom/swahili/B44C008.htm.

«Filippo fu guidato dallo Spirito in un modo unico, per far convertire un **Etiop** al Cristianesimo; c'è un continente intero in un uomo!».

WAETHIOPIA *cl. 2 – Etiopi* (n. pl.)

***Waethiopia** wagandishwa uwanja wa ndege Dar.*⁷⁵

«Gli **Etiopi** furono fatti attendere molto tempo all'aeroporto di Dar».

*Yaani, sisi sote eti ni, **Waethiopia** wafa njaa.*⁷⁶

«Perché tutti noi diciamo che gli **Etiopi** muoiono di fame».

WAETIOPIA *cl. 2 – Etiopi* (n. pl.)

*Watanzania wamekaribisha watu wengi kwa miaka tele; wasomali, waarabu, **wae-tiopia**, wa -southafrika, wazaire, wahindi/bangladeshi, wairani.*⁷⁷

«I Tanzaniani hanno ospitato molte persone per molti anni: Somali, Arabi, **Etiopi**, Sudafricani, Zairesi, Indiani/Bangladesh, Persiani».

WAITHIOPIA *cl. 2 – Etiopi* (n. sing.)

*Haya yalizuzua mgombano kati ya **Waithiopia** na Waitaliano na kuzuka Vita vya Adowa mwaka 1896, ambapo Waithiopia walishtua Dunia kwa Kupiga nguvu za wokoloni.*⁷⁸

«Questo provocò uno scontro tra **Etiopi** e Italiani e portò la battaglia di Adua nel 1896, quando gli Etiopi stupirono il mondo con la grande lotta dei colonizzatori».

Dalla voce **Ethiopia** di Wikipedia in swahili:

*Ona pia: Kalenda ya **Waithiopia**.*⁷⁹

«Guarda anche: Calendario degli **Etiopi**».

⁷⁴ Swahili translation “God believes in you”: <http://www.scribd.com/doc/8480912/Swahili-Translation-GOD-BELIEVES-in-YOU1>.

⁷⁵ <http://www.ippmedia.com/ipp/nipashe/2008/02/16/108477.html>.

⁷⁶ Kitoto – September 5, 2007 by – Wengi wamenimba niwawekee “Wimbo wa Ethiopia”.

⁷⁷ Michuzi issamichuzi.blogspot.com/2006/10/cry-tanzania-cry-beloved-country.html.

⁷⁸ Ethiopia – Wikipedia, kamusi elezo huru: sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia.

⁷⁹ Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

WAITHIOPIAN *cl. 2 – Etiopi (n. pl.)*

Waithiopian ambao wanaongea lugha za shemu (na pia *WaEritrea* kwa jumla) wasisitiza kujulikana kama **Habesha** ama **Abesha** kwa kiswahili ni “**Hebeshi**”.⁸⁰

«Gli **Etiopi** che parlano lingue semitiche (e anche gli **Eritrei** nel complesso) insistono a far sapere come **Habesha** o **Abesha** in swahili è **Hebeshi**».

MAITHIOPIA *cl. 6 – Etiopi (n. pl.)*

*Mtukufu rais, hivi mna sera gani za kuendeleza michezo, kila tukiangalia televisheni ni Maithiopia na Wakenya tu wanashinda riadha, miaka ya sabini.*⁸¹

«Onorevole presidente, dunque quale politica avete di far progredire gli sport, se guardiamo la televisione sono gli **Etiopi** e i Kenioti soltanto che vincono in atletica, negli anni settanta».

KIETHIOPIA *cl. 7 – etiope (agg.)*

Chakula cha Kiethiopia cha injera na aina za wat.⁸²

«Il cibo **etiope** injera e un tipo di wat».

KIITHIOPIA *cl. 7 – etiope (agg.)*

*Si unakumbuka kwa kiithiopia huu sio mwaka 2007; Si una kumbuka kwa ...DUH! Tarehe hii ya 07.07.07 watu kibao wamejaribu kuoana.*⁸³

«Non ricordi che in **etiope** questo non è il 2007; Non ricordi che ...DUH! In questa data di 07.07.07 molta gente ha tentato di sposarsi».

ETHIOPIA *cl. 9 – Etiopia (n. pr.)*

*‘Injera’ ni aina ya chapati ambayo ni chakula cha asili ya Ethiopia, Eritrea na Somalia.*⁸⁴

⁸⁰ Watu wa Ethiopia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>.

⁸¹ Mwandani: usia toka kwa mkapa mwandani.blogspot.com/2005/08/usia-toka-kwa-mkapa.html.

⁸² Injera Kutoka Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Injera>.

⁸³ Simon Kitururu – Mawazoni: Tarehe na imani za ajabu! simon-kitururu.blogspot.com/2007/07/tarehe-na-imani-za-ajabu.html.

⁸⁴ Injera Kutoka Wikipedia: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Injera>.

«'Injera' è un tipo di chapati che è il cibo tradizionale dell'**Etiopia**, Eritrea e Somalia».

UETHIOPIA *cl. 11 – Etiopia* (n. pr.)

Uethiopia ni pazuri sana na wana chakula kingi – siyo kama picha ya television; lakini iko mvua sana kotekote.⁸⁵

«L'**Etiopia** è molto bella e c'è molto cibo – non è come le immagini in televisione; ma c'è molta pioggia dappertutto».

Osservazioni finali

A fronte delle forme indicate nei dizionari (**Habesh**, **Uhabesh** per indicare *Abissinia* (il paese), e **Mhabeshi/Wahabeshi**, **Mwethiopia/Waethiopia** per indicare *Abissino/i*, *Etiopo/i* (gli abitanti) sono state rilevate diverse varianti.

Su 48 forme attestate, 35 provengono dalla stringa *ab[a|e|i|y]s* e le restanti 13 forme provengono dalla stringa *iopi*.

Gli abitanti sono indicati con i termini in *cl.1/2 sing./pl.* e in *cl. 6 pl.*:

Abissino, Etiopo (n. sing.) *cl. 1* mhabashi, mhabesh, mhabesha, mhabeshi, habshii, muethiopia, mwethiopia, mwithiopia

Abissini, Etiopi (n. pl.) *cl. 2* waabisinia, waabyssia, waabyssinia, wabeshi, waethiopia, waetiopia, wahabashi, wahabesh, wahabeshi, wa-habeshi, wahebesh, wahebeshi, waithiopia, waithiopian

(n. pl.) *cl. 6* maethiopia, mahabeshi, mahabeshi, maithiopia

L'aggettivo *etiopo* è indicato con la *cl. 7*:

abissino, etiopo (agg.) *cl. 7* -a kiethiopia, -a kihabashi, -a kihabesh, wahabesh, -a kihabeshi, -a kiIthiopia

Il paese è indicato con termini in *cl. 9* e in *cl. 11*:

Etiopia, Abis- (n. sing.) *cl. 9* Abesh, Abesha, Abyssinia, Ethiopia, Habasha, Ha-

⁸⁵ TravelPod Comments for charlesaclark's travel blog entry titled: (6) http://www.travelpod.com/cgi-bin/comments.pl?tweb_entryID=1187817420&tweb_tripID=pikipiki2007&tweb_UID=charlesaclark&tweb_commentID=81197&tweb_back_to_entry=.

<i>sinia</i>	bashi, Habesh, Habeshi, Hebeshi
<i>Etiopia, Abis- sinia</i> (n. sing.) cl. 11	Uethiopia, Uhabashi, Uhabesh, Uhabesha, Uhabeshi, Uhebeshi

Le varianti più numerose si registrano nelle forme per indicare il nome di persona al plurale, dove si registrano un totale di 17 forme, 13 forme in *cl. 2* e 4 forme in *cl. 6*, per il termine che indica il popolo. Numerose anche le varianti per indicare il paese (15), di cui 9 in *cl. 9* e 6 in *cl. 11*. 5 le varianti per indicare l'aggettivo, tutte solo in *cl. 7*. In tutti i significati le forme derivate dalla stringa *ab[a|e|i|y]s* sono più numerose di quelle derivate dalla stringa *iopi*. Tutti i tipi di siti utilizzano forme derivate da entrambe le stringhe, sempre con prevalenza della stringa *ab[a|e|i|y]s*, che risulta alla fine essere la stringa più produttiva per indicare in swahili i termini **Etiopia** (n.) e **etiope** (n. e agg.).

Elenco delle forme in ordine alfabetico con indicazione della distribuzione nei tipi di siti:

Forme	Stringa	Classe	Glossa	Tipi di siti						
				bcf	cr	dr	isl	mg	sp	wr
ABESH	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissini (n. pl.)	x						
ABESHA	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia (n. pr.)	x						x
ABESINIA	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia (n. pr.)	x						x
ABYSSINIA	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia (n. pr.)	x			x			
HABASHA	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia (n. pr.)	x						
HABASHI	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia (n. pr.)				x			
HABESH	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia (n. pr.)	x						
HABESHA	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia (n. pr.)							x
HABESHI	*ab[a e i y]s	cl. 9	Abissinia (n. pr.)							x
HABSHII	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissini	x						

Forme	Stringa	Classe	Glossa	Tipi di siti						
				bef	cr	dr	isl	mg	sp	wr
			(n. pl.)							
HEBESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 9	Abissinia							x
			(n. pr.)							
KIHABASHI	*ab[a e i y]s*	cl. 7	abissino				x			
(-a)			(agg.)							
KIHABESH	*ab[a e i y]s*	cl. 7	abissino				x	x		
(-a)			(agg.)							
KIHABESHA	*ab[a e i y]s*	cl. 7	abissino							x
(-a)			(agg.)							
KIHABESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 7	abissino	x						
			(agg.)							
MAHABASHI	*ab[a e i y]s*	cl. 6	Abissini				x			
			(n. pl.)							
MAHABESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 6	Abissini			x	x	x		
			(n. pl.)							
MHABASHI	*ab[a e i y]s*	cl. 1	Abissino		x					
			(n. sing.)							
MHABESH	*ab[a e i y]s*	cl. 1	Abissino				x			
			(n. sing.)							
MHABESHA	*ab[a e i y]s*	cl. 1	Abissino	x						
			(n. sing.)							
MHABESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 1	Abissino			x		x	x	
			(n. sing.)							
UHABASHI	*ab[a e i y]s*	cl. 11	Abissinia				x			
			(n. pr.)							
UHABESH	*ab[a e i y]s*	cl. 11	Abissinia	x						x
			(n. pr.)							
UHABESHA	*ab[a e i y]s*	cl. 11	Abissinia	x						
			(n. pr.)							
UHABESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 11	Abissinia			x	x			x
			(n. pr.)							
UHEBESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 11	Abissinia							x
			(n. pr.)							
WAABISSINIA	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini					x		
			(n. pl.)							
WAABYSSIA	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini		x					
			(n. pl.)							

Forme	Stringa	Classe	Glossa	Tipi di siti						
				bef	cr	dr	isl	mg	sp	wr
WAABYSSINIA	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini (n. pl.)		x					
WABESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini (n. pl.)					x		
WAETHIOPIA	*iopi*	cl. 2	Etiopi (n. pl.)					x		
WAETIOPIA	*iopi*	cl. 2	Etiopi (n. pl.)	x						
WAHABASHI	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini (n. pl.)		x					
WAHABESH	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini (n. pl.)					x		
WAHABESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini (n. pl.)	x	x	x			x	x
WAHABESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini (n. pl.)	x						
WAHEBESHI	*ab[a e i y]s*	cl. 2	Abissini (n. pl.)							x
AITHIOPIA	*iopi*	cl. 5	Etiopia (n. sing.)							x
ETHIOPIA	*iopi*	cl. 9	Etiopia (n. pr.)			x	x	x	x	x
KIETHIOPIA	*iopi*	cl. 7	etiope (agg.)							x
KIITHIOPIA	*iopi*	cl. 7	etiope (agg.)					x		x
MAITHIOPIA	*iopi*	cl. 6	Etiopi (n. pl.)	x						
MUETHIOPIA	*iopi*	cl. 1	Etiopo (n. pl.)						x	
MWETHIOPIA	*iopi*	cl. 1	Etiopo (n. pl.)		x	x				
MWITHIOPIA	*iopi*	cl. 1	Etiopo (n. pl.)		x					x

Forme	Stringa	Classe	Glossa	Tipi di siti						
				bef	cr	dr	isl	mg	sp	wr
UETHIOPIA	*iopi*	cl. 11	Etiopia (n. pr.)							x
WAITHIOPIA	*iopi*	cl. 2	Etiopi (n. pl.)							x
WAITHIOPIAN	*iopi*	cl. 2	Etiopi (n. pl.)							x

LAVORI DI RIFERIMENTO

- Alpers, E.A., 1984 "Ordinary Household Chores: Ritual and Power in a 19th-Century Swahili Women's Spirit Possession Cult Ordinary Household Chores", in *The International Journal of African Historical Studies*, 17/4, pp. 677-702.
- Blommaert J., 2003 *Situating language rights: English and Swahili in Tanzania revisited*, University of Gent (Working Papers in Urban Language & Literacies. Paper 23).
- Contini-Morava, E., 1996 "Things in a Noun Class Language: Semantic Functions of Grammatical Agreement in Swahili", in E. Andrews - Y. Tobin (eds.), *Toward a Calculus of Meaning – Studies in Markedness, Distinctive Features and Deixis*, Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 251-90.
- , 1994 *Noun Classification in Swahili*, Charlottesville: University of Virginia (Publications of the Institute for Advanced Technology in the Humanities, University of Virginia. Research Reports, Second Series).
- Demuth, K., 2000 "Bantu noun class systems: loan-word and acquisition evidence of semantic productivity", in G. Senft (ed.), *Classification Systems*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 270-92.
- Giles, L.L., 1995 "Sociocultural Change and Spirit Possession on the Swahili Coast of East Africa", in *Anthropological Quarterly*, 68/2, pp. 89-106.
- Frankl, P.J.L., 1996 "The Observance of Ramaḍān in Swahili-Land (with Special Reference to Mombasa)", in *Journal of Religion in Africa*, 26/4, pp. 416-34.
- Githiora, Ch., 2002 "Sheng: peer language, Swahili dialect or emerging Creole?", in *Journal of African Cultural Studies*, 15/2, pp. 159-81.
- Gower R.H., 1952 "Swahili Borrowings from English", in *Africa: Journal of the International African Institute*, 22/2, pp. 154-57.
- Harries L., 1966 "Language and Law in Tanzania", in *Journal of African Law*, 10/3, pp. 164-67.
- Kabha, M., - Erlich, H., 2006 "Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam", in *International Journal of Middle East Studies*, 38/4, pp. 519-38.
- Kituka King'ei, 2002 "The challenge of modernizing an African language", in Kwesi Kwaa Prah (ed.), *Rehabilitating African languages*, Cape Town: CASAS (The Centre for Advanced Studies of African Society. Book series, 18).
- Malin, P., 2005 "Expanding the Swahili Vocabulary", in *Africa and Asia*, 5, pp. 85-107.
- Vitale, A.J., 1981 *Swahili syntax*, Dordrecht – Cinnaminson: Foris Publications (Publications in Language Sciences, 5).
- Zawawi, S.M, 1979 *Loan words and their effect on the classification of Swahili nominals*, Leiden: Brill.

DIZIONARI

- Bakhressa, S.K., 1992 *Kamusi ya Maana na Matumizi*, Dar es Salaam – Nairobi – Kampala: Oxford Press.
- Johnson, F., *Swahili-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press.
- Kirkeby, W.A., 2000 *English-Swahili Dictionary*, Kakapela: Kakapela Pub. & Co.
- Malaik A.B., 1994 *Modern Swahili, modern English*, Arusha, Tanzania: MS Training Centre for Development Co-operation.
- Marshad H.A., 1993 *Kiswahili au Kiingereza (Nchini Kenya)*, Nairobi: Jomo Kenyatta Foundation.
- Merlo Pick, V., 1978 *Vocabolario kiswahili-italiano italiano-kiswahili*, Torino: Editrice Missionaria Italiana (Varia).
- Polomè, E.C., 1967 *Swahili Language Handbook*, Washington: Center for Applied Linguistics.
- T.U.K.I., 2004 *Kamusi ya Kiswahili sanifu*, Nairobi: Toleo la Pili, O.U.P.
- T.U.K.I., 2001 *English-Swahili Dictionary. Kamusi ya Kiingereza-Kiswahili*, Dar es Salaam: University of Dar es Saalam, Institute of Kiswahili Research.
- Toscano M., 1992 *Dizionario italiano-swahili-italiano*, Milano: Garzanti.
- Wazaki, Y., 1980 *Kamusi ya Kiswahili-Kijapani*, Yotohusha Co. Ltd.

ELENCO DEI SITI WEB CONSULTATI

Blog, chat, forum (bcf)

DarHotWire Board

<http://196.41.49.109/cgi-bin/forum/YaBB.cgi?board=lr;action=display;num=1175946467>

DarHotWire Board

<http://196.41.49.109/cgi-bin/forum/YaBB.cgi?board=pm;action=print;num=1197046528>

Jamii Forums – Originally Posted by mwafrica wa kike

<http://www.jamiiforums.com/international-forum/9189-je-yaliyotokea-kenya-congo-na-uganda-ni-kushindwa-kwa-ubepari-2.html>

Jamii forums – Mkandara

<http://www.jamiiforums.com/jukwaa-la-siasa/3372-hongerani-2.html>

Mashada Forums - View Single Post

www.mashada.com/forums/714095-post8.html

Mashada Forums

<http://www.mashada.com/forums/general-discussion/22915-best-eastlands-esto-4.html>

Mashada Forums wewe umewaweza – 04-24-2008, 05:43 PM Titty Boy

<http://www.mashada.com/forums/opinions-advice/75653-most-ethiopian-women-have-bad-teeth-2.html>

Michuzi chat

<http://issamichuzi.blogspot.com/2008/03/swali.html>

Michuzi

<http://issamichuzi.blogspot.com/2006/10/cry-tanzania-cry-beloved-country.html>

Michuzi

<http://issamichuzi.blogspot.com/2008/11/maharusi-huchokaga.html>

Mwandani – Habshii

<http://mwandani.blogspot.com/2006/10/habshii.html>

Mwandani usia toka kwa mkapa

<http://mwandani.blogspot.com/2005/08/usia-toka-kwa-mkapa.html>

To Abdul Post by admin on Oct 7, 2005, 7:21pm

<http://jukwaa.proboards58.com/index.cgi?board=general&action=print&thread=116>

Dizionari e Riviste specialistiche (dr)

Archives of Popular Swahili: Githiora, Chege, 2002 “Sheng: peer language, Swahili dialect or e-merging Creole?”, in *Journal of African Cultural Studies*, 15/2, pp. 159-81.

www.informaworld.com/index/E291RU5YVRKJHVN4.pdf

<http://www2.fmg.uva.nl/lpca/index.html>

JLPCA

<http://www2.fmg.uva.nl/lpca/jlpca/index.html>

Archives of Popular Swahili, *Ukumbusho 8: ma samaki ingine*, *Ukumbusho* by Dr. Achille Mutoombo, vol. 8, 25 Oct. 2006.

<http://www2.fmg.uva.nl/lpca/aps/vol8/ukumbusho.html>

World Language Documentation Centre, 2008. *The Internet Living Swahili Dictionary*

<http://www.kamusiproject.org/>

The Rough Guides Staff: Lexus (with Nasor Malik), 2001 *Swahili: A Rough Guide Dictionary Phrasebook* London: Rough Guides Ltd.

http://books.google.com/books?id=VdLU_NMqXCcC&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false

Media e giornali on line (mg)

Gazeti lako la kila siku – Nizar Khalfan awazima Wahabesh

<http://www.freemedia.co.tz/daima/2006/12/17/habari61.php>

Tanzania daima – Polisi yasaka mgambo aliyeuwa

<http://www.freemedia.co.tz/daima/2008/8/30/habari33.php>

IPPHoldings – IPPMedia

<http://www.ippmmedia.com/ipp/nipashe/2008/02/16/108477.html>

IPPHoldings – IPPMedia

<http://kurayangu.com/ipp/nipashe/2008/08/20/120900.html>

Kitoto – September 5, 2007 by Wengi wameniomba niwawekee “Wimbo wa Ethiopia”

<http://kitoto.wordpress.com/2007/09/05/wengi-wameniomba-niwawekee-wimbo-wa-ethiopia/>

Madrasatunnur – Namna Gani Tufahamu

<http://www.madrasatunnur.org/Family/toys.htm>

Sherehe ya munasaba wa kuzaliwa kwa mtume s.a.w. – *Sekenke forums*

www.sekenke.com/bodi/showthread.php?t=83

Simon Kitururu – Mawazoni: Tarehe na imani za ajabu!

<http://simon-kitururu.blogspot.com/2007/07/tarehe-na-imani-za-ajabu.html>

Somo la Tatu: hijra ya kwanza ya uhabeshi (Eritrea)

<http://www.uislamu.org/sira/sira16.htm>

Swahili Translation “God believes in you”

<http://www.scribd.com/doc/8480912/Swahili-Translation-GOD-BELIEVES-in-YOU1>

TravelPod: Comments for charlesaclark's travel blog entry titled

[http://www.travelpod.com/cgi-](http://www.travelpod.com/cgi-bin/comments.pl?twweb_entryID=1187817420&twweb_tripID=pikipiki2007&twweb_UID=charlesaclark&twweb_commentID=81197&twweb_back_to_entry=)

[bin/comments.pl?twweb_entryID=1187817420&twweb_tripID=pikipiki2007&twweb_UID=charlesaclark&twweb_commentID=81197&twweb_back_to_entry=](http://www.travelpod.com/cgi-bin/comments.pl?twweb_entryID=1187817420&twweb_tripID=pikipiki2007&twweb_UID=charlesaclark&twweb_commentID=81197&twweb_back_to_entry=)

Uchaguzi Tanzania Mchanga wenye madini ya Almasi waibwa Mwadui

<http://www.habaritanzania.com/new/articles/2446/1/Mchanga-wenye-madini-ya-Almasi-waibwa-Mwadui>

Uislamu unafanya maajabu

<http://al-shia.org/html/swa/quran/tarjomee/tar-2/04/09.html>

Waafrica waliojitoa muhanga karbala

http://www.ashura.or.tz/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=27

Wakati Wa Furaha Siku Ya Kukumbuka Yaliyomo – Leaves of Life – International P.O. Box 17, Mafinga Iringa Tanzania East Africa

http://swahilitruth.com/pubs/Time_for_JoySwahili/WAKATI_WA_FURAHA_SIKU_YA_KU_KUMBUKA.pdf

Siti religiosi cristiani (cr)

Christian Information Service, Bente & Abel Struksnes, Vestrumshygda 26, 2879 Odnes, Norway – Baadhi ya Mifano ya Ubatizo

<http://www.endtime.net/Swahili/KiS.htm>

Makanisa Ya Kikristo ya Mungu – Migawanyo Mikuu ya Makanisa Yanayoishika – Sabato
www.logon.org/kiswahili/s/p122.html

Swahili New Testament Bible – Free Bible Software Acts Chapter 8

www.htmlbible.com/sacrednamebiblecom/swahili/B44C008.htm

Swahili Translation “God believes in you”

<http://www.scribd.com/doc/8480912/Swahili-Translation-GOD-BELIEVES-in-YOU1>

Siti religiosi islamici (isl)

Aalulbayt Global Information Center – Al-shia Pamoja na mitume katika njia ya mashaka

<http://www.al-shia.org/html/swa/maktaba/tarikh/pamoja/pamoja.htm>

Aalulbayt Global Information Center – Al-Shia Siri ya utukufu wa Muhammad

<http://al-shia.org/html/swa/quran/tarjomee/tar-2/04/09.html>

Aalulbayt Global Information Center – Ushia – 198

<http://www.al-shia.org/html/swa/shia/kisha%20nikaongoka/11.htm>

Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Orodha ya Majina ya Wakeze Mtume [s]

<http://www.al-islam.org/kiswahili/wakewengi/5.htm>

Al-Hidaaya – Kutumia Tasbihi Katika Kumdhukuru Allaah Inafaa?

<http://www.alhidaaya.com/sw/node/435>

Al-Hidaaya – Haki Za Wasio-waislamu Katika Dola Ya Kiislamu

www.alhidaaya.com/sw/node/194

Al-Hidaaya Je Wakristo Ni Ahlul-Kitaab Na Hali Wanaamini Waungu Watatu (Utatu Mtakatifu)?

<http://www.alhidaaya.com/sw/node/2976>

Mawaidha – Annajash

<http://www.mawaidha.info/annajashi.htm>

Mawaidha – Historia Fupi ya Al Kaaba

www.mawaidha.info/historiyaalkaaba.htm

Mtandawanja wa qur'an and sunnah society of east africa (QSSea) – Mama Zao Waumini

<http://www.qssea.net/wanawake/mzw0002.htm>

Qur'ani Tukufu, by Sheikh Ali Muhsin Al-Barwani

<http://www.quranitukufu.net/uswatun/cMwisho.htm>

Qur'ani Tukufu – Tarjuma ya Qur'ani Tukufu Kwa Kiswahili – Translation of The Holy Qur'an to Swahili Language

<http://www.quranitukufu.net/quraniswahili/index.html>

Sport (sp)

Deraru Tulu Mwanadada 'mbilikimo' a liyeweka rekodi riadha Olimpiki 1992

<http://www.jambonetwork.com/jn/deraru-tulu-mwanadada-%E2%80%98mbilikimo%E2%80%99a-liyeweka-rekodi-riadha-olimpiki-1992/>
Tanzania sports
<http://www.tanzaniasports.com/wazolamwezi.html>

Web reference (wr)

Wikipedia – Ethiopia – Jina la nchi
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>
Wikipedia – Ethiopia – kamusi elezo huru
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>
Wikipedia – Ethiopia
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>
Wikipedia – Africa
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Majadiliano:Afrika>
Wikipedia – Injera
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Injera>
Wikipedia – Kitigrinya
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Kitigrinya>
Wikipedia – Sana ‘a’
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Sana'a>
Encyclopedia Britannica – Ḥabshī
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/250921/Habshi>
Calvin Ruisdael, 2001-03, Nchi za dunia katika lugha (40) arubaini
<http://medlem.spray.se/celvin/kiswahili.html>
Wapedia mobi – Wiki: Addis Ababa
http://wapedia.mobi/sw/Addis_Ababa
Wikipedia – Ethiopia Watu wa Ethiopia
<http://sw.wikipedia.org/wiki/Ethiopia>
Parker, Ph.M., 2009 Webster’s Online Dictionary
<http://www.websters-online-dictionary.org/translation/mhabeshi>

CHIARA ZAZZARO

**Historical and archaeological records
to reflect on the maritime components of the Aksumite society ***

It is assumed that the southern Red Sea was a means for communication and transport essential for inhabitants of Eritrean islands and the better solution to move along the Eritrean coastal plain, which is desert and inhospitable. First navigations in the southern sector of the Red Sea might have started because of the necessity to move from one place to another to reach sources of products, such as obsidian, to exchange goods or perhaps for mere curiosity.

Trade contacts between Ethiopia and their neighbours across the straits are attested since earlier times. Studies on the distribution of obsidian in the southern Red Sea regions prove the existence of maritime connections on both sides of the southern Red Sea since the 7th millennium BC. Archaeological evidence attests the existence of maritime exchange networks between the Horn of Africa, Southern Arabia and Egypt in the 3rd-2nd millennium BC. These maritime contacts along and across the Red Sea played an important role in the formation and development of state-based societies in the southern Red Sea.¹ Historical and archaeological evidence demonstrates the reciprocal cultural influence of Sabeian and Pre-Aksumite societies, which evolved in the

* This paper is dedicated to Professor Yaqob Beyene who was born and lived in his infancy on the Ethiopian highland and then moved to Italy, where he now lives close to the sea. His daily presence and his kind friendship enriched and positively influenced my personal and intellectual growth during the period I spent as a student and then as post-doctoral researcher fellow at the University of Napoli "L'Orientale".

¹ Zarins, 1990; Fattovich, 1997.

Ethio-Sabeen reign of Da'amat during the 8th-7th century – 4th-3rd century BC.²

The Aksumite society was essentially rural. Aksumites were concentrated on the Ethiopian-Eritrean highlands where the heart of the Aksumite kingdom was also settled. Despite its agriculture-based economy, the rise and development of the Aksumite Kingdom during the 1st-4th century AD was also due to its active participation in exchange trade networks between East and West through the Red Sea and the Indian Ocean.³ Archaeological⁴ and historical⁵ sources well-attest the overseas contacts of the Aksumites with Greeks, Romans, Egyptians, Nubians, South Arabians, Persians and Indians, starting from the 1st century AD until the Arab expansion in the 8th century AD.

In order to participate to the Red Sea maritime exchange, Aksumites colonized the Eritrean coastal plains strongly interacting with coastal zones and local coastal populations. Literary sources mention the Aksumite port of Adulis, on the Eritrean coast, as the main centre for trade in the Red Sea during Late Antiquity.

At that time, the sea might have played an important role in the Aksumite economy and society as a means for communication, transport and at least as part of the subsistence of coastal populations under Aksumite control. For these reasons, a maritime perspective for the study of sources related to Aksumite history is indispensable.⁶

The aim of this paper is to focus on some archaeological and historical evidence potentially giving information on the typology of the interaction of Aksumites with the coastal environment and local populations.

The Red Sea environment

Environmental aspects, such as the Red Sea coast and seabed topography, tides, currents, winds and their seasonal change, are essential to understand characteristics of human maritime activities conducted in the Red Sea

² Fattovich, 1996.

³ On the overseas trade contact of Aksumites see Kobischanov, 1966 and Munro-Hay, 1991a.

⁴ See Fattovich, 1996; Fattovich 1995, pp. 158-76; Manzo, 2005 and Zazzaro, 2009.

⁵ See Kobischanov, 1966; Munro-Hay, 1982; Munro Hay, 1991a.

⁶ On the notion of the maritime component of contemporary and ancient societies see Hunter, 1994; Westerdahl, 1994.

during antiquity. The analysis of the coastal landscape can explain the development of particular adaptation strategies, considering the human modifications of the natural maritime environment and the use of it as a resource.

The Red Sea extends for 2300 kilometres from the Suez Canal to the Bab el-Mandeb Strait and it is 260 up to 340 kilometres wide. The high temperature and salinity of the water cause the proliferation of coral reefs. Greek, Latin and Arab literary sources refer to this sea as dangerous for navigation because of coral reefs laying at the surface in the open sea and the proximity of the shore.

A succession of well-protected bays characterised the western Red Sea coast, which is more suitable for navigation compared to the eastern coast. The north-western sector presents fresh underground water sources which originate from ancient dried rivers (Arabic: *wadyān*) along the coast. They supply fresh water for boats and ships and also reduce the growth of coral reefs in correspondence to the bays (Arabic: *marāṣī*). In the past, lagoons characterised the mouths of ancient rivers, providing natural access for ships (Blue, 2007; Hein *et al.*, 2008). Those bays, formed at the mouth of *wadyān*, are usually delimited by a headland (Arabic: *ra's*). These headlands might have provided good landmarks for ships navigating along the coast.

The Red Sea basin is characterised by three main deep channels for navigation. In the central channel the Red Sea reaches its maximum depth; the two lateral channels are parallel and separated from the coasts by two sequences of coral reefs. The central channel is suitable for the navigation of large modern ships; the two lateral channels are suitable for the navigation of small and medium ships.⁷

It must be considered that, despite the danger that they represent, coral reefs parallel to the coast might also have been used for mooring during the night, since they seem to be suitable for this purpose.⁸

The Red Sea wind system is regulated by the seasonal cycle of the Indian Ocean monsoons. During the summer season, from June to September, northern winds prevail in the Red Sea, when the southwest monsoon blows in the Indian Ocean. During the winter season, when the northeast monsoon blows in the Indian Ocean, southern winds prevail in the Red Sea. On the other hand, local breezes must be considered⁹ and local variations of wind directions, par-

⁷ Red Sea Pilot, 1909, p. 3.

⁸ Modern diver cruisers of the Red Sea usually stop on these coral reefs during the night.

⁹ Red Sea Pilot, 1909, pp. 12-14.

ticularly in the southern Red Sea where winds are more variable than in the north. Southern winds blowing during the winter season in the Red Sea¹⁰ are indeed variable and consistent from the north, especially in January, in the area of the Suez Canal and from latitude 23°N to latitude 19°N. In June, when north-northwest winds prevail in the Red Sea, variable strong winds, usually coming from west or southwest further south and in the Gulf of Aden, characterise southern regions. In August and September, these same winds are initially not very strong and are characterised by long periods of calm. At that time, at latitude 23°N and at latitude 15°N, north and southeast winds can merge.¹¹ In the Gulf of Aden, during the winter monsoon, winds blow from the east and become calm at latitude 20°N and in Aden.

Red Sea currents usually depend on the Indian Ocean monsoons as well. In January northeast monsoons generate currents in the western direction in the Gulf of Aden and north-north-west direction all along the Red Sea. During the summer season, with the southwest monsoon, currents in the Red Sea are less strong blowing in south-south-east direction. Currents can also be locally variable especially in the south of the Red Sea. Along the Egyptian coast, from November to March, north and northeast winds produce a strong western current, but without wind the current flows in the opposite direction.¹²

Along the Red Sea coast, tides are variable, particularly in close proximity to narrow channels.¹³ Tides might not have affected the system of navigation very much in the Red Sea during antiquity, but on the other hand they might have been relevant for fishing activities.

The southern Red Sea might have been a convenient area for sailing navigation during antiquity either in a south-north direction, in respect of the seasonal variation of wind direction, or in an east-west direction thanks to the frequent variability of wind direction. A Red Sea Pilot dating to 1909 states that the Massawa Canal was the best passage for sailing vessels navigating in the southern Red Sea, because dangers due to the coral reefs were reduced in this area.¹⁴ In addition, many islands located in this channel may have served for mooring during the night for boats navigating from north to south or east-

¹⁰ In this season, southern winds prevail in the Red Sea from the strait of Bab el-Mandeb to latitude 17°N, and in the central part from October to May and from November to April.

¹¹ Red Sea Pilot, 1909, pp. 9-14.

¹² Red Sea Pilot, 1909, pp. 22-23.

¹³ Red Sea Pilot, 1909, p. 21.

¹⁴ Red Sea Pilot, 1909, pp. 212-13.

west. A series of well-protected bays all along the Eritrean coast might also have provided favourable mooring spots and anchorages (fig. 1).

As previously mentioned, the north-west coast of the Red Sea has a number of underground fresh water sources, not far from the coast, which may have supplied water for boats and ships navigating along the coast. On the contrary, the southern Red Sea coast is very arid and with few water resources. Wells and cisterns carved during antiquity in the bedrock along the south-western shore of the Red Sea and on the islands may have provided the necessary water supply for sailing boats and ships in this region since earlier times.¹⁵

Subsistence and economy

Ancient writers, since the early centuries AD, and archaeological evidence provide detailed information on the overseas trade contacts of Aksum. According to literary sources, natural resources from both internal and coastal regions were exploited in order to obtain products for exportation. In this context we will focus on the importance of resources from coastal regions and on the role of coastal populations in the subsistence and economy of Aksum.

Pliny the Elder reports one of the earliest accounts of trade of Ethiopia. Among animal products brought to Adulis by the Troglodytes and Ethiopians, Pliny mentions tortoise shell. The anonymous author of the *Periplus of the Erythraean Sea* also mentions tortoise shell brought to the mart by Ichthyophagoi at Adulis. Tortoise shells were shipped from the Alalaïou Islands, mentioned in the *Periplus* (most likely the Dahlak Islands), and from coastal region to Adulis by sea.

Coastal regions were under Aksumite control, at least starting from the 1st century AD.¹⁶ The maritime component of coastal societies like those of Troglodytes¹⁷ and Ichthyophagoi is well attested in literary sources. In particular, Ichthyophagoi were known for their subsistence based on fishing ac-

¹⁵ Puglisi, 1953 and 1969.

¹⁶ See *Periplus Maris Erythraei* 3-4, Schoff (ed.), 1912, p. 9 and pp. 22-23. The *Monumentum Adulitanum* mentions the defence of the Red Sea coasts of the African and Arabian sides testifying the importance of coastal resources and coastal trade routes for the Aksumites; see the following paragraph.

¹⁷ See Conte (ed.), 1982, VI.176, p. 749.

tivities.¹⁸ Unfortunately the literary evidence of interaction of Troglodytes and Ichthyophagoi with Aksumites has not yet been attested by clear archaeological evidence.

Sea resources such as shells and tortoise shell might have had important part in the Aksumite economy not only for exported raw materials but also as handcraft products and subsistence for the local population.

Excavations conducted by Roberto Paribeni at Adulis revealed a considerable use of shells for subsistence¹⁹ and to make ornaments.²⁰ A concentration of *Cypraea* sp. shells were found associated with gold fragments, in the room H in a group of buildings' remains excavated in the north sector of the site. Paribeni suggests that this was a workshop area.²¹ Two fragments of polished shell rings were found by Paribeni in the living area near the shore of the river Haddas, one also showing inscribed letters.²²

In the Paribeni collection of the Asmara Museum I could recognize several worked shells showing evidence of polishing and marks of apical and lateral percussions in order to make necklace beads, pendants and other ornaments. At the present state the collection includes sixteen *Cypraea* sp. shells,²³ five worked shell disks, fragments of *Conus* sp. shells with apical opening (fig. 2, no. 10), eleven *Oliva* sp. Shells with longitudinal opening (fig. 2, no. 9) and five shells from the *Naticidae* family (fig. 2, no. 8). Twenty fragments of polished oyster type shell, two of which with tiny holes, were possibly part of a decoration or an inlay (fig. 2, nos. 1, 3-5). Two fragments were possibly part respectively of a fine small vessel and a small spoon (fig. 2, nos. 6-7).²⁴

¹⁸ Manzo, 1996, pp. 28-29.

¹⁹ R. Paribeni (1908, coll. 483, 540) discovered evidence of fish-bones and bronze fish hooks. Munro-Hay (1991b, p. 149) pointed out the fact that in later time, Christian sources mention both fish and shell-fish as prohibited food.

²⁰ Paribeni, 1908, col. 561.

²¹ Paribeni, 1908, col. 485-86.

²² Paribeni, 1908, coll. 519 and 490. No evidence of these two rings has been recently found in the Paribeni collection of the Asmara Museum.

²³ These showed a lateral carved opening on the back typical of *Cypraea* sp. shell worked by African population in order to decorate leather and cloths and to make ornaments. See also Zazzaro, 2006.

²⁴ Paribeni (1908, col. 519) mentions remains of similar objects found in the living area on the river Haddas shore.

The variety and the fine manufacture of these objects suggest the importance that this production might have had at Adulis.

Apart from sea resources, other products were also available in the coastal regions of the southern Red Sea, such as obsidian and salt, and occasionally ivory.

Hellenistic sources mention elephant hunting stations located along the Eritrean coast, at the time of the *Periplus* elephants and rhinoceroses were killed in the interior but occasionally they were still seen near Adulis.²⁵

The main sources for obsidian were located at the Amoer-ale and Alid volcanoes,²⁶ and in the region of Assab,²⁷ evidence of obsidian flakes and tools also associated with remains of shells are attested at Ras Siyan,²⁸ in the Hayachil Bay,²⁹ at Margeblà,³⁰ Gurgussum³¹ and at the island of Dahlak Kebir, but coming from coastal sources³² (fig. 3).

Salt sources were available in the Dancalia plain (fig. 3). Cosmas Indicopleustes states that salt ingots were traded by Aksumites, also with iron, since the 6th century AD in exchange for gold from Sasu.³³ The trade of salt probably started much earlier and possible ancient sources of salt have been localised at Arohò³⁴ and near the bay of Anfile where evidence of Byzantine amphorae were also found. Ancient internal trade routes of salt were attested at Aiumàn and at Asgara,³⁵ also associated with archaeological evidence.

²⁵ Sidebotham, 1987, p. 196.

²⁶ See Franchini, 1957, p. 47; Anfray, 1965, p. 13; Zarins, 1990.

²⁷ De Amezaga, 1880, pp. 19-21; Franchini, 1953, pp. 26-27.

²⁸ Desanges - Reddé, 1994.

²⁹ Salt, 1814, p. 192; Sapeto, 1857, p. 147.

³⁰ Franchini, 1953, pp. 26-27; Anfray, 1965, pp. 5-15.

³¹ Roubet, 1970, pp. 13-20.

³² Blanc, 1952, pp. 355-57.

³³ See *Cosmas Indicopleustes*, I, 51, Wolska-Conus (éd.), 1968, p. 360.

³⁴ O'Mahoney, 1970, pp. 147-48.

³⁵ Shiferaou, 1955, p. 15.

The maritime hegemony

According to Munro-Hay,³⁶ the harbour of Adulis possibly started to exist during the period of the Pre-Aksumite reign of Da'amat in the 8th-7th century – 4th-3rd century BC. An alabaster lid from South Arabia, dating to the 3rd century BC, found at Adulis, now in the Paribeni collection of the Asmara Museum, seems to confirm this hypothesis.³⁷

Evidence of the expansion of the Aksumite Kingdom along the Eritrean coast is believed to have taken place during the first centuries AD. Archaeological evidence and literary sources attest the existence of other possible Aksumite coastal sites or anchorages in addition to the main port of Adulis along the Eritrean coast. Architectural constructions in the Aksumite style have been recorded at the island of Dahlak Kebir,³⁸ other possible archaeological evidence dating to the Aksumite period are attested in the island of Dissei,³⁹ in the bay of Assab, the bay of Anfile, the bay of Beilul and the bay of Bhar Assoli.⁴⁰

The inscription of the *Monumentum Adulitanum* proves the maritime hegemony of Aksum along the Eritrean coast and perhaps on the opposite shore, during the 3rd century AD. The inscription attests that the Aksumite king ordered the Salté population to guard the Red Sea coast of the African and Arabian sides.⁴¹

Evidence of this sort of maritime hegemony of Aksumites in the southern regions of the Red Sea can also be seen in the title of the king Ezana “King of Saba and Himyar” employed during the 4th century AD.⁴²

Historical sources related to the expeditions of Christian missionaries in the Red Sea attest the possibility that Aksumites expanded their hegemony on the Farasan Islands where archaeological evidence of Christianity are also attested.⁴³

³⁶ Munro-Hay, 1991, p. 129.

³⁷ Zazzaro, 2009.

³⁸ Puglisi, 1953; Puglisi, 1969.

³⁹ Peacock - Blue, 2007.

⁴⁰ Zazzaro, 2009.

⁴¹ *Cosmas Indicopleustes*, II, 143; McCrindle (ed.), 1896, p. 63.

⁴² Munro-Hay, 1991, p. 133.

⁴³ Baldry, 1978, p. 89.

At the time of king Kaleb maritime activities of Aksumites in the Red Sea and Indian Ocean reach their greatest prosperity,⁴⁴ according to Procopius, Aksumites traded with Indians sailing through the Indian Ocean, using their own ships.⁴⁵

There is also evidence that Aksumites conducted naval battles. Munro-Hay pointed out the fact that Aksum was mistress of a fleet⁴⁶ and a shipyard, Gabaza, at Adulis, where in the 525 AD a fleet including ships from the Farasan Islands, Ayla, Clyisma, Berenike and Iotabe were collected there for the naval expedition of king Kaleb against the Hymiarites.

In the 531 AD the Aksumite maritime power in the Red Sea and Indian Ocean was so largely recognised that a Roman embassy was sent to Aksum in order to convince the Aksumite king to co-operate against Persia, to destroy the Persian monopoly of the silk trade.⁴⁷

The Aksumite hegemony in the southern Red Sea seems to end with the Persian conquest of South-Arabia during the 6th century AD⁴⁸ when Persians took control of the Himyarite territories in 570 AD ca. The Persian authority in South Arabia persists until the Muslim conquest.

Archaeological finds produced in Ethiopia and found overseas can help in the identification of the circulation of Aksumite culture through maritime trade routes. Aksumite coins were found at Antioch on the Orontes (Turkey), Kerala (India), Aqaba (Jordan), Jerusalem,⁴⁹ Caesarea (Israel) (Meshorer, 1965-1966, p. 76), Bet-Shean, Baalbek (Liban),⁵⁰ at Berenike where it was found a coin of king Aphilas,⁵¹ and in South Arabia.⁵²

⁴⁴ Munro-Hay, 1982, pp. 114-15.

⁴⁵ Kobischanov, 1966, p. 21.

⁴⁶ Munro-Hay, 1991, pp. 185-86. According to Munro-Hay (1991*b*, p. 186) "[...] as a trading nation with a maritime outlet of great importance, and later on an empire to administer overseas, it is certain that Aksum's merchant fleet or navy was a useful, even vital, part of the apparatus of commerce and government".

⁴⁷ Bury, 1958, p. 325.

⁴⁸ Munro-Hay, 1991, pp. 137-38.

⁴⁹ Barkay, 1981, pp. 57-9; Arslan, 1996, pp. 307-16.

⁵⁰ Bendall, 1986-1987, p. 91.

⁵¹ Sidebotham, 2002, p. 41.

⁵² Munro-Hay, 1991, pp. 152-53.

Aksumite pottery found overseas does not include amphora but common pottery like those found at Berenike⁵³ and Qāni' (Sedov, 1996, p. 35, III) dating to the 4th-5th century AD.

Aptitude to navigate, ships and boat technology

Pliny the Elder attests that early navigation of Ethiopians and Troglodytes was probably conducted with small boats propelled by oars.⁵⁴ The anonymous author of the *Periplus Maris Erythraei* also attests that the local population in the southern Red Sea used very simple boats.⁵⁵ According to Munro-Hay, interpreting Procopius' account, Aksumite ships were made by fastening together wooden planks with rope, instead to use iron nails to fix the hull like in the Mediterranean roman tradition.⁵⁶

It is interesting to note that Paribeni found a large industrial area for the melting of tar at Adulis. This vast area appeared to have been extensively burnt, with evidence of oven fragments associated with strong evidence of melted tar.⁵⁷ It is not excluded that the tar was melted to produce pitch in order to caulk the hull of the ships. It means that perhaps there were conducted activities related to ship construction or maintenance, with specialised craftsmen, at Adulis.

The most important naval expedition of Aksumites and their maritime aptitude in the Red Sea, during Late Antiquity, is well attested in the Greek, as well as in the Arabic and Ge'ez account of the *Martyrium Sancti Arethae*.⁵⁸

The *Martyrium* attests that Abyssinians collected their own fleet⁵⁹ and ships from their allies in the shipyard of Gabaza to prepare the naval expedition against the Himyarites. The king of Himyarites did not have a fleet; consequently he employed a stratagem to face Abyssinians. He ordered to make a floating chain and to place it between two islands to stop the Abyssinians from mooring in the bay. The rings of the chain were fitted with *dum* palm, weigh-

⁵³ Tomber, 2007, pp. 175-82.

⁵⁴ See Conte (ed.), 1982, VI.173-174, pp. 747-49.

⁵⁵ Huntingford (ed.), 1980, p. 23; Casson (ed.), 1989, p. 55 (7,15).

⁵⁶ See the edition by Dewing (ed.), 1914, pp. 183-84 (I,23-26).

⁵⁷ Paribeni, 1909, col. 453.

⁵⁸ Bausi - Gori, 2006.

⁵⁹ See Bausi - Gori, 2006, p. 73 (29, 15-18).

ted with lead and dropped into the water. The total length of the chain was presumably three miles.⁶⁰

Thanks to the waves that rose above the chain, some Abyssinian ships (nine, as mentioned in the Ge'ez version) were able to pass over the chain, after that, the sea turned rough and the chain broke giving the possibility for other ships to enter into the bay.⁶¹ The account suggests that the first ships passing through the chain were possibly the smaller ones of the fleet, probably with a little broaden keel.

The Ethiopian version adds that after the sea becalmed⁶² the Abyssinian ships remained in front of the coast where the enemy lay for 3 days. Then it is mentioned that the king and the soldiers, getting out from the ships, were able to stand in the water.⁶³ This suggests that the capacity of Ethiopian ships was very small or that these ships were provided with a small keel. It must also be considered that something might have been left out in the account: Abyssinians might have moved from larger boats to smaller boats, in order to approach closer to the coast, and to get out in shallow waters.

Another remarkable part of the account mentioned the strategy used by the Abyssinian to attack the Himyarites while they were waiting in shallow water with their horses. The large Abyssinian ships were fastened together with rope, masts, oars and other timbers in order to give the appearance a unique feature similar to a town. The same was done with the smaller ships in order to build up a sort of wall. In this way the fleet advanced against the Himyarites.⁶⁴

Pre-Islamic poets like Tarafah and Cuthayyir also remarkably mention the large ships of Adulis.⁶⁵

⁶⁰ In the Ethiopian version, the chain was placed in the sea strait of Madiq, a place name which has not been identified yet. See Bausi - Gori, 2006, pp. 77-79 (32, 5-18). A. Bausi remarks the historical truth of the Chain account since it is also confirmed by epigraphy, Bausi - Gori, 2006, p. 273, n. 114.

⁶¹ Bausi - Gori, 2006, p. 79 (33,1-8).

⁶² Bausi - Gori, 2006, p. 279 (33d,4-6).

⁶³ Bausi - Gori, 2006, p. 81 (35,11-15).

⁶⁴ Bausi - Gori, 2006, pp. 83-84 (36,13-28).

⁶⁵ Conti Rossini, 1928, p. 204.

Religious beliefs

Only two literary pieces of evidence relating to Aksumite religious performances connected to the sea are attested, these both refer to Pagan and Christian beliefs.

At the end of the inscription of the *Monumentum Adulitanum*, it is mentioned that an Aksumite king went to Adulis to make an offer to Zeus and Ares and also to Poseidon in order to ask him to protect the sailors.⁶⁶ Poseidon is the Greek god of the sea to which presumably Aksumites addressed in order to ask protection for the sailors, before converting to Christianity in the 4th century AD.

In the account of the *Marthyrium Sancti Arethae*, mentioning the Abyssinian expedition against Himyar, the Abyssinian king Kaleb addressed a prayer to the Christian God as soon as he and his troupes had got onto the ships.⁶⁷

As it was also common in the Byzantine world, Christian symbols are present in the context of trading activities, such as the impressions of cross and other Christian symbols on amphora lids.⁶⁸

Conclusion

The interaction with the sea and the coastal regions might have provided the Aksumites with access to new material and knowledge connected to the sea, outside the Ethiopian highlands. The maritime component of the Aksumite society might have been mainly expressed by people of the coastal regions which strongly interacted with people from the highlands. They might also have actively participated, with South-Arabian coastal people, to the formation of a common maritime “culture” in the southern Red Sea. The geographical closeness of these societies on the opposite shores of the southern Red Sea might have brought about a common maritime tradition among coastal populations. Evidence of peoples originally from the African shores of the Red Sea which settled in the Arabian Tihamah since pre-Islamic period, are still attested in that area.⁶⁹

⁶⁶ *Cosmas Indicopleustes*, II, 143, McCrindle (ed.), 1896, p. 66.

⁶⁷ Bausi - Gori, 2006, p. 273 (32,5-6), p. 77 (32,5).

⁶⁸ Paribeni, 1908, col. 454; Zazzaro, 2006.

⁶⁹ Serjeant, 1969, pp. 25-33.

Traces of Aksumite/Ethiopian maritime aptitudes can be seen perhaps in later sources related to the Arab navigation in the Red Sea. North Arabs were not seafarers and the impulse to navigate might have come from southern Red Sea populations. There are Ethiopian loan-words in the Arabic nautical vocabulary and the ship owners of al-Shu'aybah may have been Ethiopians.⁷⁰ According to the Arab traveller Ibn Battuta, Ethiopian helmsmen were employed on Arab sanbuqs travelling from Jidda to the southern Red Sea. In his travel account, Ibn Battuta mentions the danger of the navigation in the Red Sea but he adds to be confident in the capacity of an expert Yemeni helmsman of Ethiopian origins.⁷¹

REFERENCES

- Anfray, Fr., 1965 "Le musée archéologique d'Asmara", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 21, pp. 5-15.
- Arslan, E.A., 1996 "Monete axumite di imitazione nel deposito del cortile della sinagoga di Cafarnao", in *Liber Annuus*, 46, pp. 307-16.
- Bausi, A. - Gori, A. (ed. and trad.) 2006 *Tradizioni Orientali del Martirio di Areta. La prima recensione araba e la versione etiopica. Edizione critica e traduzione*, Firenze: Università degli Studi (Quaderni di Semitistica, 27).
- Baldry, J., 1978 "Foreign Interventions and Occupation of Kamaran Island", in *Arabian Studies*, 4, pp. 89-111.
- Barkay, R., 1981 "An Axumite Coin from Jerusalem", in *Israel Numismatic Journal*, 5, pp. 57-59.
- Beeston, A.F.L., 1985 "Two Bi'r Himā Inscriptions Re-Examined", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48/1, pp. 42-52.
- , 1989 "The Chain of al-Mandab", in *On both sides of al-Mandab. Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies presented to Oscar Lofgren on his ninetieth birthday, 13 May 1988, by colleagues and friends*, Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, pp. 1-6.
- Bendall, S., 1987 "A note on an Axumite coin from Jerusalem", in *International Numismatic Journal*, 9, pp. 17-20.
- Blanc, A.B., 1952 "L'industrie sur obsidienne des îles Dahlac (Mer Rouge)", in L. Balout (éd.), *Congrès panafricain de Préhistoire: Actes de la IIeme Session*, Algiers – Paris: Arts et Metiers Graphiques, pp. 347-55.
- Blue, L., 2007 "Locating the Harbour: Myos Hormos/Quseir al-Qadim: a Roman and Islamic Port on the Red Sea Coast of Egypt", in *The International Journal of Nautical Archaeology*, 36/2, pp. 265-81.
- Bury, J. B., 1958 *History of the later Roman Empire*, New York: Dover Publications Inc.

⁷⁰ Hourani, 1995, p. 45, n. 49.

⁷¹ Dunn, 1993, p. 143.

- Casson, L. (ed.), 1989 *The Periplus Maris Erythraei. Text with introduction, translation and commentary*, Princeton: Princeton University Press.
- Conte, G.B. (a c.), 1982 *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale*, Torino: Giulio Einaudi.
- Conti Rossini, C., 1928 *Storia d'Etiopia. Parte prima: Dalle origini all'avvento della dinastia Salomonide*, Bergamo: Istituto Italiano di Arti Grafiche ("Africa Italiana", Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie).
- De Amezaga, C., 1880 "Assab", in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 8, pp. 1-57.
- Desanges, J. - Reddé, M., 1993 "La côte africaine du Bab el-Mandeb dans l'antiquité", in C. Berger el-Naggar *et al.* (éds.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. III, Le Caire: IFAO (Bibliothèque d'études, 106/3), pp. 161-95.
- Dewing, H.B. (ed.), 1954 *Procopius. History of the Wars*, vol. I, London: W. Heinemann.
- Dunn, R.E., 1986 *The Adventures of Ibn Battuta. A Muslim Traveler of the 14th Century*, Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Fattovich, R., 1995 "L'archeologia del Mar Rosso: problemi e prospettive", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, 55, pp. 158-76.
- , 1996 "The Afro-Arabian circuit: contacts between the Horn of Africa and southern Arabia in the 3rd-2nd millennia B.C.", in L. Krzyzaniak - K. Kroeper - M. Kobusiewicz (eds.), *Interregional contacts in the later prehistory of Northeastern Africa*, Poznań: Poznań Archaeological Museum (Studies in African Archaeology, 6), pp. 395-402.
- , 1997 "The Contacts between southern Arabia and the Horn of Africa in the Late Prehistoric and Early Historical Times: a view from Africa", in A. Avanzini (a c.), *Profumi d'Arabia: atti del convegno*, Roma : L'Erma di Bretschneider, pp. 273-86.
- Franchini, V., 1953 "Stazioni litiche di superficie in Eritrea", in *Il Bollettino*, 1, pp. 25-30.
- , 1957 "Notizie Varie", in *Il Bollettino*, 2, pp. 47-51.
- Hein, C.J. - FitzGerald, D. - Bard, K.A. - Fattovich, R. - Zazzaro, C., 2008 "Geological Investigations of a Middle Kingdom Harbor: Wadi Gawasis, Egypt", Joint Meeting of The Geological Society of America, Soil Science Society of America, American Society of Agronomy, Crop Science Society of America, Gulf Coast Association of Geological Societies with the Gulf Coast Section of SEPM, Session nr. 255: Archeological Geology, in *Geological Society of America Abstracts with Programs*, 40/6, p. 384.
- Hourani, G.F., 1963 *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Beirut: Princeton University Press.
- Hunter, J.R., 1994 "'Maritime Culture': notes from the land", in *The International Journal of Nautical Archaeology*, 23/4, pp. 261-64.
- Huntingford, G.W.B. (ed.), 1980 *The Periplus of the Erythraean Sea*, London: Hakluyt Society.
- Kobischanov, Y.M., 1966 "The sea voyages of ancient Ethiopians in the Indian Ocean", in *Proceedings of The Third International Conference of the Ethiopian Studies, Addis Ababa 1966*, vol. I, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Haile Selassie I University, pp. 19-23.
- Manzo, A., 1996 *Culture e ambiente: l'Africa nord-orientale nei dati archeologici e nella letteratura geografica ellenistica*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Supplemento agli Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 56).
- , 2005 "Aksumite Trade and Red Sea Exchange Network: A View from Bieta Giyorgis (Aksum)", in J.C.M. Starkey (ed.), *People of the Red Sea. Proceedings of Red Sea Project II. Held in the British Museum, October 2004*, Oxford: Archaeopress, pp. 51-66.
- McCrindle, J.W., 1896 *The Christian Topography of Cosmas, An Egyptian Monk*, New York: Burt Franklin Publisher.
- Meshorer, Y., 1966 "An Axumite Coin from Cesarea", in *Israel Numismatic Journal*, 3, pp. 32-36.

- Munro-Hay, S.H., 1982 "The foreign trade of the Aksumite port of Adulis", in *Azania*, 17, pp. 107-25.
- , 1991a "Aksumite overseas interests", in *Northeast African Studies*, 13/2-3, pp. 127-40.
- , 1991b *Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- O'Mahoney, K., 1970 "The Salt Trail", in *Journal of Ethiopian Studies*, 8/2, pp. 147-53.
- Paribeni, R., 1908 "Ricerche nel luogo dell'antica Adulis (Colonia Eritrea)", in *Monumenti Antichi*, 18/3, 1908, coll. 437-572.
- Peacock, D. - Blue, L. (eds.), 2007 *The Ancient Red Sea Port of Adulis, Eritrea Report of the Eritro-British Expedition, 2004-5*, Oxford: Oxbow Books.
- Puglisi, G., 1953 "Le cisterne di Dahlac Chebir e di Adal nell'arcipelago delle Dahlac", in *Il Bollettino*, 1, pp. 53-70.
- , 1969 "Alcuni vestigi dell'isola Dahlac Chebir e la leggenda dei Furs", in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Abeba 1966*, vol. I, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Haile Selassie I University, pp. 35-47.
- Red Sea Pilot, 1909 *The Red Sea and Gulf of Aden Pilot*, London: Hydrographic Office Admiralty.
- Roubet, C., 1970 "Prospection et découverte de documents préhistoriques en Dankalie (Ethiopie Septentrionale)", in *Annales d'Ethiopie*, 8, pp. 13-20.
- Salt, H., 1814 *A Voyage to Abyssinia and Travel into the interior of that country executed under the order of the British Government in the year 1809 and 1810*, London: W. Bulmer & Co.
- Sapeto, G., 1857 *Viaggio e Missione Cattolica fra i Mensa, i Bogos gli Habab. Con un cenno geografico e storico dell'Abissinia*, Roma: Propaganda fide [rist. Roma: Elibron Classics, 2003].
- Sedov, A.V., 1996 "Qana (Yemen) and the Indian Ocean the archaeological evidence", in H.P. Rayand - J.-F. Salles (eds.), *Tradition and Archaeology. Early Maritime Contact in the Indian Ocean, Proceedings of the International Seminar Techno-Archaeological Perspectives of Seafaring in the Indian Ocean 4th cent. B.C.-15th cent. A.D.* New Delhi, Feb. 28-March. 4, 1994, Lyon - New Delhi: Manohar, pp. 11-35.
- Serjeant, R.B., 1969 "South Arabia and Ethiopia - African elements in the South Arabian population", in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Abeba*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Haile Selassie I University, vol. I, pp. 35-47.
- Shiferaou, A., 1955 "Rapport sur la découverte d'antiquités trouvées dans les locaux du gouvernement général de Maqallé", in *Annales d'Ethiopie*, 1, pp. 13-15.
- Sidebotham, S.E. - Wendrich, W.Z., 2002 "Berenike: Archaeological fieldwork at a Ptolemaic-Roman port on the Red Sea coast of Egypt 1999-2001", in *Sahara*, 13, pp. 31-44.
- Sidebotham, S.E. - Wendrich, W.Z., 1996 *Berenike '95 Preliminary Report of the Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the Survey of the Eastern Desert*, Leiden: Research School CNWS.
- Tomber, R.S., 2007 "Aksumite Sherds from Berenike 1996-2000", in S.E. Sidebotham - W. Wendrich (eds.), *Berenike 1999/2000. Report on the excavations at Berenike, including excavations in Wadi Kalalat and Siket, and the survey of the Mons Smaragdus region*, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, pp. 175-82.
- Westerdahl, C., 1994 "Maritime cultures and ship types: brief comments on the significance of maritime archaeology", in *The International Journal of Nautical Archaeology*, 23/4, pp. 265-70.
- Western Arabia and the Red Sea, 1946 *Western Arabia and the Red Sea: June 1946*, Oxford: Naval Intelligence Division.

- Wolska-Conus, W. (éd.), 1968 *Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne*, vol. I, Paris: Les Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 141).
- Zarins, J., 1990 "Obsidian and the Red Sea Trade. Prehistoric Aspects", in M. Taddei - P. Callieri (eds.), *South Asian Archaeology 1987: Proceedings of the Ninth International Conference of the Association of South Asian Archaeologists in Western Europe, held in the Fondazione Giorgio Cini, Island of San Giorgio Maggiore, Venice*, Rome: IsMEO, pp. 507-42.
- Zazzaro, C., 2006 *Il Mar Rosso e il Corno d'Africa nell'antichità. Un approccio archeologico: navigazioni, siti e materiali*, Ph.D. Dissertation in African Studies, Dipartimento di Studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- , 2009 "Adulis and the Eritrean coast in the museum collections and in the Italian and European travellers' records", in L.K. Blue - J.P. Copper - R. Thomas - J. Whitewright (eds.), *Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV held at the University of Southampton, September 2008*, Oxford: Archaeopress British Archaeological Reports (Society for Arabian Monographs, 8), pp. 49-60.



Fig. 1. Eritrean coastal landscape.

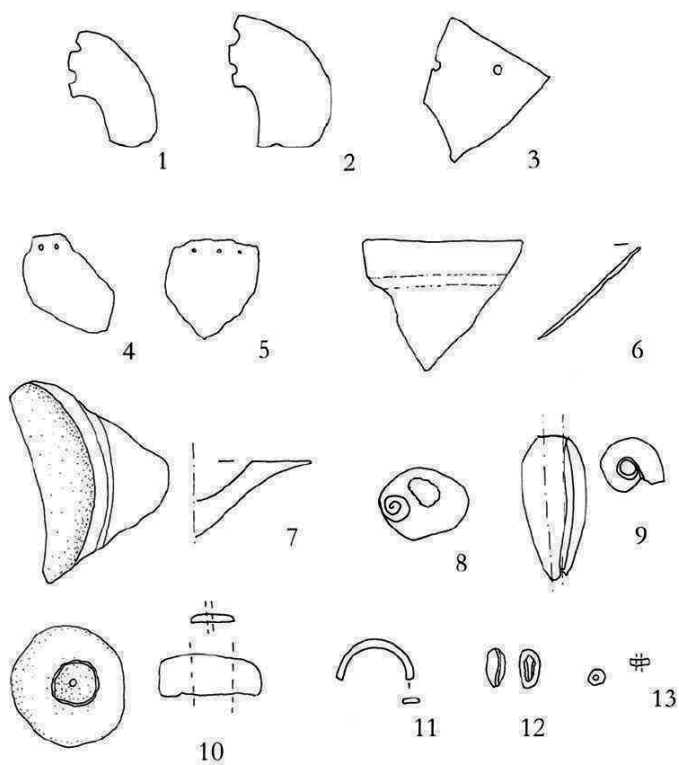


Fig. 2. Shell objects in the Paribeni collection, National Museum of Eritrea.

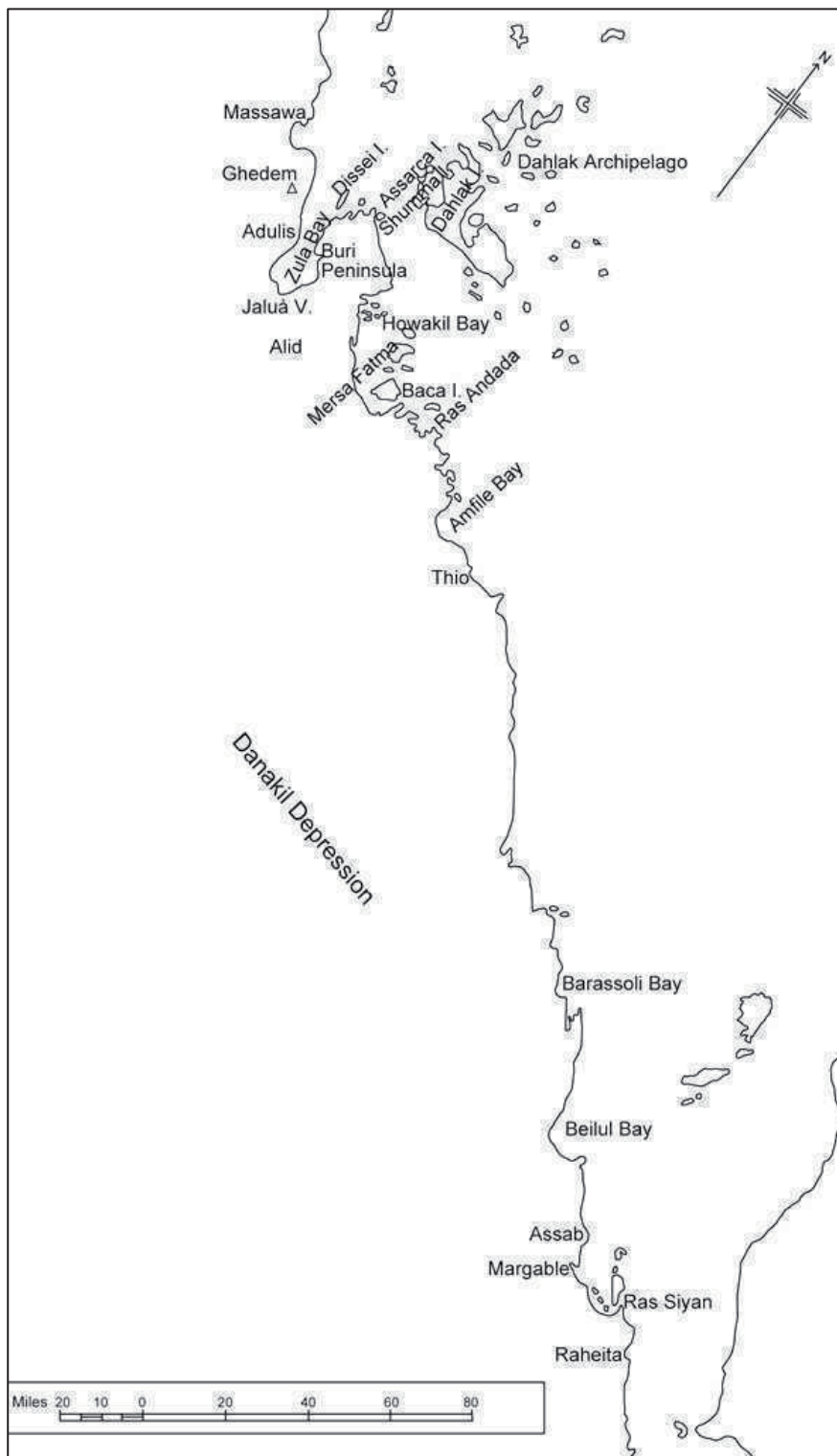


Fig. 3. Map of the Eritrean coast (after Western Arabia and the Red Sea, 1946 - altered copy).



Prodotto da

IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
finito di stampare nel mese di Novembre 2012

